



## **TRABAJO FIN DE MÁSTER**

### **Aproximación al Derecho desde el materialismo filosófico de Gustavo Bueno**

(Approach to Law from Gustavo Bueno's philosophical materialism)

Autor: D. Ricardo Abad Rubio

Tutor: D. Lino Camprubí Bueno

**Máster en Filosofía y Cultura Moderna**

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Facultad de Filosofía

Curso Académico: 2022 / 2023



## ÍNDICE

1. Resumen y abstract.....	pág. 4
2. Agradecimientos.....	pág. 5
3. Introducción.....	pág. 6
3.1 Objetivos del trabajo.....	pág. 6
3.2 Metodología.....	pág. 6
3.3 Estado de la cuestión.....	pág. 8
3.4 ¿Qué es el Materialismo filosófico?.....	pág. 8
3.5 ¿Qué es la Filosofía para Gustavo Bueno?.....	pág. 9
4. Crítica al Iusnaturalismo.....	pág. 11
4.1. Iusnaturalismo: Selección de textos.....	pág. 11
4.2. Iusnaturalismo: Interpretación de fragmentos.....	pág. 12
4.3. Iusnaturalismo: Reconstrucción.....	pág. 23
5. Derecho y teoría del Estado.....	pág. 26
5.1. Teoría del Estado: Selección de textos.....	pág. 26
5.2. Teoría del Estado: Interpretación de fragmentos.....	pág. 27
5.3. Teoría del Estado: Reconstrucción.....	pág. 37
6. El caso de la Constitución.....	pág. 40
6.1. Constitución: Selección de textos.....	pág. 41
6.2. Constitución: Interpretación de fragmentos.....	pág. 41
6.3. Constitución: Reconstrucción.....	pág. 52
7. Conclusiones.....	pág. 53
8. Bibliografía.....	pág. 55

## 1. Resumen y abstract

RESUMEN: Este trabajo consiste en una aproximación a la teoría del Derecho desde el materialismo filosófico de Gustavo Bueno Martínez. El objetivo del trabajo es un acercamiento al estudio de la teoría del Derecho por medio de las herramientas del sistema filosófico mencionado. Para ello se ha empleado la metodología hermenéutica, lo que ha implicado el establecimiento de tres etapas diferenciadas en el estudio de la obra del autor escogido: primero, selección de textos objeto de estudio e interpretación; segundo, interpretación de dichos textos; y tercero, elaboración de una teoría que reconstruya dichas interpretaciones. Los temas que han constituido el objeto de estudio son: primero, la teoría de la procedencia natural del Derecho (iusnaturalismo); segundo, el Derecho como producto del Estado (teoría política); y tercero, el papel de la Constitución dentro de la teoría jurídica. Finalmente, se ha llegado a la conclusión de que el materialismo filosófico aporta herramientas de análisis muy satisfactorias para el estudio de la teoría del Derecho, especialmente por su capacidad para conectar fenómenos procedentes de campos de estudio distintos, consecuencia de tener un sistema y una terminología unificada.

PALABRAS CLAVE: Derecho, iusnaturalismo, Constitución, Estado, materialismo filosófico, Gustavo Bueno.

### *Approach to Law from Gustavo Bueno's philosophical materialism*

ABSTRACT: This work consists of an approach to the theory of Law from the philosophical materialism of Gustavo Bueno Martínez. The aim of the work is an approach to the study of the theory of Law by means of the tools of the aforementioned philosophical system. For this purpose, the hermeneutic methodology has been used, which has implied the establishment of three differentiated stages in the study of the work of the chosen author: first, selection of texts to be studied and interpretation; second, interpretation of these texts; and third, elaboration of a theory that reconstructs these interpretations. The themes that have constituted the object of study are: first, the theory of the natural origin of Law (iusnaturalism); second, Law as a product of the State (political theory); and third, the role of the Constitution within legal theory. Finally, it has been concluded that philosophical materialism provides very satisfactory analytical tools for the study of the theory of law, especially because of its ability to connect phenomena from different fields of study, a consequence of having a unified system and terminology.

KEY WORDS: Law, iusnaturalism, Constitution, State, philosophical materialism, Gustavo Bueno.

## **2. Agradecimientos**

Se puede decir que este Trabajo de Fin de Máster lleva gestándose (sin ser consciente de ello el autor) desde el año 2012, cuando inicié mis estudios conjuntos en el doble grado en Derecho y Administración y Dirección de Empresas, en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Aún sabiendo que, al menos por el momento, no tomaría el camino universitario de la Filosofía, el interés que me despertó por ella mi profesora Camino García Escudero durante el Bachillerato hizo que compaginara lecturas jurídicas y económicas con ocasionales lecturas filosóficas. Un interés que mantuve hasta los últimos años de carrera, cuando, buscando material de investigación sobre filosofía del derecho en internet, di con varias lecciones impartidas por el profesor Gustavo Bueno Martínez. Terminados mis estudios conjuntos, y con un interés renovado por la Filosofía, comencé a estudiar el sistema del filósofo riojano («materialismo filosófico») con ánimo de aplicarlo al estudio de la filosofía del derecho. Por tanto, siendo este trabajo deudor de los profesores Camino García y Gustavo Bueno, a ellos está dedicado en agradecimiento por su labor didáctica de la Filosofía. También me gustaría agradecerle a mi tutor, Lino Camprubí, su disposición a la hora de aportar nuevas fuentes, sin las cuales este trabajo no habría sido posible, así como su tiempo de dedicación y paciencia con las correcciones. Por último, un agradecimiento a toda mi clase del Máster de Filosofía y Cultura Moderna (2022-2023) por haber hecho de estos meses una de las mejores experiencias que he tenido en los últimos años.

### **3. Introducción**

#### **3.1 Objetivos del trabajo**

El objetivo principal de este trabajo consiste en realizar una aproximación al Derecho desde el sistema de materialismo filosófico de Gustavo Bueno; entendiendo esta «aproximación» como un acercamiento al estudio del Derecho con las herramientas filosóficas de dicho sistema.

Este objetivo nace de una necesidad personal por conocer la filosofía del autor en general y de su pensamiento jurídico en particular. Éste se encuentra disperso en distintos textos, por lo que el trabajo pretende tener un carácter introductorio y unificador a lo que se ha considerado más importante al respecto. Hay obras únicas (unificadas en un único texto) que abordan la cuestión jurídica desde el materialismo filosófico que han sido escritas por discípulos de Bueno, pero aquí pretendemos estudiar la cuestión directamente en los propios textos del filósofo riojano. Por tanto, el trabajo también puede ser de utilidad para interesados en la cuestión jurídica en el materialismo filosófico de Bueno, constituyendo un texto inteligible para estudiantes o graduados en Derecho ajenos a la filosofía (o, al menos, a la de Gustavo Bueno) que permite conocer su pensamiento al respecto, limando todos los posibles «puntos de fricción» que pueda suponer, para su lectura y comprensión, el vocabulario propio del sistema.

Debido a la necesidad de acotar la materia de estudio por la extensión del trabajo, se ha optado por estudiar la teoría de la procedencia natural del derecho (iusnaturalismo), así como el derecho como creación del Estado (derecho positivo), que, aplicados al pensamiento de Bueno, resultan en una crítica al iusnaturalismo y una explicación de su teoría del Estado, respectivamente. A estas dos cuestiones se ha decidido añadir un epígrafe adicional sobre la Constitución (ninguna en concreto; más relativo al derecho constitucional) en el pensamiento de Bueno, entendiendo que merece una atención especial como ley suprema de un Estado.

De esta manera, los puntos a desarrollar del trabajo son los siguientes:

- Crítica al Iusnaturalismo.
- Derecho y teoría del Estado.
- El caso del Derecho Constitucional.

#### **3.2 Metodología**

Hay dos motivos por los que hemos seleccionado este tema (derecho) con este autor (Gustavo Bueno). El primero de ellos (concerniente a saberes previos) es un interés personal en la filosofía del derecho por ser titulado en Derecho<sup>1</sup>. Los estudios universitarios en Derecho están más orientados al empleo de la norma como herramienta profesional, pero no como un objeto de reflexión sobre sus contenidos, cuestión que juzgamos elemental para cualquier jurista. El segundo motivo (relativo a la figura del filósofo escogido), por un lado, es la percepción de que el pensamiento del filósofo español está permeando cada vez más en la sociedad española desde 2015 en adelante (reediciones de obras completas, aumento de citas de sus obras,

---

<sup>1</sup> Para más información de índole personal, consultar el epígrafe 2 («Agradecimientos»).

creciente relevancia de algunos de sus discípulos en el debate público, etc.), con el consiguiente deseo de comprenderlo que pueda despertar en nosotros, pero principalmente, es que si su pensamiento está calando es por la alta capacidad que tuvo para analizar y dar respuesta a numerosas cuestiones que aún se siguen planteando a día de hoy (por la vigencia de su pensamiento, diríamos). La otra razón por la que hemos decidido escoger a este autor es una muestra de agradecimiento personal, pues sus lecciones y textos publicados en internet mantuvieron y revitalizaron nuestro interés por la Filosofía mientras cursábamos unos estudios universitarios ajenos (en gran medida) a esta disciplina.

Como mencionamos en el epígrafe anterior, este escrito pretende tener un carácter introductorio y didáctico (tanto para su autor como para sus lectores) porque nació de una necesidad personal: todo el pensamiento de Bueno respecto al Derecho se encuentra disperso entre diversas obras, artículos y ponencias (que serán referidas en la bibliografía), y a esta circunstancia se añade la dificultad adicional de su sistema y vocabulario filosófico. Consideramos que todos estos condicionantes pueden suponer una disuasión a la hora de realizar una aproximación a su pensamiento en esta materia, por lo que, mediante este texto, pretendemos amenizar el acercamiento aportando una visión general de los temas filosóficos que, normalmente, han sido más trabajados por otras corrientes de filosofía del derecho (iusnaturalismo y derecho positivo) pero desde el materialismo filosófico de Bueno, explicando los conceptos materialistas que sean pertinentes y aportando bibliografía relacionada por si el lector deseara profundizar en esta materia. Del mismo modo, y con interés de acercar la filosofía al jurista, también se explicarán los conceptos filosóficos ajenos al sistema de Bueno que sean pertinentes en el pie de página, con idea de que el texto pueda ser entendido y leído de forma fluida.

En síntesis, entendemos que una lectura inicial de la obra de Bueno puede ser compleja para un lector no formado en el sistema del materialismo filosófico por la presencia de un vocabulario, conceptos, ideas, categorías o tablas analíticas (entre otros) muy particulares y que deben ser explicados para su plena comprensión.

Esa explicación implica, necesariamente, hacer una reconstrucción del pensamiento del autor escogido, y, por tanto, interpretar los textos que hayan sido seleccionados. Por este motivo se ha optado por emplear la metodología hermenéutica, que constará de las siguientes etapas:

1. Selección de textos objeto de estudio e interpretación.
2. Interpretación de dichos textos.
3. Elaboración de una teoría sobre dichas interpretaciones.

En cada capítulo principal (es decir, los capítulos dedicados a la crítica al iusnaturalismo, a la explicación de la teoría del Estado y al derecho constitucional, sin perjuicio de ulteriores subdivisiones en nuevos epígrafes) se practicará esta misma división del análisis hermenéutico: 1) el capítulo comenzará con la selección de textos y obras a tratar, así como el motivo por el que hayan sido escogidos; 2) le seguirá la exposición e interpretación de fragmentos que hayan sido considerados pertinentes para la posterior reconstrucción del pensamiento de Bueno en esa materia; 3) y por último, se elaborará una teoría que resuma y reconstruya el pensamiento

del autor en todo lo que haya sido abordado a lo largo del capítulo, para dar una imagen general que sea comprensible.

### **3.3 Estado de la cuestión**

El materialismo filosófico creado por Gustavo Bueno ha sido aprendido y ejercitado por numerosos discípulos suyos. Algunos de ellos han aplicado dicho sistema de pensamiento a disciplinas menos (o dispersamente) trabajadas por el autor en vida.

En lo que a nosotros nos atañe (esto es, a la filosofía del derecho desde el materialismo filosófico), además de los textos, lecciones o artículos que hiciera Bueno, se añaden puntuales trabajos de alumnos y discípulos suyos. Podemos destacar obras como *La idea de ciencia en el Derecho* (2000), de Jesús Vega, o *La esencia del Derecho* (2021), de Luís Carlos Martín Jiménez, así como la ponencia *¿Es posible una filosofía del Derecho materialista?* (2016), de Alberto Crespo Ballesteros.

No obstante, en la medida en que hemos decidido orientar este trabajo con la intención de que pueda servir de acceso al materialismo filosófico de Bueno, hemos considerado que lo más apropiado sería, no hablar tanto de lo que el sistema (con todas las aportaciones de autores diferentes) ha creado y dicho sobre el Derecho, sino de lo que su creador dijo. Por tanto, únicamente tendremos en cuenta la obra de Gustavo Bueno para la lectura, interpretación y reconstrucción de textos en este trabajo.

Entendemos que se puede ofrecer de esta forma una reconstrucción más fiel al pensamiento originario que dio lugar al sistema filosófico. Aun con esto, todas las obras, ponencias, lecciones o artículos relativos al Derecho desde el materialismo filosófico, de la que tengamos conocimiento, quedarán referenciadas en la bibliografía del trabajo por si fuese de ayuda al lector para ulteriores trabajos de investigación.

### **3.4. ¿Qué es el Materialismo filosófico?**

El pensamiento de Bueno se despliega por medio de un sistema que él mismo creó y al que, posteriormente, han ido contribuyendo otros autores. Dicho sistema tiene por nombre «Materialismo filosófico», constituyendo un sistema propio dentro de la plural corriente filosófica del materialismo. Por tanto, como entendemos que, para comprender la obra de un autor, primero es necesario conocer las premisas de las que parte, vamos a exponer de forma rigurosa en qué consiste, a grandes rasgos, este sistema. El Materialismo filosófico es 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. El materialismo filosófico es 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. El materialismo filosófico niega, contra el monismo continuista, y

de acuerdo con el principio de la *symploké*, que «todo tenga influencia en todo», y niega, contra el atomismo pluralista, «que nada tenga influencia en nada»<sup>2</sup>.

Esta es la definición más esencial de la doctrina de Bueno, tomada directamente del diccionario filosófico *online* propio del sistema, elaborado por Pelayo García Sierra junto con un consejo asesor.

### 3.5. ¿Qué es la Filosofía para Gustavo Bueno?

Para cerrar el capítulo introductorio del trabajo resulta oportuno dedicar un espacio a aclarar lo que el autor entiende por filosofía, teniendo en cuenta que, dentro de la doxografía<sup>3</sup>, dicho concepto varía en función del autor, de tal modo que puede decirse que no existe un concepto unívoco de filosofía (más allá de su conocido significado etimológico de «amor al saber»), sino, en todo caso, análogo, lo que significa que «filosofía» puede decirse de muchas maneras, cada una con el significado que le dé su propio autor.

Gustavo Bueno define su concepto de filosofía en la nota introductoria de la primera edición de su opúsculo *¿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*. Dicha definición, que nosotros hemos abreviado seleccionando los fragmentos que consideramos determinantes, establece lo siguiente:

El saber filosófico es un saber acerca del presente y desde el presente. La filosofía es un saber de segundo grado, que presupone por tanto otros saberes previos, de «primer grado» (saberes técnicos, políticos, matemáticos, biológicos...). La filosofía, en su sentido estricto, no es «la madre de las ciencias» (...) Por el contrario, la filosofía presupone un estado de las ciencias y de las técnicas suficientemente maduro para que pueda comenzar a constituirse como una disciplina definida (...) En la medida en que la filosofía no es un mero amor al saber, sino un cierto saber, el filósofo ha de ser, de algún modo, un sabio, dotado de una sabiduría *sui generis*.<sup>4</sup>

De este fragmento extraemos las tres claves más importantes para iniciar la aproximación al pensamiento de Bueno. Dichas claves son:

1. La filosofía no es un saber doxográfico sobre el pasado, sino un saber relativo al tiempo en el que vive el filósofo: el presente en marcha.
2. La filosofía se nutre de saberes previos; saberes cuyos ámbitos de estudio ya están delimitados (matemáticas, biología, política, historia, derecho, etc.), y los ensambla con ánimo de orientar en un «mapa universal» de hechos<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> García Sierra, 2021.

<sup>3</sup> «Recopilación de opiniones o pareceres de filósofos» (RAE).

<sup>4</sup> Bueno Martínez, 1999, p.13.

<sup>5</sup> Mach, 1948. La distinción de Bueno entre saberes de primer grado («científicos» y delimitados) y segundo grado (filosóficos y universales) es similar a la distinción que hace Ernst Mach entre el pensamiento del sabio y del filósofo, respectivamente, en *Conocimiento y error*.

3. Como consecuencia de lo anterior, el filósofo necesita disponer de conocimientos «científicos»<sup>6</sup> sobre el mayor número posible de ámbitos (de lo contrario no podría filosofar sobre nada)<sup>7</sup>, requiriendo que estén actualizados.

Así las cosas, considerando que el frontispicio del materialismo filosófico también exige conocimientos previos, no parece del todo inadecuado que, en definitiva, realicemos esta aproximación partiendo de estudios universitarios en Derecho y no en Filosofía.

---

<sup>6</sup> Se debe entrecomillar la palabra porque no todos los saberes previos referidos son considerados científicos en el materialismo filosófico. Para conocer sobre el concepto de Ciencia en este sistema recomendamos la lectura del opúsculo *¿Qué es ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial. Ciencia y Filosofía* (1995).

<sup>7</sup> Esto situaría a Bueno dentro de la tradición filosófica platónica. «No entre nadie sin saber geometría», como rezaba supuestamente el frontispicio de la Academia de Atenas.

## 4. Crítica al Iusnaturalismo

Antes de proceder con la selección de textos, es conveniente introducir la temática de este capítulo (la crítica de Bueno al iusnaturalismo) explicando, a grandes rasgos, y de la forma más aséptica que sea posible, en qué consiste el iusnaturalismo, con idea de que luego sea posible contrastar y «medir distancias» entre lo que por convención (en el ámbito jurídico) se entiende por iusnaturalismo y la idea (en el ámbito filosófico) que de ello tiene Bueno. En aras de aportar dicha explicación aséptica y consensuada, haremos uso de un manual universitario de filosofía del derecho elaborado por una docena de autores, que queda referenciado en la bibliografía<sup>8</sup>.

Por iusnaturalismo, procedente del latín, *ius, iuris* (derecho) y *naturalis, natura* (naturaleza), se entiende una corriente jurídico-filosófica que aboga por el «Derecho natural», que se define como «un conjunto axiológico<sup>9</sup>-normativo previo, a priori, al Derecho positivo y válido por sí mismo, con la plural misión de fundamentarlo, orientarlo y limitarlo»<sup>10</sup>. En su sentido fuerte es concebido como ontología<sup>11</sup> del Derecho positivo<sup>12</sup>, lo que significa que debe ser concebido como un control «moral» al ejercicio del poder (aunque no tenga fuerza vinculante); por otro lado, en su sentido débil es concebido como deontología<sup>13</sup> del Derecho positivo, esto es, el «deber ser» al que debería orientarse la ley escrita y promulgada.

Esto es, en definitiva, lo que convencionalmente se entiende (con rigor) en la literatura jurídica por iusnaturalismo; simplificando, sería una suerte de principios normativos supuestamente universales, anteriores al derecho que promulgan los estados y que tendrían por finalidad servir de guía moral al legislador. Sin embargo, como veremos a continuación, esta idea es objeto de crítica.

### 4.1. Crítica al Iusnaturalismo: Selección de textos

Para este capítulo, relativo a la crítica de Bueno al iusnaturalismo, usaremos únicamente un texto: *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Concretamente, nos centraremos en la quinta lectura del mismo, titulado *Los «derechos humanos»*.

El fragmento del texto que vamos a estudiar (su primer capítulo<sup>14</sup>) se subdivide en los tres bloques que veremos a continuación:

- I. Posiciones desde las cuales los derechos humanos no tendrían que ver con la ética ni con la moral.
- II. De qué manera los derechos humanos tienen que ver con la ética o con la moral.

<sup>8</sup> Soriano Díaz & Mora Molina, 2011, *Teoría y fundamentos del Derecho. Perspectivas críticas*.

<sup>9</sup> De axiología: «Estudio de la naturaleza de los valores y de los juicios valorativos.» (DEJ).

<sup>10</sup> Soriano Díaz & Mora Molina, 2011, p.28.

<sup>11</sup> Definición de *Ontología*: «Parte de la metafísica que trata del ser en general y de sus propiedades trascendentales.» (RAE).

<sup>12</sup> Es el Derecho promulgado por el Legislador, la ley escrita. Será objeto de estudio en el epígrafe 5.

<sup>13</sup> Definición de *Deontología*: «Parte de la ética que trata de los deberes, especialmente de los que rigen una actividad profesional.» (RAE).

<sup>14</sup> Título del capítulo trabajado: *La consideración de los derechos humanos, ¿corresponde a la Ética (o a la Moral) o bien a las Ciencias Jurídicas? Presupuestos ontológicos para una decisión gnoseológica*.

III. La discusión en torno a los derechos humanos implica una doctrina de las relaciones entre la ética, la moral y el derecho.

Por motivos de extensión, únicamente nos centraremos en los contenidos del texto que hablen de las ideas propias de Bueno al respecto, dejando de lado sus interpretaciones sobre otras corrientes y propuestas.

#### 4.2. Crítica al Iusnaturalismo: Interpretación de fragmentos

I. *Posiciones desde las cuales los derechos humanos no tendrían que ver con la ética ni con la moral.*

Gustavo Bueno inicia el primer bloque de la lectura quinta, sobre *Los «derechos humanos»*, planteando la siguiente pregunta: a los derechos humanos «¿por qué llamarlos *derechos* y no *deberes*?»<sup>15</sup>. La situación inicial, presentada con dicha pregunta, consiste en poner de manifiesto una cuestión derivada de mezclar problemas de distintas naturalezas:

1. Un problema de naturaleza gnoseológica<sup>16</sup> (¿por qué se incluye bajo el rótulo «derechos» cuestiones de naturaleza ética y moral, que serían más propias del rótulo «deberes»?);
2. y otro problema de naturaleza ontológica (¿es una distinción dicotómica la realizada entre las normas jurídicas y las normas éticas o morales?).

Para entender el objetivo de este planteamiento es necesario tener en cuenta el título del epígrafe: «Posiciones desde las cuales los derechos humanos no tendrían que ver con la ética ni con la moral»<sup>17</sup>; es decir, lo que Bueno primero quiere hacer es separar el campo o ámbito del derecho (jurídico) de los campos propios de la ética y de la moral y fijar dicha delimitación, y, con base en eso, explicar en qué aspectos los derechos humanos y la ética y moral no están relacionados.

De los dos problemas anteriormente citados, Bueno se detiene en el segundo (el de naturaleza ontológica) pues es el que plantea la existencia de una hipotética dicotomía entre los dos tipos de normas que aquí se manejan: las normas jurídicas y las ético-morales; y dice lo siguiente:

Lo que aquí nos importa es constatar que una tal dicotomía puede ser vista desde la perspectiva preferencial de la ética & moral o desde la perspectiva diferencial del derecho («preferencial» según que el término marcado con la negación sea, o bien el derecho, o bien la ética & moral)<sup>18</sup>.

Esto quiere decir que en función de la posición que tome la persona que intente analizar esta dicotomía, ya sea desde la postura del derecho, o bien desde la óptica de la ética o la moral, las

---

<sup>15</sup> Bueno Martínez, 1996, p.337.

<sup>16</sup> Relativo a la gnoseología. Este término, en español, suele hacer referencia a la teoría del conocimiento en cualquiera de sus formas, diferenciándose de epistemología, que se limitaría a las ciencias como objeto de estudio principal (Ferrater Mora, 1964). En este caso, Bueno usa el término de gnoseología para hacer referencia a la rama de la filosofía que estudia la naturaleza del conocimiento.

<sup>17</sup> Bueno Martínez, 1996, p.337.

<sup>18</sup> Bueno Martínez, 1996, p.338.

conclusiones serán necesariamente diferentes. Siguiendo esta línea, esquematiza las dos perspectivas de la siguiente manera:

1. La ética & moral no es el derecho: [...] Es la tesis de Kant. La moral (o la ética) gira en torno a los «imperativos categóricos», que son transcendentales; el derecho gira en torno a los imperativos hipotéticos, que no serían transcendentales. La moral (o la ética) se ocupa de las leyes autónomas prácticas de la conciencia, de la razón práctica; el derecho comprende las leyes heterónomas que, procedentes generalmente del Estado, se imponen empíricamente a la voluntad de los individuos (ciudadanos, súbditos)<sup>19</sup>.

Esta primera perspectiva sería, como indica Bueno, la del kantismo (que se observa, en este caso, como algo propio frente a la ajenidad del derecho positivo), que identifica la ética y la moral con principios (o «leyes») que el individuo tiene en su conciencia o fuero interno; que no están tan relacionados con el mundo material como con el modo en que el individuo lo percibe *a priori* (esto es, mediante la conciencia, como principios «transcendentales»); y que son supuestamente compartidos por todos los seres humanos. Veamos ahora la perspectiva desde el derecho jurídico o positivo:

2. El derecho no sólo no es moral (o ética); incluso muchas veces es inmoral [...] El derecho tiene una esfera propia: es la tesis del positivismo jurídico [...] que, en gran medida, ha sido formulado históricamente como una contrafigura de la tesis kantiana o neokantiana [...] Pues la dicotomía kantiana favorece el entendimiento de las normas morales o éticas como normas transcendentales que, por tanto, no necesitarían de una determinación positiva, en el sentido jurídico; mientras que las normas jurídicas, dado su carácter, más bien empírico práctico que transcendental, requerirían una promulgación positiva [...] <sup>20</sup>.

Se distingue así la ética o moral del derecho jurídico, caracterizado por ser un corpus legal, no necesariamente inspirado por principios éticos o morales (pone el ejemplo del derecho romano y la propiedad esclava), cuyos contenidos están diferenciados, por un lado, entre sí dentro de un mismo ordenamiento jurídico (civil, penal, laboral, etc.), y por otro lado, diferenciados *frente a* otros ordenamientos jurídicos (derecho español frente al derecho francés, y, ampliando la escala comparativa, *civil law* frente a *common law*, etc.); en definitiva, un compendio de leyes no universales y que no dependen de la conciencia sino de un agente externo, el Estado, con capacidad coercitiva (heterónimo).

Por tanto, la conclusión que *a priori* tomaría el autor en lo relativo al rótulo «derecho humanos» es la siguiente: «En el momento en que estemos tratando los derechos humanos, de modo no meramente formal, en términos de lo que pueda ser una cuestión de moral o de ética, habrá que decir que no los entendemos como derechos»<sup>21</sup>. Es decir, en principio habría que evitar ambigüedades cuando se hable de derechos humanos, llamándolos por lo que son: ética y moral.

---

<sup>19</sup> Bueno Martínez, 1996, p.338.

<sup>20</sup> Bueno Martínez, 1996, p.338.

<sup>21</sup> Bueno Martínez, 1996, p.339.

## II. De qué manera los derechos humanos tienen que ver con la ética o con la moral.

Sin embargo, esta sería la primera parte del análisis. Bueno rebasa las posibles posiciones en las que los derechos humanos no se relacionan con la ética ni la moral para analizar aquellas en las que sí sería posible esta relación; y lo hace partiendo de la siguiente suposición: que cuando hablamos de derecho y de ética o moral no lo hacemos como dos «esferas» o ámbitos dados al mismo nivel, como si una fuese alternativa de otra. En cambio, supone que las normas éticas y morales son tan positivas como las jurídicas, pero esta «positividad» se daría en un plano distinto<sup>22</sup>.

De este modo, Bueno plantea cómo podrían conjugarse las dos esferas (derecho y ética & moral) en planos distintos diciendo lo siguiente: «la ética & moral como un marco previamente o posteriormente dado -según el nivel histórico o social de referencia-, y el derecho como un sistema de normas a través de las cuales las mismas normas éticas & morales cobran efectividad positiva»<sup>23</sup>. Es decir, si las normas morales y éticas son efectivas *de facto* en una sociedad es porque hay normas jurídicas «inspiradas» (o, mejor, influenciadas por un marco cultural en que dichas normas morales y éticas imperan) en dichos principios y los aplican también *de iure*. El siguiente fragmento es claro al respecto:

El sistema moral (o ético) sólo sería operatorio a través de normas positivas capaces de resolver los conflictos. De algún modo ésta es la situación que aparece en el ejercicio del llamado uso alternativo del derecho: un sistema de criterios morales no ha de concebirse, por tanto, como un sistema sustitutivo del ordenamiento jurídico, sino como un marco dentro del cual el propio juicio positivo toma una orientación más bien que otra<sup>24</sup>.

De esta manera, ambas esferas quedarían conectadas y situados en planos diferentes: en un plano superior, abarcando a toda una sociedad más o menos definida (con su respectiva cultura<sup>25</sup>), se encontrarían las normas ético-morales impregnando todos los ámbitos de la vida de dicha sociedad (por ejemplo ideas como el valor de la vida y libertad humanas, que son compartidas por la inmensa mayoría de una sociedad dada en Europa occidental); y en un plano inferior, más próximo al poder legislativo (y, en general, al Estado que crea las leyes y las hace cumplir) de dicha sociedad dada, se encontrarían las normas del derecho positivo (jurídico) cuyos contenidos vendrían orientados por el marco de valores y principios del plano superior.

Es importante recordar en este punto que Gustavo Bueno es un filósofo materialista, y esto significa que la distinción que hemos hecho entre planos «superiores e inferiores» realmente haría referencia a dos planos «inferiores» (mundanos, relativos a la realidad material, y no metafísica) que se entremezclan en la vida real y cotidiana.

---

<sup>22</sup> Bueno Martínez, 1996, p.339.

<sup>23</sup> Bueno Martínez, 1996, p.339.

<sup>24</sup> Bueno Martínez, 1996, p.339.

<sup>25</sup> Damos un significado laxo al término «cultura», entendida aquí como compendio de usos, costumbres, tradiciones y, en general, la forma colectiva de vivir. Dentro del pensamiento de Bueno, correspondería a la idea de «cultura objetiva». Para conocer más sobre las diferentes modulaciones de la cultura en el pensamiento de Bueno remitimos a la lectura de *El mito de la cultura* (Bueno Martínez, 2016), y concretamente sobre la cultura objetiva, a la página 92 y siguientes.

Serviría de ejemplo para ilustrar esta distinción entre planos, por ejemplo, la Castilla del siglo XIII, donde el marco de normas ético-morales del «plano superior» vendría dado por el hecho de que la corona de Castilla era un reino cristiano, repleto de iglesias y órdenes mendicantes que, por medio de misas y demás ritos religiosos, inculcaban en la población un determinado compendio de principios ético-morales, definiendo así un marco general que, posteriormente, orientaría al rey Alfonso X (junto con el cuerpo de asesores que fuese pertinente) a la hora de redactar y promulgar Las Siete Partidas, por ejemplo con su Partida Séptima que trata de delitos (blasfemia, herejía, sodomía, etc.) directamente influenciados por el sistema de valores cristiano, constituyendo estas leyes positivas el «plano inferior». Nótese que ambos planos no sólo coexisten, sino que se complementan y se entretajan en la misma realidad, pero sus ámbitos de influencia (religioso y político, Papado e Imperio, etc.) son diferentes. A esa diferencia de ámbitos de influencia hacemos referencia cuando distinguimos en «planos» diferenciados.

Con esta distinción, Bueno dice haber tocado el fondo del asunto, dentro de esta segunda parte del análisis (recordemos, «de qué manera los derechos humanos tienen que ver con la ética o con la moral»<sup>26</sup>):

Hemos tocado con esto el fondo del asunto: ¿pueden efectivamente reducirse los derechos humanos a la condición de derechos positivos en su sentido jurídico, o son «derechos» en un sentido no jurídico («facultades», acaso «deberes positivos, éticos o morales»)? ¿Acaso los derechos humanos no son «ontológicamente» anteriores a su promulgación como derechos jurídicamente positivos?<sup>27</sup>.

Lo más importante a nuestro juicio de este fragmento, para conectarlo con el estudio de lo que ontológicamente son los derechos humanos y, por extensión, los derechos naturales, es la segunda pregunta que realiza. Ella da sentido al fragmento completo, pues sugiere que las normas ético-morales no solo son anteriores a la promulgación de las normas positivas (jurídicas), sino que, además, las normas ético-morales son también positivas, pero su positividad (como dijimos anteriormente) es diferente a la de las normas jurídicas que promulga la autoridad política. Esta positividad *sui generis* de las normas ético-morales serían anteriores en el tiempo, y orientarían a la autoridad política a la hora de promulgar sus normas jurídicas para organizar la sociedad política de acuerdo con esas normas ético-morales previas.

Esto lo podemos ver regresando al ejemplo de la Castilla del siglo XIII, que supone un marco ético-cristiano configurado por la autoridad «espiritual» del Papa de Roma proyectada mediante las iglesias, obispos y órdenes mendicantes que poblaban el territorio del reino e inculcaban sus valores tanto al rey (en cuanto su legitimidad procede de Dios, mediado por el Papa) como a sus súbditos. Las normas ético-morales, en este caso anteriores a la promulgación de las Siete Partidas, son positivas (*sui generis*) porque se encuentran dentro de las escrituras bíblicas, que son interpretadas según otras normas (las de la ortodoxia católica) e inculcadas por los sacerdotes. En la medida en que esos principios y valores fueron calando en la sociedad

---

<sup>26</sup> Bueno Martínez, 1996, p.339.

<sup>27</sup> Bueno Martínez, 1996, p.340.

a lo largo de los siglos (desde la formación del reino de Asturias, aunque viniese de antiguo, hasta la Castilla de Alfonso X), determinando lo que consideran correcto o incorrecto (entre otros casos), se podría decir que, en efecto, las leyes ético-morales que compartían los castellanos del siglo XIII eran positivas *a su manera* antes que Alfonso X decidiese redactar sus Siete Partidas, pues venían en origen de las normas de la autoridad eclesiástica. Como consecuencia, las Siete Partidas estarían *naturalmente* influenciadas por ese conjunto de normas ético-morales cristianas que ya era dominante en su contexto y afectaba de hecho a las relaciones sociales. El rey Alfonso solo tendría que haber puesto por escrito, en calidad de autoridad política (o «temporal»), lo que su pueblo sólo habría reconocido como correcto y aceptable.

Tras tocar el tema de fondo, Bueno empieza a hacer referencia directa al iusnaturalismo, como campo de la filosofía del derecho, al cual define como «concepción que defiende la efectividad de un derecho natural que no se reduce al derecho jurídicamente positivo»<sup>28</sup>, indicando además que el iusnaturalismo es la orientación que «más se distingue en la reivindicación del concepto de los derechos humanos como un derecho natural»<sup>29</sup>. Sin embargo, posteriormente Bueno indica que la concepción iusnaturalista de los derechos humanos adolece, desde un punto de vista teórico, de una gran oscuridad y confusión que tienen su raíz en la circunstancia de que las doctrinas iusnaturalistas están compuestas por dos grupos de tesis. Uno de los grupos sería de carácter metafísico, y otro de carácter crítico<sup>30</sup>.

Del grupo de tesis metafísicas dice lo siguiente:

Consideramos como tesis metafísicas, todas aquellas que se refieren, como la fuente de donde manan los derechos humanos, a la «supuesta» naturaleza humana como entidad (*quiddidad*) intemporal, creada por Dios (a veces los derechos naturales se concebirán como inmediatamente instituidos por Dios), aunque hay versiones diferentes, inspiradas en las ciencias naturales, que intentan reformular esa naturaleza como la misma supuesta estructura de las necesidades «primatológicas» subyacentes en el hombre, en cuyo ser o realidad habría que poner el fundamento del deber ser de los derechos fundamentales<sup>31</sup>.

Reconstruyendo en pocas palabras, las tesis metafísicas son aquellas que se refieren a una hipotética naturaleza humana intemporal como fuente de los derechos humanos; fuente que habría sido creada por Dios (según un fundamento religioso) o habría estado inspirada en las ciencias naturales (según un fundamento laico). Por tanto, este tipo de iusnaturalismo tendría un carácter positivo, en cuanto posee un contenido explícito como fundamento (sea Dios, las ciencias naturales, o cualquier otra). En cuanto al carácter metafísico, es donde Bueno realiza su crítica diciendo lo siguiente:

El carácter metafísico de esta concepción incluye, en el peor de los casos, no sólo la sustantificación de algo que sólo puede ser tratado como un proceso histórico (llamar «naturaleza humana» a la eventual estructura procesual determinista resultante de la causalidad histórica y

---

<sup>28</sup> Bueno Martínez, 1996, p.340.

<sup>29</sup> Bueno Martínez, 1996, p.340.

<sup>30</sup> Bueno Martínez, 1996, p.341.

<sup>31</sup> Bueno Martínez, 1996, p.341.

social parece un abuso de los términos) sino también a su nula capacidad explicativa, pues derivar los derechos humanos de una naturaleza humana definida en función de esos derechos es como explicar las virtudes soporíferas del opio por la *virtus dormitiva*. Además, el carácter metafísico del iusnaturalismo suele reflejarse en su tendencia a subrayar la *idealidad* de las normas «naturales» (idealidad, frente a la positividad de las normas jurídicas); esa idealidad o valor meramente ideal es precisamente una característica postulada *ad hoc*, que pasa a flotar en el cielo o en la conciencia pura<sup>32</sup>.

Como decíamos, en este fragmento encontramos la principal crítica de Bueno al iusnaturalismo, que es una crítica que se encauza a través de su modulación metafísica. Tampoco debería sorprender, teniendo en cuenta que Bueno es un autor materialista, por lo que su sistema implica explicar el mundo por medio de la interacción de los sujetos corpóreos individuales, dejando de lado las explicaciones idealistas, espiritualistas y, en definitiva, metafísicas. Por un lado, Bueno descarta la creación divina como fundamentación de los derechos humanos por el argumento filosófico de la contradicción entre sus atributos, así como la fundamentación en las ciencias naturales (la «naturaleza humana») por dotar de entidad propia sustantificadora (hipóstasis) gratuitamente a algo que, desde el materialismo, sólo puede ser comprendido como un proceso histórico (la evolución de la especie humana, que a su vez implica el desarrollo y evolución de etnias, sociedades o culturas lo suficientemente múltiples y diferentes como para darles artificialmente unicidad y usar dicha unicidad artificial como fundamento) que, además, no ayuda a explicar esa supuesta esencia humana natural precisamente por la multiplicidad y disparidad de la misma. Por último, Bueno califica la *idealidad* de las normas naturales de falacia *ad hoc*, lo que quiere decir que, desde el iusnaturalismo, se tiende a decir (confirmar) que dichas normas son ideales (lo mejor que cupiera imaginar desde cualquier punto de vista), pero dicha confirmación es una hipótesis no necesariamente confirmada, pues los derechos naturales son muchos, pueden variar en función de quien lo diga, del paso de las generaciones, de la cultura que lo diga, etc. En resumen, la mayor carga de Bueno contra el iusnaturalismo se vierte contra el grupo de tesis que tienen fundamentaciones metafísicas.

Del grupo de tesis críticas, sin embargo, dice lo siguiente:

Consideramos tesis críticas del iusnaturalismo a todas aquellas que van dirigidas a negar que los derechos humanos sólo puedan derivar, como tales derechos, de los ordenamientos jurídicos positivos ligados principalmente al Estado. El iusnaturalismo de los derechos humanos constituye, según esto, la crítica a la fundamentación que el positivismo jurídico pretende dar a estos derechos; pero es una crítica que, para el iusnaturalismo, es sólo un corolario que se deriva de su parte dogmática, metafísica<sup>33</sup>.

Reconstruyendo en pocas palabras, las tesis críticas iusnaturalistas son aquellas que niegan que los derechos humanos solo puedan proceder de ordenamiento jurídicos estatales (derecho positivo en sentido estricto). Este tipo de iusnaturalismo tendría así un carácter negativo (carente de un contenido explícito como fundamento), fruto de cuestionar que el derecho

---

<sup>32</sup> Bueno Martínez, 1996, p.341.

<sup>33</sup> Bueno Martínez, 1996, p.341.

positivo sea el único «legitimado para hablar» de los derechos humanos. Como comprobaremos a continuación, Bueno comparte la crítica de esta tesis iusnaturalista y la aprovecha para indicar, según él, dónde se encuentra el origen y fundamento real de los derechos naturales, que no será ni Dios, ni la «naturaleza humana» (hipóstasis), ni el derecho positivo en sentido estricto (estatal), sino un derecho positivo en sentido laxo (derecho cultural o histórico). Dice sobre las tesis críticas lo siguiente:

Ahora bien, nosotros compartimos con el iusnaturalismo su componente crítico respecto del positivismo jurídico, porque nos parece insostenible, por motivos teóricos (históricos y antropológicos), la pretensión de derivar los derechos humanos, en cuanto a su contenido y forma, del derecho positivo, en sentido estricto. Pero reconocer que están dados positivamente los derechos humanos, con anterioridad e independencia de los derechos positivos en el sentido kelseniano, no significa que haya que situar tales derechos en la naturaleza humana, espiritual o biológica, atribuyéndoles una validez ideal y no positiva. ¿Cómo podrían ser esos derechos «derechos naturales»? [...] Más exacto sería decir que los derechos humanos son derechos culturales o históricos, que derivan, y no uniformemente, no de una naturaleza «humana», sino muy diversamente de las culturas de los pueblos diferentes que, en conflictos incesantes, han alcanzado un cierto estadio de su desarrollo, aquel en el que ya podemos hablar de normas cristalizadas en instituciones o costumbres (mores), con «variables» de individuo. Las normas éticas & morales no serán normas ideales, sino positivas, aun cuando su positividad no sea jurídica<sup>34</sup>.

Como decíamos, Bueno acepta la crítica contra el derecho positivo en sentido estricto, considerando imposible que los derechos humanos solo puedan proceder de ordenamientos jurídicos estatales. Sin embargo, esto no implica que acepte la fundamentación metafísica, porque, de hecho, no lo hace. Lo que sí hace es encontrar una tercera vía: los derechos naturales, ni proceden del derecho positivo en sentido estricto (postura positivista), ni proceden de una naturaleza humana originaria (postura iusnaturalista metafísica); proceden de una construcción histórica y cultural que se habría ido desarrollando con el paso de los siglos en sociedades y pueblos diferentes, hasta cristalizar en determinadas instituciones, usos y costumbres (pudiendo variar sensiblemente entre individuos o grupos de individuos de dichas sociedades) que se podría decir que constituían derecho positivo (pues habría unas normas operando *de facto* y condicionando la acción de los sujetos), pero no en sentido estricto (pues no serían leyes promulgadas por la autoridad estatal), sino, más bien, en un sentido más genérico o laxo. Por ejemplo, estaríamos hablando de las normas propias de una o varias confesionalidades que coexisten en un ámbito organizado por un mismo Estado.

Un ejemplo que ayudaría a ilustrar este caso sería el del Alto Imperio romano (desde el 27 a.C hasta el 284 d.C)<sup>35</sup>, periodo en el que nacieron y se desarrollaron las diferentes sectas cristianas a lo largo de la cuenca del Mediterráneo<sup>36</sup>, coexistiendo con tantos otros cultos paganos de la época (el panteón romano, dioses egipcios, El-Gabal, etc.), todos con sus propios códigos de conducta. Esta multiplicidad entre los diferentes códigos de conducta, o interpretaciones sobre

---

<sup>34</sup> Bueno Martínez, 1996, p.341 y 342.

<sup>35</sup> Asimov, 2021

<sup>36</sup> Orlandis, 2014.

el fenómeno religioso, tendería a crear diferencias conflictivas en el seno de la Iglesia (siguiendo con el ejemplo cristiano), como el conflicto que hubo entre el Arrianismo y el Catolicismo en el seno del Imperio. ¿Cómo se resolvió dicho conflicto? Mediante la intervención del Estado. Concluye Bueno con el siguiente fragmento:

Sobre estas normas positivas, éticas o morales, suponemos que se apoyan muchos de los contenidos de los llamados derechos humanos. Y si los derechos (jurídicos) humanos no son redundantes de esos «derechos naturales» previos, es porque las normas éticas y las morales están en conflicto o pueden estarlo entre sí, y porque los derechos jurídicos pretenden, en este contexto, resolver esos conflictos optando por una determinada moral entre otras. Las normas morales, aunque no sean escritas, implican, desde luego, sanciones sociales, incluso rituales; constituyen protoderechos (en el sentido kelseniano), puesto que efectivamente una sociedad preestatal no puede poner ya en presencia de un sistema social en el cual un individuo (perteneciente a un grupo dado: familia, clan, sociedad secreta) puede ser argumento de una variable normativa, cuya aplicación a cada caso implicará «juicios procesales» (ordalías, por ejemplo), en los cuales no falten salvaguardas para los errores (calumnias, por ejemplo, sobrevenidas al individuo)<sup>37</sup>.

Lo que Bueno explica en este fragmento es la resolución del conflicto entre normas éticas y morales que conviven dentro de un mismo espacio (una misma sociedad) organizado por un único Estado. Los derechos naturales actuales encuentran sus primeros ecos en dichas normas que todavía no se habían convertido en la hegemonía moral dominante; para que llegara ese estadio (la homogeneización de la moral) se necesitó la intervención de la autoridad política<sup>38</sup> para resolver los conflictos entre morales, tomando partido por alguna para convertirla en la dominante, y poner fin, así, a los conflictos.

Siguiendo con el ejemplo del cristianismo y el Imperio romano, habría que decir que el cristianismo no era homogéneo todavía en el siglo III: existían diferencias doctrinales en el seno de la Iglesia, encontrando la mayor de ellas en el Arrianismo, y como es bien sabido, las diferencias doctrinales cristianas se traducen en conductas morales diferentes<sup>39</sup>. Al emperador Constantino I no le interesaba una fe dividida porque estaba enterrando el régimen de la Tetrarquía, un gobierno conservador de cuatro emperadores que trató de asociarse con los dioses tradicionales de Roma, para erigir una nueva dinastía con un poder único. Vincular la idea del Dios único con el emperador único era fundamental para construir una legitimidad<sup>40</sup>. Por este motivo, Constantino convoca el primer concilio ecuménico universal en la ciudad de Nicea, en el año 325. Este cónclave de todos los obispos establecerá las bases de la ortodoxia cristiana y rechazará la doctrina del arrianismo. El Concilio de Nicea establece la divinidad de Jesús y su relación con Dios Padre con el término griego *homoousios*, que significa «consustancial» o «de la misma esencia». Es decir, Cristo no habría sido «creado», como defendía el arrianismo con el término *homoios* («semejante, pero no igual»), sino «engendrado» e igual (*homoousios*)<sup>41</sup>. De esta diferencia doctrinal, sobre la que, por

<sup>37</sup> Bueno Martínez, 1996, p.342.

<sup>38</sup> Se está usando el término Estado como sinónimo de autoridad política. Es decir, tomamos un concepto poco restrictivo de Estado. Así hablamos del Imperio romano como Estado.

<sup>39</sup> Es la tesis, entre otros autores, de Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

<sup>40</sup> Castellanos, 2021.

<sup>41</sup> Orlandis, 2014, p.49.

intervención de la autoridad política, se terminará imponiendo la católica ortodoxa, se deriva la «santidad» o el valor que los individuos de países de cultura cristiana atribuyen al propio cuerpo (en comparación con sociedades procedentes de otra moral, como la musulmana), pues Dios, al hacerse hombre, dignifica a toda la especie humana.

Resumiendo, de esta forma el Estado o autoridad política (Constantino I) pone fin a un conflicto entre doctrinas morales (el cristianismo católico contra el arriano) tomando partido por uno (el catolicismo) convirtiéndolo en derechos naturales, que según la tesis de Bueno, sería un derecho positivo en sentido laxo (Concilio de Nicea); pudiendo incluso ocurrir, corriendo el tiempo, que el Estado termine incorporando esos derechos naturales (derecho positivo laxo) a su ordenamiento jurídico (derecho positivo estricto), como terminaría haciendo el Imperio romano, con Teodosio I, 55 años después del Concilio de Nicea, al convertir la religión cristiana en la religión oficial del Imperio (incorporando, por tanto, toda la normativa moral cristiana a la imperial, y con ello, cambiando por completo la faz ético-moral del continente europeo a lo largo de 1000 años). En un contexto más actual, lo mismo podría decirse de cómo algunos estados-nación han integrado en el cuerpo constitucional de sus leyes fundamentales el contenido de tratados internacionales relativos a los derechos humanos, como la constitución española de 1978:

Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España<sup>42</sup>.

Para terminar, y en sentido general, podemos concluir diciendo que el derecho positivo presupone el derecho natural; que éste suele venir determinado por normas éticas y morales, que ya ejercen *de facto* un carácter rector en el ordenamiento de una sociedad.

### III. *La discusión en torno a los derechos humanos implica una doctrina de las relaciones entre la ética, la moral y el derecho.*

En la última parte de la crítica de Bueno al iusnaturalismo que vamos tratar en este trabajo tiene que ver, dentro del debate en torno a los derechos humanos, con la doctrina de las relaciones entre la ética, la moral y el derecho propuesta por el autor.

El tema del debate en torno a los derechos humanos tiene por objeto la cuestión de «si los derechos humanos han de considerarse desde una perspectiva estrictamente jurídica o bien desde una perspectiva previa, o por lo menos no reducible a la esfera estrictamente jurídica»<sup>43</sup>. Por tanto, dicha cuestión requiere una respuesta (propuesta) que ponga en (un) orden las relaciones entre ética, moral y derecho estricto.

De este modo, con ánimo de aportar una propuesta filosófica a esta cuestión, Bueno parte de la siguiente hipótesis:

---

<sup>42</sup> Constitución española, 1978, Título I, *De los derechos y deberes fundamentales*, art.10.2.

<sup>43</sup> Bueno Martínez, 1996, p.342.

Partimos de la hipótesis general según la cual las normas jurídicas (los derechos en sentido estricto) presuponen las normas éticas y morales, pero casi a la manera como el metalenguaje presupone el lenguaje objeto. Por este motivo, en general, las normas jurídicas, así como las morales y las éticas, tienen una amplia materia común<sup>44</sup>.

La hipótesis, en esencia, es el punto central estudiado en el apartado anterior, donde se estudiaba en qué medida sí tenían que ver ética, moral y derecho positivo (jurídico). Para Bueno, las normas éticas y morales son anteriores (son las primeras en aparecer), y el derecho jurídico se construye posteriormente aglutinando buena parte de los contenidos ético-morales que preceden la creación de dicha norma jurídica; normas ético-morales que, recordemos, ya tenían aplicación *de facto* en la sociedad (lo que se ha llamado derecho positivo en sentido no estricto o laxo). Por eso el autor emplea el ejemplo del metalenguaje, el lenguaje técnico para hablar de la propia lengua (sea o no del mismo idioma) o describirla.

Para entender la importancia y papel que Bueno atribuye a la creación de la norma jurídica primero necesitamos explicar qué regulan las normas que la preceden, porque hasta ahora se ha estado usando la expresión «norma ético-moral» (y similares) sin distinguir entre la norma ética y la moral. Por esta razón, necesitamos tener en cuenta qué campos regulan cada tipo de norma según Bueno.

- Normas éticas: «regulan [...] las operaciones de las personas individuales en tanto forman parte de una totalidad social concebida como clase distributiva<sup>45</sup>»<sup>46</sup>.
- Normas morales: «regulan las operaciones de esas mismas personas individuales, pero en tanto forman parte de totalidades atributivas<sup>47</sup>»<sup>48</sup>.

Las normas éticas tienen que ser entendidas como «la conservación y elevación del individuo en su condición de sujeto corpóreo “distributivo”»<sup>49</sup>, constituyendo la fortaleza, la firmeza y la generosidad las principales virtudes éticas, y el asesinato el mal ético por excelencia. Así, el criterio para definir a las normas éticas lo aporta la universalidad distributiva del cuerpo humano y el deber de preservarlo (el propio y el ajeno). No sería, pues, una reflexión y conclusión individual sobre principios y valores que regulan de alguna forma las relaciones

---

<sup>44</sup> Bueno Martínez, 1996, p.342.

<sup>45</sup> «Las totalidades distributivas [...] son aquellas cuyas partes se muestran independientes las unas de las otras en el momento de su participación en el todo, es decir, con independencia de las relaciones o conexiones a las demás partes. [...] Un todo distributivo (o potencial) es una multiplicidad de partes cada una de las cuales reproduce, independientemente de las demás, las características del todo, lo que permite decir que el todo se distribuye en cada una de las partes». Teoría de los todos y las partes. García Sierra, 2021.

<sup>46</sup> Bueno Martínez, 1996, p.343.

<sup>47</sup> «Las totalidades atributivas (T) son aquellas en las cuales sus partes mantienen sus relaciones o conexiones con el todo no directamente o inmediatamente, sino mediatamente, a través de las partes. [...] Las partes de un todo atributivo son principalmente las partes integrantes. [...] Las partes de un todo atributivo están referidas las unas a las otras, ya sea simultáneamente, ya sea sucesivamente (las conexiones atributivas no implican inseparabilidad o indestructibilidad). Un todo atributivo es una multiplicidad de partes (en alguna medida corpóreas, a efectos de poder ser manipuladas por el sujeto operatorio) que se vinculan las unas a las otras según relaciones, acciones o interacciones que delimitan esa multiplicidad como un dintorno separado por un contorno del entorno fijo o variable». Teoría de los todos y las partes. García Sierra, 2021.

<sup>48</sup> Bueno Martínez, 1996, p.343.

<sup>49</sup> Bueno Martínez, 1995.

humanas (es decir, su concepto de ética no es relativista). Bueno define las normas éticas como «normas que regulan la vida corpórea de los individuos a partir de un cierto estadio histórico y social determinado»<sup>50</sup>; porque dichas normas se siguen (en tanto que son éticas) porque son consideradas buenas para la vida individual del ser humano (entendido no solo como sujeto pensante-reflexivo, sino toda su corporeidad). Por este motivo, dice el autor que «la obligatoriedad de las normas éticas no puede proceder de una instancia “formal”, sino de la materia misma de la vida individual, en tanto que en su entorno hay otras vidas individuales»<sup>51</sup>.

Por otro lado, mientras las normas éticas tienen un carácter individual, las normas morales son comunitarias y llegan al individuo «desde fuera» de sí mismo, pues es el grupo al que pertenece quien se las transmite. Bueno define las normas morales como comportamientos<sup>52</sup> que constituyen el contenido programático de grupos de individuos (familias, clanes, tribus, etc.), y cuyo cumplimiento asegura el modo de existencia de dicho grupo<sup>53</sup>. En relación con el concepto de totalidad atributiva (Teoría de los todos y las partes), entendemos que el grupo de referencia donde impere una norma moral será una totalidad atributiva porque, en este caso, las partes (individuos integrantes) mantendrán su relación con el todo (familia, clan, tribu, etc.) por medio de relaciones, acciones o interacciones personales (participación en ritos religiosos, eventos tradicionales, etc.), y fruto de dichas relaciones y usos se genera una conducta normativa (como deber) para con esos miembros de la comunidad.

De esto se concluye que las normas éticas y las normas morales, ni son idénticas, ni pueden ser medidas y valoradas con un criterio estrictamente compartido. Las normas éticas y morales comportan conductas y costumbres, respectivamente, que no siempre son compatibles, y si adicionalmente consideramos grupos heterogéneos con sus propias costumbres (normas morales) coexistiendo en un determinado ámbito social, descubriremos de igual modo que tampoco tienen por qué ser compatibles distintas morales yuxtapuestas. Así, encontramos 3 tipos de relaciones entre normas éticas y morales que pueden llegar a ocasionar conflictos:

1. Normas éticas vs normas éticas.
2. Normas éticas vs normas morales.
3. Normas morales vs normas morales.

De esta diferencia entre ambos tipos de normas surge la necesidad de crear la norma jurídica, en la medida en que las éticas y las morales se encuentran en conflicto y requieren de la intervención del Estado para resolverlo, optando por alguna de ellas. Por tanto, la creación de la norma jurídica no debería considerarse simplemente una «reexposición reflexiva de normas prejurídicas o praeterjurídicas»<sup>54</sup>, sino más bien una deliberación y selección, por parte de la autoridad política, de una de las normas éticas o morales en conflicto en un momento determinado de su desarrollo. Así lo expresa Bueno diciendo lo siguiente:

---

<sup>50</sup> Bueno Martínez, 1996, p.343.

<sup>51</sup> Bueno Martínez, 1996, p.343.

<sup>52</sup> Bueno emplea la palabra *mores*, que en latín significa «comportamiento». Emplearemos siempre la traducción con ánimo de hacer el texto más inteligible.

<sup>53</sup> Bueno Martínez, 1996, p.342.

<sup>54</sup> Bueno Martínez, 1996, p.342.

Es en este punto en donde pondríamos la función más característica de las normas jurídicas, prácticamente ligadas a la constitución del Estado, como una sistematización [...] de las normas éticas y morales, orientada a resolver las contradicciones, a llenar las lagunas y a coordinar las normas yuxtapuestas. [...] Es en este proceso de sistematización en donde los deberes éticos o morales, en general, cobrarán la forma de derechos positivos garantizados por el Estado. [...] La ética y la moral son la materia sobre la que se basa la política y el derecho<sup>55</sup>.

Así las cosas, y como hemos estado comentando en las últimas páginas, es en el Estado donde recae la responsabilidad de acabar con los diferentes conflictos entre normas éticas y morales para dar cierta sistematicidad a la sociedad política. El Estado debe velar en todo momento porque las normas jurídicas creadas para dotar de sistematicidad global a la sociedad que administra se ajusten a las normas éticas o morales que la preceden y sirven de referencia, pues, de lo contrario, se llegaría a producir un divorcio entre el Estado (el aparato administrativo y los individuos que la componen) y la sociedad administrada, que terminaría derrumbando el sistema<sup>56</sup>. Podría servir de ejemplo de divorcio la sublevación de la mayoría del pueblo español frente a la monarquía «revolucionaria» que representaba José I Bonaparte: las costumbres del pueblo no coincidieron con la moral que traían los franceses (ilustrados, republicanos, etc.). Por el otro lado, pondríamos como ejemplo de adecuación del Estado respecto al pueblo gobernado, en el contexto del reino visigodo de Toledo, la elaboración del Código de Leovigildo (para eliminar las distinciones jurídicas entre hispanogodos e hispanorromanos) y, sobre todo, la conversión de Recaredo al catolicismo (para adaptar la religión del Estado, hasta entonces el cristianismo arriano, a la confesión del pueblo administrado, cristianismo católico)<sup>57</sup>.

Con este esquema general de las relaciones entre derecho, moral y ética concluye la interpretación de textos de Gustavo Bueno relativos a su crítica del iusnaturalismo. A continuación realizaremos una breve reconstrucción de todo lo interpretado, a modo de síntesis del primer bloque.

### **4.3. Crítica al Iusnaturalismo: Reconstrucción**

Bueno aplica en estos textos el principio de *Symploké*, cuyo significado en el materialismo filosófico sería que «las cosas no están ni todas relacionadas con todas, ni ninguna con ninguna, sino algunas con otras, unas están relacionadas con otras y desconectadas con otras»<sup>58</sup>. Simplificando: ni todo está relacionado con todo, ni nada está relacionado con nada. Por tanto, el ejercicio que hace Bueno en el fragmento del texto comentado, sobre *Los «derechos*

---

<sup>55</sup> Bueno Martínez, 1996, p.343 y 344.

<sup>56</sup> Bueno Martínez, 1996, p.344.

<sup>57</sup> En torno al siglo VI d.C. el reino visigodo de Hispania no estaba todavía consolidado. Su plena unificación debía descansar en tres pilares: primero, la unificación social que hiciera desaparecer la distinción jurídica entre hispanogodos (el Estado) e hispanorromanos (la sociedad administrada); segundo, la unificación religiosa que hiciera desaparecer la distinción moral entre arrianos (hispanogodos) y católicos (hispanorromanos); y tercero, la unificación territorial, pues quedaban regiones de la península ibérica al margen del poder godo. Esparza Torres (2021).

<sup>58</sup> Bueno Martínez, 2010.

*humanos*», es precisamente ver en qué aspectos no están relacionados la ética, la moral y el derecho jurídico, y en qué otros aspectos sí lo están.

En primer lugar, Bueno expone *desde qué posiciones los derechos humanos no estarían relacionados con la ética y la moral*. Para ello, por medio de un estudio ontológico, separa el campo del derecho (jurídico) de los campos propios de la ética y la moral, y, en función de la perspectiva que se tome para analizar la cuestión (derecho por un lado, ética y moral por otro), se llegará a dos conclusiones diferentes:

- a) Conclusión kantiana: la ética y la moral son principios que el individuo tiene en su conciencia, *a priori* no están relacionados con el mundo material (son trascendentales) y son compartidos por todos los seres humanos.
- b) Conclusión positivista: el derecho jurídico no tiene por qué estar inspirado en principios ético-morales (esclavitud), está relacionado con el mundo material (*corpus legal*), depende del Estado y sus leyes no son universales.

Por tanto, volviendo a la pregunta inicial ¿desde qué posición los derechos humanos no estarían relacionados con la ética y la moral? Desde una perspectiva de moral o de ética, pues los derechos humanos no serían entendidos como «derechos», sino sólo ética y moral.

En segundo lugar, siguiendo con el principio de *Symploké*, Bueno expone *desde qué posiciones los derechos humanos sí estarían relacionados con la ética y la moral*, y lo hace partiendo de la suposición de que tanto derecho y ética & moral son normas positivas (ambas regulan la sociedad) pero en planos distintos:

1. Plano superior: contiene las normas ético-morales que impregnan todos los ámbitos de la sociedad.
2. Plano inferior: contiene las normas jurídicas, cuyos contenidos están condicionados por el marco superior.

Con esta distinción de planos se alcanza la cuestión de fondo: puede que los derechos humanos no sean exclusivamente derechos jurídicos y sigan siendo derechos; y puede que los derechos humanos sean ontológicamente anteriores a su promulgación como derechos jurídicos.

De estas dos posibilidades surge la tesis de Bueno sobre los derechos humanos: los derechos humanos, como normas ético-morales con capacidad rectora *de facto* de la vida social, preceden al derecho positivo (jurídico); y como tuvieron esa capacidad rectora, fueron también derecho positivo (no en sentido estricto, sino laxo).

Al desarrollar esta idea comparte las tesis críticas del iusnaturalismo, pues niega que los derechos humanos solo puedan proceder de ordenamientos jurídicos estatales (positivismo), y señala que el origen y fundamento de los derechos naturales se encuentra en una construcción histórica y cultural, desarrollada con el paso de los siglos en una sociedad dada, hasta cristalizar en instituciones, usos y costumbres con carácter rector pero sin ser normas jurídicas; concepto que hemos denominado «derecho positivo en sentido laxo».

Finalmente, la propuesta de Bueno consiste en que los derechos humanos (como derecho positivo en sentido laxo) se convirtió en derecho jurídico (derecho positivo en sentido estricto) cuando el Estado intervino para resolver los conflictos entre normas ético-morales coexistentes dentro de su ámbito de control, seleccionando una para convertirla en norma jurídica, haciéndola, a la larga, la moral dominante. Para Bueno, desde esta posición los derechos humanos sí estarían relacionados con la ética y la moral.

En tercer y último lugar, tras haber delimitado sus relaciones mediante el principio de *Symploké*, Bueno propone una *doctrina de las relaciones entre la ética, la moral y el derecho*. Su punto de partida es la hipótesis de que las normas jurídicas presuponen las normas éticas y morales, lo que ocasiona que los tres tipos de normas (éticas, morales y jurídicas) tengan una materia común.

Para desarrollar su doctrina, estudia las diferencias entre las normas éticas y las morales. Mientras las normas éticas persiguen la conservación y elevación del individuo-corpóreo (propio y ajeno), las normas morales llegan al individuo desde otros miembros de su comunidad (son comunitarias) por medio de acciones cotidianas y constituyendo una conducta normativa de vivir que tiende a perpetuarse en el grupo.

Como las diferencias entre las normas éticas y morales (y sus posibles combinaciones) son insoslayables, generan conflictos y no pueden ser medidas o valoradas con criterios compartidos, en un momento de su desarrollo el Estado decide intervenir para seleccionar principios y valores ético-morales, convertirlos en normas jurídicas con un espíritu sistematizador y así poner fin a los conflictos entre normas prejurídicas. Si el Estado no velase por el ajuste entre la norma jurídica y la prejurídica, correría el riesgo de producir un divorcio entre el Estado y la sociedad administrada que pondría en peligro el sistema.

Y del mismo modo que la etapa final de la doctrina del filósofo riojano sobre los derechos naturales está marcada por la aparición e intervención del Estado para crear la norma jurídica (el derecho en sentido estricto), nosotros cerramos el primer capítulo del trabajo, sobre el iusnaturalismo, para dejar paso al segundo, que es, precisamente, el Derecho en la teoría del Estado de Gustavo Bueno.

## 5. Derecho y Teoría del Estado

Este capítulo que aquí empezamos es, a priori, el que más nos pueda alejar del campo de estudio que hemos delimitado para este trabajo, esto es, el Derecho. No obstante, estimamos que es un apartado del escrito necesario, pues el Estado es elemento que convierte los derechos naturales en derecho positivo, y que, al menos desde el punto de vista de la mayoría, sin Estado no hay Derecho propiamente dicho. Por tanto, aunque la política no sea nuestro objeto de estudio, entendemos que está indisolublemente unida (o, como diría Bueno, «entretejida») con el factor jurídico, y por eso le vamos a dedicar el segundo bloque de nuestro trabajo.

Antes de empezar con la selección, hagamos un esbozo conceptual del Estado y su relación con el Derecho. El profesor Ribas Alba apunta en *Origen del Estado en Roma* que el «Derecho, como ordenamiento, es la forma de cualquier grupo social que tenga una estructura estable y propia de identidad en la conciencia de sus integrantes»<sup>59</sup>, entendiéndolo por «estable» que el vaya más allá de reuniones esporádicas; para este autor, cualquier grupo con esos requisitos mínimos termina desarrollando necesariamente una normatividad que ya sería de naturaleza jurídica. Y claro, cuando hablamos de un grupo de personas estable, con cierta identidad colectiva y con un corpus normativo elemental, aparece la pregunta de si dicho grupo ya podría ser, propiamente hablando, un Estado

Esta cuestión suele suscitar una polémica que nosotros vamos a obviar (por ejemplo ¿cabe hablar de «Estado» antes de Maquiavelo?) para arrojar únicamente unas ideas generales sobre el concepto de Estado a modo de introducción. Desde una perspectiva jurídico-política, el Estado es un cuerpo político asociado directamente a la idea de poder, y donde el concepto «poder» entraña una lucha, dando como resultado que «la política sea el poder, la lucha por el mismo y cómo se hace uso de él»<sup>60</sup>. Así, en un sentido genérico, podríamos decir que «el Estado no es otra cosa que la organización social específicamente encargada de las funciones políticas»<sup>61</sup>. ¿Qué tipo de sociedades no tendrían, pues, un Estado? Aquellas que consideraríamos «primitivas», identificándolas, por ejemplo, en las sociedades con una economía de cazadores-recolectores. Esta es, en principio, la idea básica que debemos tener sobre el Estado.

### 5.1. Teoría del Estado: Selección de textos

En este capítulo, relativo a la teoría del Estado de Gustavo Bueno, usaremos únicamente un texto como guía: *Principios de una teoría filosófico política materialista*, sin perjuicio de lecturas paralelas para dar sentido a lo que el texto de referencia expone. Concretamente, nos centraremos en el segundo capítulo, titulado *Los primeros principios de la teoría política materialista*.

---

<sup>59</sup> Ribas Alba, 2018, p.28.

<sup>60</sup> Martínez Sospedra y Uribe Otalora, 2018, p.13.

<sup>61</sup> Martínez Sospedra y Uribe Otalora, 2018, p.13.

El texto que vamos a tener en cuenta se subdivide en los seis apartados siguientes:

- I. Hombre y Mundo.
- II. Individuo y Sociedad.
- III. Sociedad, Cultura, Historia.
- IV. Fines, Proyectos, Planes y Programas.
- V. Sociedad Política y Sociedad Civil.
- VI. La propiedad privada y el Estado.

Por último, en el texto seleccionado se hace referencia al pensamiento de otros autores, así como a otros campos de estudio ajenos al ámbito jurídico-político. Nosotros estudiaremos sólo lo relativo éste último para evitar digresiones y ceñirnos a la extensión del trabajo. Como es un capítulo más largo, procuraremos comentar lo esencial de cada apartado estudiado.

## 5.2. Teoría del Estado: Interpretación de fragmentos

### I. *Hombre y Mundo.*

Inicia el filósofo riojano su escrito sobre los primeros principios de la teoría filosófico política materialista con un examen sobre las ideas de Hombre y Mundo, así como sus relaciones. Según él, con un análisis de los programas y planes políticos de las distintos Estados de nuestro presente podemos comprobar cómo, no sólo las ideas de Hombre y Mundo se encuentran presentes en nuestra contemporaneidad, sino que, además, las diferencias entre dichos planes y programas de sociedades diversas se deben precisamente a diferentes concepciones de Hombre y Mundo, y sus relaciones<sup>62</sup>. Por ejemplo, los planes de una sociedad filosóficamente confuciana como la china, donde hay un profundo sentido del lugar y papel que ocupa el individuo dentro de la estructura social, no van a ser iguales que los de la sociedad estadounidense, filosóficamente liberal y construida al abrigo del «sueño americano». Para Bueno, el esquema de estudio en este ámbito es el siguiente: «lo que para la Teología política es el par de ideas Hombre/Dios, para la filosofía política es el par de ideas Hombre/Mundo»<sup>63</sup>.

Ahora bien, en el sistema de Bueno (el materialismo filosófico) este esquema que enlaza al Hombre con el Mundo como dualismo es sustituido por su doctrina del espacio antropológico:

La doctrina del dualismo del Hombre y el Mundo se sustituye, en el materialismo filosófico, por la doctrina del espacio antropológico, que se organiza según tres ejes: el eje circular, el eje radial y el eje angular. Desde el punto de vista político el hombre habrá de ser considerado ante todo en el eje circular. [...] Pero los contenidos incluidos en los ejes radial y angular no son en modo alguno homogéneos, ni susceptibles de ser pensados mediante categorías armonistas. [...] Desde el punto de vista político la concepción dialéctica y no armonista de la Naturaleza tiene un alcance de radio muy amplio, a la hora de formular programas y planes políticas «seculares»; así como también la consideración de los contenidos que se engloban en el llamado eje angular, cuya

---

<sup>62</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>63</sup> Bueno Martínez, 1995.

significación política puede deducirse de la importancia medible en términos de las inversiones económicas [...]»<sup>64</sup>.

Antes de adentrarnos en la explicación de la doctrina de los tres ejes, es importante comentar la concepción general del Hombre con el Mundo que podemos extraer de este fragmento. Cuando Bueno habla de «categorías armonistas» hace referencia a una forma de entender el mundo como un «todo armónico», donde las distintas sociedades pueden convivir en paz sin relaciones de poder que perturben esta convivencia que llamaremos «pacífica». Como materialista, Bueno cree, como Marx, que la evolución de la historia humana viene marcada por la dialéctica, y lleva este concepto a su teoría política, donde impera la dialéctica de estados y de imperios: no hay armonía pacífica posible, sólo relaciones de poder de unos sobre otros (como un juego de suma cero). El ejemplo que expone en este texto es el de la biocenosis: «poblaciones de especies diversas en una “armonía” más o menos estable, pero que implica la “explotación” y aún la muerte de los organismos que sean necesarios para la subsistencia de otros organismo heterótrofos»<sup>65</sup>. Esta sería, a grandes rasgos, la visión de Bueno sobre el Hombre en su Mundo, pero, como hemos dicho antes, este dualismo se sustituye en su obra por la doctrina del espacio antropológico, que veremos a continuación.

La doctrina del espacio antropológico está constituida por tres ejes, y el contenido de estos ejes, a su vez, constituyen la forma de las «capas del cuerpo político», la teoría de Bueno sobre el modelo canónico genérico de una sociedad política. Explicaremos lo más esencial de cada eje, así como la capa a la que se adscribe su contenido, de manera que, junto con el cuadro final, pueda entenderse lo fundamental de la doctrina del espacio antropológico.

A. Eje circular (capa conjuntiva): desde este eje, toda sociedad natural sería entendida como una unidad de diversos agrupamientos de sujetos (hombres, mujeres, enfermos, etc.), donde cada grupo tiene unos patrones de conducta diferenciados adquiridos por aprendizaje (esto no excluye la tenencia de patrones universales). Dicha sociedad, como totalidad, no puede «autodirigirse»; la organización de la sociedad la realiza una parte de la misma sobre las demás (como hacen los *partidos* políticos), siempre y cuando su actividad planificadora y programadora, en su papel de estabilización de la sociedad, tenga éxito al representarse a la totalidad de la sociedad. En tanto que capa conjuntiva, constituye la «patria» (tierra de los antepasados), el espacio de convivencia política en el que se establecen las relaciones históricas entre los ciudadanos y sus antepasados. Define el territorio en el que rigen las leyes. Por esta razón, los poderes de la capa conjuntiva son los tres poderes del Estado (poder ejecutivo, para hacer cumplir las leyes; poder legislativo, para hacer las leyes; poder judicial, para sancionar el incumplimiento de las leyes).

B. Eje radial (capa basal): una sociedad natural se ubica en un entorno «natural» (territorio con bosques, ríos, etc.) que está formado por materiales utilizables (alimentos, minerales, vegetales, etc.). Estos materiales deben poder ser transformables en objetivos de producción. Por esta razón, los poderes de la capa basal están relacionados con el trabajo, los individuos que lo

---

<sup>64</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>65</sup> Bueno Martínez, 1995.

desempeñan así como con los recursos que se emplean (poder gestor, respecto a las fuerzas de trabajo; poder planificador, respecto a la producción global y elaboración de proyectos; poder redistribuidor, respecto a los impuestos y exacciones).

C. Eje angular (capa cortical): toda sociedad natural está rodeada por otros sujetos que no forman parte del grupo de referencia. En lo relativo a la capa cortical, define el espacio amurallado que delimita la soberanía de un Estado frente a otros estados. Por este motivo, esta capa aglutina todos los poderes mediante los cuales un Estado se relaciona con los que le rodean (poder militar; poder federativo, como relaciones normativas con otras sociedades; poder diplomático)<sup>66</sup>.

Ramas / Capas del poder	Conjuntiva	Basal	Cortical
Operativo	Poder ejecutivo	Poder gestor	Poder militar
Estructurativo	Poder legislativo	Poder planificador	Poder federativo
Determinativo	Poder judicial	Pod. redistribuidor	Poder diplomático

Fuente: fgbueno.es

Como podemos ver, la teoría del espacio antropológico nos permite comprender la relación del Hombre con el Mundo en la teoría de Bueno, que está mediada por el importante papel del Estado y la teoría de las capas del cuerpo político. Las capas más relacionadas con el Derecho serían principalmente la conjuntiva —por medio de las ramas estructurativa y determinativa— y la capa cortical —también por medio de las ramas estructurativa y determinativa (derecho internacional público y privado)—.

## II. *Individuo y Sociedad.*

En este apartado, el filósofo riojano hace primero una distinción entre las ideologías individualistas (que «tenderían a entender la política como un conjunto de estrategias orientadas a defender la naturaleza del individuo»<sup>67</sup>) y las socialistas o colectivistas (que adaptan la perspectiva de que «el individuo es una abstracción y lo concreto no es el individuo sino el grupo social o la sociedad»<sup>68</sup>, siendo el «nosotros» en vez del «yo» el principio de todo planteamiento político colectivista) para acabar por hacer una crítica a esta oposición dualista de términos:

La oposición dualista entre estos términos (Individuo y Sociedad) [...] habrá que declararla ideológica y artificiosa, puesto que no hay individuos sin sociedad, pero tampoco hay sociedad sin individuos. [...] El individuo lo es siempre, por tanto, en función de una clase determinada:

<sup>66</sup> Alarcón Díaz, 2022, pp.16-36.

<sup>67</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>68</sup> Bueno Martínez, 1995.

una célula es un individuo que repite una estructura constitutiva de la clase de las células; pero el organismo, como conjunto de células, es un individuo respecto de la clase de los organismos de su especie, por ejemplo, de la especie humana [...]»<sup>69</sup>.

De este fragmento extraemos que Bueno no entiende el Estado ni como (exclusivamente) un guardián para el individuo (individualismo) ni tampoco (exclusivamente) como un cuerpo colectivo donde el individuo (como abstracción) pueda ser prescindible en beneficio del grupo. La persona humana no es, en el materialismo filosófico, «ningún espíritu puro o ninguna conciencia sustantiva»<sup>70</sup>, sino «un sujeto corpóreo que, en el proceso histórico, se convierte, por institución histórica, en sujeto de derechos y de deberes, en cuanto sujeto racional»<sup>71</sup>. Por tanto, como el hombre (como sujeto) no es ni el (exclusivo) objeto de protección del Estado ni una entidad abstracta subordinable en todo caso al colectivo, la propuesta de Bueno se asemeja a la de la relación necesaria entre la célula y el organismo. El organismo (Estado) requiere de la célula (sujeto) para existir como cuerpo colectivo, y la célula también requiere de un organismo en el que desempeñar un papel (y que le reconozca sujeto de derechos y deberes).

Otro ejemplo que nos podría servir es el de la centuria de las legiones romanas. Una centuria (unidad básica de infantería en el ejército romano durante la temprana etapa imperial) la constituían, aproximadamente, 80 legionarios y un centurión, y ésta se insertaba dentro de una cohorte (formada por 6 centurias); con 10 cohortes se constituía una legión (aproximadamente, 5.300 hombres teniendo en cuenta a tropas auxiliares); en su mejor momento (s.I y II d.C), Roma mantenía 30 legiones simultáneamente para controlar toda la cuenca del Mediterráneo. Durante el Principado, el legionario (que ya era profesional, y no milicia), como sujeto, conseguía su sustento al servir en la legión, así como otros derechos, y esto implicaba a su vez una serie de deberes castrenses; por tanto, para el legionario la pertenencia a la centuria (y, por medio de ésta, al Imperio), al colectivo, era esencial para el desarrollo de su vida individual. A su vez, «sin uno de sus legionarios», la centuria no podía completarse<sup>72</sup>, ésta no podría insertarse en la cohorte y, por ende, la legión no se podría constituir; si las legiones no se hubieran podido constituir adecuadamente, Roma no podría haber protegido los limes del imperio frente a las tribus germánicas en el norte y frente a los partos en el este (que es lo que terminaría pasando)<sup>73</sup>. Así, tanto el colectivo como el individuo dependen mutuamente entre sí para existir.

Bueno también hace alusión en este apartado a las relaciones entre ética, moral y Derecho, pero, dado que ya hemos estudiado esta materia en el capítulo anterior sobre la *Crítica al iusnaturalismo*, a ella remitimos.

---

<sup>69</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>70</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>71</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>72</sup> Estamos simplificando; en realidad, la constitución de una centuria no requería el número exacto de 80 legionarios, sino que se aproximara a esa cifra.

<sup>73</sup> Connolly, 2019, pp.222 y 223.

### III. *Sociedad, Cultura, Historia.*

En este epígrafe nos interesa el fragmento en el que Gustavo Bueno expone la necesidad de que los planes y programas de una sociedad política dada estén de alguna manera determinados por la cultura de dicha sociedad política. Así lo expresa:

Los planes y programas de una sociedad política, jamás se establecen «en el vacío», sino *desde* un estado determinado de una sociedad determinada y desde unas líneas determinadas de la cultura objetiva. Esto significa que todo plan o programa político [...] que no tengan en cuenta las configuraciones sociales y culturales desde las que dibujan [...] son necesariamente utópicos y fatuos. En gran medida, además, la acción política de una sociedad política estriba en coordinar, consolidar o desviar una determinada conjunción de formas sociales o culturales frente a otras formas sociales o culturales que se encuentran en competencia con las primeras<sup>74</sup>.

Antes de realizar la interpretación de este fragmento es necesario recordar el significado de «cultura objetiva» mencionado en el texto. Para ello debemos hacer uso de la obra *El mito de la cultura*, en la cual se dice lo siguiente sobre la cultura objetiva:

La cultura objetiva, en su acepción metafísica, será presentada como una «inter-conexión espiritual de partes» que se comunican entre sí un mismo aliento (la arquitectura, la literatura, la música, las leyes, &c.), transmitiéndose una misma «espiritualidad» (por la lengua, por las instituciones jurídicas, por la música, por la tecnología, por la religión y hasta por el modo de morir)<sup>75</sup>.

Cuando Bueno hace referencia a la «cultura objetiva» hace referencia a las culturas entendidas como, por ejemplo, «la cultura japonesa», esto es, un conjunto de usos, costumbres y tradiciones en distintos ámbitos (la literatura japonesa, los mitos sintoístas como imaginario colectivo, el budismo, la arquitectura materializada en pagodas, la música tradicional interpretada por el *koto*, el *kendo* como arte marcial derivado del estilo de guerra samurái, etc.) que terminan cristalizando en la forma colectiva de vivir que tiene una sociedad determinada. Este concepto lo contrapone al de «cultura subjetiva», próximo a una noción de adiestramiento o aprendizaje. Es decir, por «cultura objetiva» entendemos la forma colectiva de vivir de una sociedad determinada.

Así las cosas, regresando a nuestro fragmento inicial, lo que Bueno estaría diciendo es que cualquier proyecto político con intención de implantarse en una sociedad determinada y tener éxito necesita adaptarse a su forma colectiva de vivir (su «cultura objetiva»), o de lo contrario corre el riesgo de ser rechazado por la sociedad en cuestión, al ser percibido como algo ajeno o postizo, convirtiendo así al proyecto en una utopía. Así, por ejemplo, si el marxismo se quisiera implantar como proyecto en China, éste tendría que adaptarse a la filosofía confuciana, dominante en este país de extremo oriente.

Adicionalmente, Bueno indica que la acción política debe ir encaminada a «coordinar, consolidar o desviar una determinada conjunción de formas sociales o culturales frente a otras

---

<sup>74</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>75</sup> Bueno Martínez, 2016, p.93.

formas sociales o culturales que se encuentran en competencia con las primeras»<sup>76</sup>, lo que vendría a decir que buena parte del esfuerzo del proyecto político se debe orientar a domeñar, con astucia y toda la sutileza que fuese disponible, la cultura receptora del proyecto político. Esta confrontación culturas (la que trae el proyecto político y la que lo recibe) debe desviarse y convertirse en una coordinación de culturas; sólo así podría lograrse la consolidación de los planes y programas proyectados en la sociedad receptora.

Un ejemplo de esto sería la práctica del sincretismo durante la civilización helenística: durante el imperio alejandrino y los posteriores reinos sucesores se intentó mezclar a griegos con las poblaciones autóctonas por medio de una red de polis griegas de nueva planta (todas las Alejandrías fundadas por «el Magno») donde se educaría en la *paideia* y en la forma de vivir griega (este sería el proyecto). En el Egipto ptolemaico, por ejemplo, además de respetar a las divinidades locales antiguas, también se crearon nuevas divinidades comunes a egipcios y griegos como Serapis, con objeto de unir culturas (objetivas) y hacer viable la política helenística. Respetando la cultura objetiva autóctona, la dinastía ptolemaica —desde Ptolomeo I Sóter hasta Cleopatra VII— mantuvo su Estado helénico en relativa estabilidad implantado en una patria con una forma de vida completamente diferente.

#### IV. *Fines, Proyectos, Planes y Programas.*

Bueno inicia este epígrafe afirmando que el materialismo no tiene por qué negar las categorías teleológicas o finalistas. De hecho, podíamos prever esta postura suya cuando estudiamos el concepto de *eutaxia* (que se distingue de la *distaxia*, que sería la noción opuesta) en su pensamiento; una noción que entraña teleología por necesidad. La propuesta del materialismo filosófico en cuanto a la teleología es la siguiente:

El materialismo filosófico propone la reconstrucción de las ideas teleológicas, en sus más diversas modulaciones, a partir de la idea de identidad. Según esto, finalidad dice identificación sintética entre un proceso [...] y su resultado [...] cuando este resultado [...] se nos muestre como condición necesaria para la constitución de la unidad del propio proceso [...] como tal; por tanto, gracias a la finalidad, el referente se «auto-sostiene» [...] como tal, lo que significa que la multiplicidad [...] de partes de que él consta, está ordenándose y de suerte que la ordenación sea constitutiva de la unidad según alguna de las formas de alternativas posibles [...] por las cuales las partes de esa multiplicidad podrían, desde luego, relacionarse [...] entre sí o con terceras partes [...]. Desde esta perspectiva, el fin se opone a lo des-ordenado, a lo in-definido o in-determinado, a lo amorfo, caótico, al azar; [...]<sup>77</sup>.

Nuevamente, antes de interpretar el texto, primero debemos explicar el concepto de «identidad» en el materialismo filosófico, pues es la noción en torno a la cual Bueno hace su propuesta sobre la teleología:

[...] la identidad sería (paradójicamente respecto del contexto metafísico) la relación del sujeto con alguna clase del entorno. Así es como funciona la idea de identidad cuando se habla, por ejemplo, de la identificación de una sustancia química, o de la identificación de una semilla (saber

---

<sup>76</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>77</sup> Bueno Martínez, 1995.

a qué clase pertenece), o cuando se habla del documento de identidad de una persona, donde la identidad se reduce al número con el que ha sido clasificada<sup>78</sup>.

En *Unidad e identidad* Bueno distingue estos dos conceptos. Mientras que la noción de «unidad» hace referencia a la conexión entre las partes que constituyen un sujeto (y por tanto, remite al propio sujeto y sus contenidos), la noción de «identidad» refiere a la relación del sujeto (identificado) respecto a su entorno; aquello que le rodea. Es un concepto que remite a las diferencias. Así, un elemento químico de la tabla periódica se identifica del resto de elementos por su nomenclatura.

Retornando al fragmento inicial, respecto a la teleología, diríamos que el sujeto objeto de ser proyectado teleológicamente debe «identificarse» en su proceso para alcanzar su finalidad respecto de dicha finalidad, y que, aunque proceso y finalidad sean identificables (proceso respecto a fin) ambos, como síntesis proyectada, deben guardar su identidad respecto otros sujetos; así se constituiría «la unidad del propio proceso» (es decir, la conexión entre las partes que forman el proceso: sujeto, proceso y finalidad) en palabras de Bueno. Solo de esta manera, el sujeto de referencia conseguiría conservarse en el tiempo (como unidad), ejerciendo el fin fijado el papel de elemento de unidad, definición, determinación y orden. Por ejemplo, pondremos el caso de la España actual: para encaminar a la nación española hacia una finalidad dentro de 30 años —mejora económica, integridad territorial, mejoras sociales— se hace necesario tener en cuenta la idea de finalidad (un mejor estado para España dentro de 30 años) para diseñar una estrategia y un plan de acciones que lo haga viable, con todo lo que ello implica (un plan económico que fortalezca a la nación; una política territorial que tienda a preservar la unidad de los componentes territoriales; un plan encaminado a aumentar la calidad de vida media).

Tras la tesis básica sobre la teleología en el materialismo filosófico, Bueno destaca dos modulaciones de la idea de «fin» (o finalidad) dentro de todas las demás que pudieran ser consideradas:

A. Finalidad lógica: es una «composición que, en su estructura, no contenga el sujeto operatorio»<sup>79</sup>. Se aproxima «a la idea de destino, insulso de “sino” de un proceso en marcha, cuyo término se supone ya predeterminado»<sup>80</sup>, y el ejemplo que pone es el de un jarrón roto que ha sido recompuesto, pero al que le falta una última pieza; dicha pieza es su «fin». Es, por tanto una finalidad azarosa, donde la idea de finalidad no ha sido determinada con premeditación (no contiene un sujeto que opere), como sí lo estarían, por ejemplo, unos planes quinquenales.

B. Finalidad proléptica: es una composición entre el referente y el fin que tiene lugar por la mediación de un sujeto operatorio, «que es el que *aplica* el fin al referente»<sup>81</sup>. Aquí cobra

---

<sup>78</sup> Bueno Martínez, 2010.

<sup>79</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>80</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>81</sup> Bueno Martínez, 1995.

importancia el concepto de *prolepsis* que significa, de forma simplificada, *proyecto*<sup>82</sup>. Se trata de una finalidad que incluye a un sujeto (el «sujeto proléptico») que elabora un proyecto para alcanzar un fin determinado. Nos servimos del mismo ejemplo que aportamos arriba: Stalin (sujeto proléptico) elabora los planes quinquenales (proyecto) para lograr el desarrollo económico de la URSS (finalidad proléptica). La finalidad proléptica entraña, a su vez, dos tipos de fines:

- a) Planes: «se definen principalmente en función de las personas a quienes los fines establecidos afectan»<sup>83</sup>. Es decir, aquí la noción de finalidad sólo concierne a las personas en cuyo ámbito se va aplicar un proyecto. La idea se podría expresar en la siniestra frase «el Führer tiene *planes* para los judíos que residan en el Reich». Además, Bueno distingue entre planes universales (la conversión al catolicismo de todo el género humano) y regionales (los campos de exterminio en Polonia).
- b) Programas: «se definen en función de los propios contenidos (impersonales) de los fines propuestos»<sup>84</sup>. Esto es, el plan de acciones que implica un proyecto, sin tener en cuenta los sujetos receptores del mismo (impersonal, como indica Bueno). Podríamos expresar esta noción con la frase «el primer ministro introdujo un *programa* de reformas económicas para aumentar el consumo». Además, Bueno distingue entre programas genéricos (abstractos) y específicos (concreto).

#### V. *Sociedad Política y Sociedad Civil.*

El filósofo riojano plantea que la distinción entre las nociones de sociedad política y sociedad civil es «sumamente oscura y confusa y en modo alguno es una distinción *de hecho*». Para probar que dicha confusión no existía en la antigüedad y que es una cuestión más reciente, compara las raíces etimológicas de política (*polis*) y civil (*civitas*), que, de hecho, significaban lo mismo (*civitas* es la traducción latina de *polis*, ciudad), y cuestiona a qué se debe la distinción entre estas nociones diferenciadas.

Su respuesta es, en pocas palabras, es que esta distinción procede de la pretensión de que la sociedad humana mantenga su cohesión sin necesidad del Estado ni de la sociedad política. Rastrea las corrientes que han propugnado a lo largo de la historia esta distinción, y destaca principalmente dos: por un lado, los epicúreos, que «propugnaron el repliegue de la sociedad política con objeto de constituir comunidades “de derecho privado” en las cuales pudiese llevarse a cabo la vida personal feliz»<sup>85</sup>; por otro lado, el cristianismo, que tras el emperador Constantino y mediante la Iglesia, «constituyó una sociedad inter-nacional sin precedentes en el mundo antiguo»<sup>86</sup>, hasta llegar a presentarse, con el paso de los siglos, como una alternativa a las sociedades políticas (la Ciudad de Dios frente a la Ciudad terrena de San Agustín).

---

<sup>82</sup> Explicaremos en mayor detalle las nociones de prolepsis y anamnesis en el siguiente capítulo sobre la Constitución, pues son conceptos que se explican con detenimiento en el *Panfleto contra la democracia realmente existente*.

<sup>83</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>84</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>85</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>86</sup> Bueno Martínez, 1995.

Pero todas estas cuestiones no son sino la introducción al problema fundamental que suscita este epígrafe: ¿es correcta la idea misma de sociedad civil como unidad armónica sin la necesidad de toda acción política? La tesis de Bueno es la siguiente:

Pero la sociedad civil es sólo un nombre confuso que cubre la realidad de muy heterogéneos y contrapuestos grupos sociales (familias, clases sociales, confesiones, etnias, &c.) que, sin embargo, conviven entre sí, y que para convivir han necesitado precisamente de su constitución en sociedad política. Desde este punto de vista resultaría que la sociedad civil, así resultante, sólo tiene posibilidad de desarrollarse no ya frente a la sociedad política, sino a través de esa misma sociedad política; y que el llamado enfrentamiento entre la sociedad política y la sociedad civil es tan sólo un modo engañoso de formular el enfrentamiento entre diferentes grupos o estratos sociales, algunos de los cuales se ve favorecido o perjudicado, en un momento dado, por el poder político<sup>87</sup>.

De este fragmento extraemos varias conclusiones: primero, que el rótulo «sociedad civil» (un término que parece responder a una realidad homogénea) responde realmente a un conglomerado de grupos sociales heterogéneos con intereses no necesariamente compartidos (de hecho, en muchos casos son divergentes; caso de las religiones o las etnias); segundo, que dicho conglomerado de grupos heterogéneos han alcanzado la convivencia precisamente por haberse constituido en una sociedad política (que, con el tiempo, levanta los elementos de cohesión del conglomerado); tercero, que la sociedad civil no adquiere su identidad por contraposición a la sociedad política, sino por medio de ella (la ciudadanía romana se adquiere por la participación en la *civitas* y en sus instituciones, como el censo); cuarto, que la distinción entre sociedad política y civil entraña un conflicto entre partes constitutivas de la sociedad, donde una puede verse más beneficiada que otra por el Estado, por lo que se apelaría a la «sociedad civil» engañosamente para tratar de hacer una «conciencia de grupo» que permita movilizar a dicha parte de la sociedad, hacer presión y mejorar sus condiciones respecto al resto.

Nosotros pondríamos como ejemplo la sociedad romana; una sociedad nacida de la diversidad, de origen multiétnico, pero que, por medio de la Fundación de la Ciudad, construyó una sociedad política que entrañaba la *civitas*. Una *civitas* que, con el tiempo, levantaría un elemento de cohesión que debilitaría las identidades fraccionarias, como indica el profesor Ribas Alba:

[...] el *populus Romanus* se autopercebe como nacido de una diversidad de individuos, unos foráneos, otros ya asentados en la Roma protoestatal. La creación jurídica de la comunidad, la absoluta relevancia del acto de Fundación, la eficacia concedida a la noción de ciudadanía, *civitas*, es la que permite construir la unidad. [...] para levantar una identidad común que debilitara todas las anteriores y al final pudieran fundirse en el ideal de la romanidad<sup>88</sup>.

No habría, pues, una distinción real entre sociedad civil y sociedad política: *utraque unum*<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>88</sup> Ribas Alba, 2020, p.194.

<sup>89</sup> «Ambos son uno».

## VI. La propiedad privada y el Estado.

En el último epígrafe que comentaremos de *Principios de una teoría filosófico política materialista*, relativo a la conexión entre la propiedad privada y el Estado, el autor hace una crítica a las tesis de Engels. Dicha crítica, que titula «vuelta del revés» de Engels, comienza diciendo lo siguiente:

El materialismo filosófico [...] propone una «vuelta del revés» de las tesis de Engels, en virtud de las cuales habría que decir que la propiedad privada no es una institución que tenga sentido en un contexto previo a la constitución del Estado, sino que es una institución que sólo es posible precisamente a partir del Estado constituido. Con esto se quiere decir que el Estado constituido no tendrá por qué ser reducido, en la teoría política, a su función de mantenimiento de la propiedad privada de los medios de producción [...] <sup>90</sup>.

En este fragmento consideramos que Bueno dice dos cuestiones fundamentales: primero, que la institución de la propiedad privada aparece con el Estado y no antes; y segundo, que para la filosofía política materialista, no es necesario (ni recomendable) considerar al Estado únicamente como un custodio de la propiedad privada de los medios de producción.

Entendemos que, cuando el autor dice que la propiedad privada aparece con el Estado y no antes, está siguiendo la tradición jurídica del derecho privado romano. En las relaciones jurídico-patrimoniales del derecho romano, los derechos patrimoniales se distinguen en derechos reales y personales. Los «derechos reales», o *actio in rem*, se ejercen mediante «acciones reales» <sup>91</sup>, que son «aquéllas en las que el demandante afirma la titularidad de un derecho sobre una cosa, frente a un demandado que discute tan titularidad o se niega a reconocerla» <sup>92</sup>. Pero claro, estas acciones (jurídicas) en las que se reclama o afirma la titularidad de un bien sólo podían llevarse a cabo si se era ciudadano romano; es decir, si se estaba registrado en un censo. Solo entonces se aplicaba a dicha persona el *ius civile romanorum*, un «paquete de derechos» <sup>93</sup> dentro del cual se encontraba, precisamente, el derecho a poder actuar jurídicamente (*ius actionis*). Por medio del *ius actionis*, el ciudadano podía ejercer su derecho a reclamar la titularidad de un bien, e imponer esta resolución como propiedad privada al resto de los censados en la Ciudad. Ni los latinos (poseedores sólo de *ius latii*, un paquete con menos derechos) ni los peregrinos (*ius gentium*) tenían acceso al derecho de actuar jurídicamente, por lo que no podían reclamar ninguna propiedad privada como derecho <sup>94</sup>. En definitiva, quien no pertenece a una comunidad política (Estado) con un ordenamiento jurídico que recoja el derecho a la propiedad privada (y que lo haga reconocible y legítimo para el resto de miembros que la integran), sencillamente, no tiene propiedad privada: posee un bien, pero ello no le convierte en su propietario.

---

<sup>90</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>91</sup> «Derecho real» hace referencia a derechos sobre los bienes, pues su raíz etimológica en latín, «res», significa «cosa».

<sup>92</sup> Fernández Barreiro y Paricio, 2000, p.33.

<sup>93</sup> Dicho paquete lo constituían los siguientes derechos: *ius suffragii* (voto en asamblea), *ius honorum* (ocupar cargos públicos), *ius commercii* (realizar negocios patrimoniales), *ius connubii* (matrimonio y familia), *ius actionis* (actuar jurídicamente).

<sup>94</sup> Gacto Fernández et al., 2009, pp.32 y 33.

Pero como hemos visto, hasta los estados antiguos, como lo era el Estado romano de la época republicana, contenían más derechos y contenidos que rebasaban un mero papel de guardián de la propiedad privada. Bueno advierte que «el reduccionismo del Estado a la función de sostenedor de la propiedad privada puede considerarse como uno de los más peligrosos principios políticos, en su aplicación»<sup>95</sup>, y que dicho peligro se ha percibido en la evolución del «socialismo real». Con esto, y sobre todo con lo que vamos a exponer a continuación, Bueno está impugnando la tradición engelsiana entorno a la relación entre la propiedad privada y el Estado (en el ámbito del materialismo):

Los mecanismos de socialización de la propiedad privada, en resolución, no tienen por qué pasar necesariamente por el traspaso de estas propiedades a manos de una burocracia estatal incapaz de controlar los mecanismos que actúan dentro de sus propias fronteras, y en una situación en la cual estas fronteras son cada vez más artificiosas, desde el punto de vista económico<sup>96</sup>.

En este fragmento, aún no renunciando a la vocación socialista (porque, de hecho, en el texto expresa palmariamente que no sugiere que la alternativa sea la vuelta al sistema capitalista, ni aún en su modulación socialdemócrata), rechaza por completo que la vía correcta sea la expropiación de los bienes de producción para que pasen a estar bajo las riendas del Estado, habiéndose probado su incapacidad para controlar sus mecanismos. Termina este epígrafe, precisamente, subrayando lo «fantasioso» de la tradición engelsiana, tras haber podido experimentar su fracaso con la caída de la Unión Soviética: «[...] denunciar una vez más el carácter mítico y escatológico [...] de los planes o programas políticos basados en la eliminación de la propiedad privada como medio necesario [...] para que brote la armonía y la paz perpetua entre los hombres»<sup>97</sup>.

### 5.3. Teoría del Estado: Reconstrucción

En este capítulo hemos tratado cuestiones más desconectadas entre sí; temas distintos que constituyen la teoría política materialista desde la perspectiva concreta del materialismo filosófico. Por tanto, y al contrario que en el resto de capítulos del trabajo, no podremos ofrecer una reconstrucción fluida, sino, más bien, la síntesis de los temas que hemos considerado pertinentes para este trabajo.

La cuestión del *Hombre y el Mundo* (o del Hombre y Dios), como dualidad, es sustituida en el materialismo filosófico por la doctrina del espacio antropológico: una particular forma en la que el Hombre se relaciona con el Mundo que le rodea por medio del Estado, que es el sujeto operativo dentro de la dialéctica de estados e imperios (la sociedad internacional representada como biocenosis). Dentro de esta dialéctica, la norma de la «convivencia» es la constante pugna entre los estados por sobrevivir a costa de los otros. Por último, la doctrina del espacio antropológico la constituyen tres ejes: a) eje circular (con los contenidos de la capa conjuntiva), relativo a la dirección de la sociedad; b) eje radial (con los contenidos de la capa basal), relativo

---

<sup>95</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>96</sup> Bueno Martínez, 1995.

<sup>97</sup> Bueno Martínez, 1995.

al trabajo y a los recursos empleados; y c) eje angular (con los contenidos de la capa cortical), relativo al espacio a las instituciones y poderes que delimitan a un Estado de otro.

En la cuestión del *Individuo y la Sociedad*, el materialismo filosófico rechaza el dualismo entre las ideologías individualistas (el Estado debe estar orientado a satisfacer los intereses individuo) y colectivistas (el individuo es una abstracción; primacía del colectivo) para proponer un modelo de mutua dependencia entre individuo y grupo; caso que ejemplifica con la relación entre la célula y el organismo de la especie humana.

Respecto a *Sociedad, Cultura e Historia*, el autor afirma que cualquier proyecto político debe adaptarse a las características culturales de una sociedad para poder optar a su consecución; de lo contrario, constituiría una utopía. Así, la acción política debe encaminarse a desviar los elementos adversos de la cultura receptora, y coordinarse con los demás para consolidar el proyecto en la sociedad receptora.

En lo relativo a *Fines, Proyectos y Programas*, Gustavo Bueno construye un concepto de teleología con base en su propia noción de identidad, y éste le sirve para distinguir dos nociones de finalidad distintas. Por un lado está la finalidad lógica, caracterizada por el azar y la idea de «destino»; una finalidad que no es proyectada por ningún sujeto. Por otro lado está la finalidad proléptica, caracterizada por la presencia de un sujeto que, ahora sí, proyecta una finalidad y los medios para alcanzarla. La finalidad proléptica, a su vez, distinguiría dos tipos de fines: a) Planes: relativos al impacto que el proyecto tendría en las personas receptoras del mismo. B) Programas: relativo al plan de acciones (impersonal) del proyecto.

En *Sociedad Política y Sociedad Civil* se expone que la distinción entre ambos términos es engañosa, y se hacen cuatro conclusiones. Primero, que el término «sociedad civil» no responde a una realidad homogénea (como pretende) sino heterogénea, y con intereses no siempre coincidentes. Segundo, que esa «sociedad civil realmente heterogénea» ha logrado estabilizarse y convivir (aún con sus diferencias) gracias, precisamente, a su fundación como «sociedad política», mediante la cual poco a poco se irán erosionando las divergencias de intereses. Tercero, que la «sociedad civil heterogénea» avanza hacia su homogeneización (de intereses, unidad e identidad) por medio de la sociedad política; esto es, la sociedad civil se convierte propiamente en sociedad civil gracias al Estado. Cuarto y último, que el uso de la distinción entre los términos «sociedad política y civil» oculta engañosamente un conflicto de intereses entre partes constitutivas de la sociedad, donde la parte que se siente perjudicada por el Estado es la que apela a dicha distinción y, concretamente, a la «sociedad civil» para movilizar a un sector de la población con ánimo de instrumentalizarlo y mejorar, pretendidamente, sus condiciones respecto al resto de partes de la sociedad.

Por último, en *Propiedad Privada y Estado*, Gustavo Bueno realiza un cambio de planteamiento respecto a la tesis de Engels; cambio denominado «vuelta del revés de Engels». Dicho cambio implica dos cuestiones: primero, que la institución de la propiedad privada aparece con (por medio de) el Estado y no antes; y segundo, que para la filosofía política materialista, no es necesario (ni recomendable) considerar al Estado únicamente como un custodio de la propiedad privada de los medios de producción. De este modo, Bueno no

renuncia a la vía socialista, pero sí a la vieja tradición del socialismo real, que, a su juicio, obra incompetentemente cuando defiende el paso del control de los bienes de producción de los particulares al Estado. Aunque parezca que esta cuestión se aleja de la materia jurídica, hemos considerado incluirla como caso límite únicamente por lo relativo a la importancia de la propiedad privada en el nacimiento del Derecho (como se explicó en el apartado de la interpretación del texto).

## 6. El caso de la Constitución

Como hiciéramos en anteriores capítulos, antes de proceder con la selección de textos, nos detendremos brevemente en introducir la materia de la que vamos a hablar — independientemente del pensamiento de Gustavo Bueno—, con la finalidad de definir mejor el objeto de estudio del último bloque del trabajo.

El término «Constitución» tiene una antigüedad parecida a la reflexión sobre la política. Se remonta a la Antigüedad clásica, y podemos rastrear su uso también en la Edad Media (tardía) y en la Edad Moderna. El concepto asignado al término «Constitución» hasta aproximadamente el siglo XVII era estrictamente ontológico: por ejemplo, en su *Política* Aristóteles emplea el término «para referirse a las distintas formas de gobierno, las rectas y las corruptas, y analizar cómo se produce la transición de unas a otras»<sup>98</sup>; es decir, se emplea para hablar del gobierno de hecho, sin trasfondo o connotaciones deontológicas. Esto cambia a partir de los siglos XVII y, especialmente, del XVIII, cuando el concepto se torna prescriptivo<sup>99</sup>, más perteneciente al mundo del deber ser. «La Constitución se refiere al origen del poder, a cómo se crea el poder y no simplemente a cómo se pasa de una forma de ser del poder a otra»<sup>100</sup>. Así se llega a las constituciones escritas de los Estados Unidos en 1787, a la de Francia en 1791 (y a partir de ahí al resto del continente europeo y americano), donde las constituciones ya contienen requisitos deontológicos tales como «voluntad del pueblo» o «división de poderes» para poder hablar propiamente de Constitución. Así pues, según el jurista Pérez Royo, el sentido del concepto de «Constitución» (actualmente más extendido) es el referido al poder político estatal: «Creación del poder, expresión de la forma en que el poder político *debe* organizarse. El elemento *prescriptivo* pasa a ser lo determinante en el concepto de Constitución Política del Estado»<sup>101</sup>.

Así las cosas, el objeto de estudio de este último bloque consistirá, no propiamente en «derecho constitucional», tampoco en los contenidos habituales de las constituciones escritas (gobierno y administración, poder judicial, etc.), ni tampoco en la opinión que pudiera tener el autor respecto a una constitución concreta (como pudiera ser la Constitución española de 1978), sino precisamente en el papel de la «Constitución» como ley (o conjuntos de leyes e instituciones) organizadora de la sociedad política dentro del seno del Estado. De este modo, hemos organizado la exposición de los bloques por este orden en sentido «cronológico» o «evolutivo» —primero, derechos naturales; segundo, teoría del Estado; tercero, la Constitución— considerando que refleja el desarrollo del Derecho. Se trata de un capítulo más corto que los

---

<sup>98</sup> Pérez Royo, 2000, p.95.

<sup>99</sup> Conocido es el caso de la «Prescripción» en el pensamiento de Edmund Burke. Yuval Levin lo resume en *El gran debate* en las siguientes líneas: «El término *prescripción* se origina en el derecho de propiedad romano, donde hacía referencia a la propiedad en virtud del uso prolongado y no por escritura formal. Burke emplea el término para describir la forma a través de la cual se otorga el beneficio de la duda, frente a innovaciones que podrían perjudicarlas, a las prácticas e instituciones que han servido bien a la sociedad durante largo tiempo y que se utilizan como patrones y modelos para la vida política. De esta forma, las reformas y las innovaciones se juzgan por su conformidad y continuidad con las reformas existentes» (Levin, 2015, p.220).

<sup>100</sup> Pérez Royo, 2000, p.96.

<sup>101</sup> Pérez Royo, 2000, p.97.

dos anteriores para, por lo menos, hacer un estudio inicial del pensamiento de Bueno en torno a la ley fundamental de un Estado.

### **6.1. Constitución: Selección de textos**

Para este último capítulo, relativo a la cobertura que hace Bueno sobre la cuestión constitucional, usaremos únicamente un texto: *Panfleto contra la democracia realmente existente*. Concretamente, nos centraremos en el tercer capítulo, titulado *Las democracias empíricas (o positivas)*, y dentro de éste, en el párrafo cuarto, que trata de *Las sociedades políticas como «sociedades de conocimiento» desbordadas por la realidad que ellas conocen*.

El texto se subdivide en los tres apartados siguientes:

- I. El desbordamiento de los recuerdos (anamnesis) y de los planes y proyectos (prolepsis).
- II. La systasis o «constitución material» de la sociedad política.
- III. La constitución escrita.

Los tres apartados, así como la entradilla del párrafo cuarto, constituirán objeto de análisis en este último capítulo.

### **6.2. Constitución: Interpretación de fragmentos**

#### *I. El desbordamiento de los recuerdos (anamnesis) y de los planes y proyectos (prolepsis)*

Gustavo Bueno inicia el texto definiendo algunas características no definitivas de la democracia política material. Pero antes de comentarlas creemos necesario analizar en qué consiste la «democracia material» en las coordenadas de Bueno. Para ello acudimos al diccionario de Materialismo Filosófico de Pelayo García Sierra, donde se expone lo siguiente:

«Una democracia material es una sociedad política que, en función de la estructura de su propia materia, es decir, en función de su constitución material (systasis), asume, desde dentro, y en virtud de la codeterminación de sus partes, la estructura democrática [...]»<sup>102</sup>.

Esta definición vuelve a remitir a otro concepto nuevo en el Materialismo filosófico: *systasis*. Por el momento, con idea de no perder el hilo central de la exposición, diremos que la systasis es un concepto de «constitución» no escrita que hace referencia a la formación histórica («estructura de su propia materia») de una sociedad política. Volveremos al concepto de systasis posteriormente y en mayor profundidad. Regresando a la cuestión de la «democracia material», diríamos que ésta consiste en una sociedad que, organizada políticamente con una serie de leyes, costumbres, instituciones, componentes sociales y económicos, decide asumir, por la intervención de los individuos que la constituyen (mediante las pertinentes agrupaciones en que se organicen), la organización democrática del Estado.

Ahora sí, retomando el comienzo del texto, Bueno afirma que «una democracia política material es, ante todo, una *especie* con diversas versiones o modulaciones de sociedad

---

<sup>102</sup> García Sierra, 2021.

política»<sup>103</sup> (la cursiva es nuestra), lo que vendría a significar que la sociedad política organizada como democracia material es sólo una clase determinada que podría estar organizada de diferentes formas posibles (con análogas definiciones particulares), del mismo modo que, dentro del género *homo*, la especie *homo sapiens* (la especie humana) se ha organizado de diferentes formas a lo largo del tiempo y del espacio.

Tras esto, Bueno califica a la sociedad política como «sociedad del conocimiento», donde el conocimiento es *sui generis* y donde sus miembros deben conocer los siguientes tres puntos:

- «Los planes y programas de sus conciudadanos en tanto constituyen un círculo presente»<sup>104</sup>.
- «Los principales proyectos de sus antecesores (por cuanto éstos influyen continuamente en ellos, sin que a su vez éstos puedan influir en ellos)»<sup>105</sup>.
- «Aquello que se proyecta para sus sucesores (en quienes influyen plenamente, sin que puedan en cambio recibir influencia alguna de ellos)»<sup>106</sup>.

Y, tras enunciar aquellos conocimientos, cierra la entradilla del epígrafe con el siguiente fragmento: «En suma, una sociedad política es una sociedad que viviendo en su presente conoce de algún modo, por anamnesis, su pretérito, y anticipa mediante prolepsis propias, su futuro»<sup>107</sup>.

No vamos a detenernos mucho en explicar los conocimientos que Bueno presupone a los individuos que constituyen una sociedad en un momento determinado, pues no suponen una gran dificultad. Los miembros de una sociedad conocen (más o menos; entendemos que Bueno emplea el verbo «deber»<sup>108</sup> no como obligación, sino como presuposición) tres cosas esenciales:

- Presente: los proyectos de los conciudadanos de una sociedad política (modelos de vida, políticas encaminadas a hacerlos viables, etc.).
- Pasado: el proyecto de sociedad que tuvieron sus antepasados, del que son (y viven en) su consecuencia.
- Futuro: el proyecto de sociedad que parece diseñarse para los sucesores de los conciudadanos (donde los presentes influyen en el futuro, pero no a la inversa).

En este permanente juego de proyectos sobre el pasado, presente y futuro el autor introduce la distinción entre *anamnesis* y *prolepsis*, cuya explicación<sup>109</sup> desarrollamos en el pie de página

---

<sup>103</sup> Bueno Martínez, 2020, p.119.

<sup>104</sup> Bueno Martínez, 2020, p.119.

<sup>105</sup> Bueno Martínez, 2020, p.119.

<sup>106</sup> Bueno Martínez, 2020, p.119.

<sup>107</sup> Bueno Martínez, 2020, p.119.

<sup>108</sup> (Respecto a la sociedad de conocimiento): «[...] una sociedad cuyos miembros [...] *deben* conocer los planes y programas de sus conciudadanos en tanto constituyen un círculo de presente [...]» (Bueno Martínez, 2020, p.119).

<sup>109</sup> «El término (acuñado por Platón: *anamnesis* = recuerdo, en el contexto de “el saber como un recordar” o como “diálogo del alma consigo misma”) se toma, por el materialismo filosófico, incorporando también el sentido epicúreo, correlativo a *prolepsis* (“anticipación”, “proyecto”, “programa”, “plan”). Anamnesis nos remite a la

con el diccionario de García Sierra, y que aquí nos limitaremos a describir de la siguiente forma:

- *Anamnesis*: tipo saber que se nutre de los recuerdos.
- *Prolepsis*: visión anticipada de un proyecto, plan o programa.

Con estas nociones explicadas podemos interpretar la «sociedad del conocimiento» a la que se refiere Bueno como una sociedad política en la que sus miembros, por la realidad cotidiana que experimenta en su día a día presente (arquitectura, usos, costumbres, principios morales, leyes, instituciones, etc.) adquiere un conocimiento que remite al pasado (a los orígenes que dieron fruto a esa realidad cotidiana). Este conocimiento del presente y pasado entremezclados condicionan las previsiones y programas que la sociedad política pretende proyectar en el futuro. De esta manera podríamos decir que el futuro imaginado siempre contiene recuerdos, y que en ningún caso puede ser completamente original.

El filósofo riojano pone de ejemplo el proceso de construcción del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, desarrollado en el pie de página, pero nosotros vamos a exponer otro relacionado con la materia constitucional que se está tratando: el proceso constituyente en las Cortes de Cádiz de 1812. Sirva como introducción el siguiente fragmento de *La España revolucionaria* de Marx: «Lo cierto es que la Constitución de 1812 es una reproducción de los fueros antiguos, pero leídos a la luz de la Revolución Francesa y adaptados a las demandas de la sociedad moderna»<sup>110</sup>. La Constitución española de 1812 fue un enorme ejercicio de conciliación entre tres partes: la tradición jurídica e institucional de la vieja Monarquía Hispánica, las exigencias castizas del pueblo (la nación), así como las nuevas demandas de los pensadores españoles ilustrados. De lo primero, podemos decir que se reconoció el derecho a la insurrección, que ya constaba en los fueros de Sobrarbe y en la Constitución (histórica) de Castilla como «Privilegio de la Unión», así como restablecimiento del sistema municipal (pero quitando los elementos medievales); de lo segundo, se estableció (en su artículo 12) que «la religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única y verdadera»; y respecto a lo tercero, se separó el poder judicial del ejecutivo. La Constitución española de 1812 fue fruto de una disparidad de intereses (ultramar contra peninsulares, liberales contra tradicionalistas, etc.), pero esto es así como en todos los procesos constituyentes de cualquier país: siempre que entrañan distintas corrientes y formas de pensar de su contemporaneidad, el resultado final termina proyectando un futuro imaginado que no es enteramente original, pues pretende hacerse compatible y continuación de un pasado que siempre es determinante. Por eso Marx termina diciendo, sobre la primera constitución española escrita, lo siguiente:

---

*presencia* de formas o modelos ya realizados (pretéritos, en este sentido) en la medida en que sólo a partir de ellos podemos entender la constitución de las prólepsis (*planes* o *programas*); lo que obliga a concebir el “futuro proyectado”, no tanto como el acto creador o anticipador de una “fantasía mitopoiética”, cuanto como un efecto de la anamnesis. Sólo retrospectivamente podrá decirse que los proyectos o planos propuestos por Herrera, Bergamasco, etc., a Felipe II, eran una “anticipación” de El Escorial, como si hubieran sido “copiados del futuro”. Tales proyectos o planes no eran sino anamnesis transformadas de templos o palacios históricos, reales o míticos, transformados en una prólepsis que fue modificándose conforme a los trabajos ya realizados avanzaban». García Sierra, 2021.

<sup>110</sup> Marx, 2014, p.92.

Examinando, pues, más de cerca la Constitución de 1812, llegamos a la conclusión de que, lejos de ser una copia servil de la Constitución francesa de 1791, era un producto original de la vida intelectual española que resucitaba las antiguas instituciones nacionales, introducía las reformas reclamadas abiertamente por los escritores y estadistas más eminentes del siglo XVIII y hacía inevitables concesiones a los prejuicios del pueblo<sup>111</sup>.

No obstante, Bueno señala la importancia de conocer los límites que poseen los conocimientos pragmáticos presentes, así como las *anamnesis* y las *prolepsis* para determinar el futuro de la sociedad política, pues el gobierno de una sociedad no es omnímodo: siempre hay contingencias. Estas contingencias, que pueden provenir del exterior de la sociedad política como de su interior (una revolución, un intento de invasión, una nueva doctrina, etc.), codeterminan el futuro de la misma. Por este motivo dice Bueno que «no puede afirmarse que mediante la vida política madura los hombres “se autodeterminan y aun dirigen su propia evolución”, ni menos aún puede decirse que “los hombres eligen su propio destino”»<sup>112</sup>.

## II. La *systasis* o «constitución material» de la sociedad política.

Como veníamos diciendo, el conocimiento sobre el presente y el pasado permite planificar el futuro de la sociedad política—independientemente de las contingencias—. Este conocimiento político dice Bueno que cristaliza en la redacción y ejecución de leyes escritas, que brindan significado «*eutáxico*<sup>113</sup> (buen orden) a escala secular»<sup>114</sup>, donde secular vendría a significar «más allá de la escala de las vidas individuales»<sup>115</sup>. Debemos interpretar el papel de las leyes escritas como un medio a través del cual se el conocimiento popular sobre el presente y el pasado se tienen en cuenta para fijar la forma en que dicha sociedad va a organizarse. A este conocimiento popular se añaden los usos y costumbres (a veces, el conocimiento político y los usos y costumbres se entremezclan, pues unos pueden venir de los otros), pero, como indica Bueno en el *Panfleto*<sup>116</sup>, reinterpretándose desde la autoridad político-legislativa para conferir un «buen orden» de cara a la preservación de la comunidad política.

De esta manera, por medio de las leyes escritas, llegamos al concepto de *systasis*, que ya definimos antes provisionalmente de la siguiente manera: «concepto de “constitución” no escrita que hace referencia a la formación histórica (“estructura de su propia materia”) de una

---

<sup>111</sup> Marx, 2014, p.98.

<sup>112</sup> Bueno Martínez, 2020, p.120.

<sup>113</sup> *Eutaxia*: «“Buen orden” dice en el contexto político, sobre todo, buen ordenamiento, en donde “bueno” significa capaz (en potencia o virtud) para mantenerse en el curso del tiempo. En este sentido, la eutaxia encuentra su mejor medida, si se trata como magnitud, en la duración. Cabe pensar en un sistema político dotado de un alto grado de eutaxia pero fundamentalmente injusto desde el punto de vista moral, si es que los súbditos se han identificado con el régimen, porque se les ha administrado algún “opio del pueblo” o por otros motivos. Definiríamos la eutaxia como una relación circular, propiamente como 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.» (García Sierra, 2021).

<sup>114</sup> Bueno Martínez, 2020, p.120.

<sup>115</sup> Bueno Martínez, 2020, p.120.

<sup>116</sup> «Las leyes escritas, emanadas del poder capaz de de establecerlas de hecho (un rey divino, una asamblea), no sólo incorporan las costumbres de un pueblo sino que las reinterpretan desde la perspectiva de la eutaxia». Bueno Martínez, 2020, p.120.

sociedad política». Ahora corresponde expandir este concepto para darle todos sus matices. Gustavo Bueno define la *systasis* de la siguiente manera:

Las leyes [...], junto con todas las demás instituciones normalizadas políticas (relativas a la jerarquía, al gobierno) y sociales en general (formas de propiedad, parentesco, técnicas de producción...), y en la medida en que se integran en un cuerpo dotado de una misma estabilidad «eutáxica», forman la *systasis (constitutio)* de la sociedad política. Bajo este término de *systasis* incluimos, además de la constitución material escrita de una sociedad política y además de su «constitución interna» (referida a sus normas o leyes, escritas o no), los componentes basales (sociales, económicos) implicados en aquella Constitución [...]<sup>117</sup>.

Para Bueno, la *systasis* es un concepto amplio de constitución; es la formación de la propia sociedad política a lo largo de los años con todos sus elementos que la han hecho posible: el territorio, las personas que lo ocupan, las relaciones económicas entre ellas, los usos, las costumbres, las leyes (escritas o no), las instituciones (gobierno, orden social). Es la sociedad política fundada en un momento dado y desplegada a lo largo de los siglos. Simplificando más, es volver a la esencia de lo que define a la constitución de una sociedad: no es la ley, sino la realidad para cuya ordenación se crea la norma reguladora.

Pongamos por ejemplo el caso de la constitución romana (como *systasis*). Para los antiguos romanos, en la fundación de ciudades cobraba una importancia capital el criterio de territorialidad, que, de hecho, era la primera piedra de la fundación (*systasis*) de la ciudad, pero dicha base era objeto de *constitutio* por otros elementos que conformaban a la sociedad política naciente. En *Territorio, pueblo, nación, estado: La experiencia romana* dice el profesor Ribas Alba lo siguiente:

«La tesis de fondo expresada por Livio no es otra que la de la primacía de la territorialidad. Una vez producida la Fundación de la Ciudad, ésta se consolida por el paso del tiempo y de las generaciones (*caritas soli*). Hay un vínculo jurídico con el territorio, el propio de la estructura estatal romana. Pero existe también una fundamentación religiosa, típica de las sociedades antiguas»<sup>118</sup>.

Evidentemente en el fragmento no se contemplan todas las realidades a las que Bueno hace alusión en su definición de *systasis*, pero consideramos que ayuda a entender la esencia constitutiva a la que hace referencia: la fundación inicial, los elementos basales y el despliegue de normas, usos e instituciones que se desarrollan con el correr de los tiempos. Así, la constitución (*systasis*) romana no será exclusivamente la conocida —y tardía— *Constitutio Antoniniana* (el edicto de Caracalla), sino el territorio bajo dominio de la autoridad romana, las relaciones comerciales en el *Mare Nostrum*, todas las normas jurídicas desde las XII Tablas (*leges, ius*, etc), las instituciones públicas (como el Senado o el Consulado) y religiosas (las vírgenes vestales), entre otros casos. Todos estos elementos conforman la sociedad política romana, que irá renovándose con el paso de los siglos e integrando nuevos elementos a medida que evoluciona a lo largo de su historia.

---

<sup>117</sup> Bueno Martínez, 2020, p.120.

<sup>118</sup> Ribas Alba, 2020, p.193.

Este concepto de constitución (*systasis*) hay que confrontarlo con el último tipo de constitución que veremos en este trabajo: la constitución jurídica (la de los estados-nación contemporáneos). Por medio de esta «confrontación», hallamos las notas más definitorias de la constitución jurídica escrita. En lo relativo a la relación entre la *systasis* y la constitución jurídica, Bueno afirma lo siguiente:

La relación que media entre la *systasis* de una sociedad, en su sentido filosófico político, y la *constitución* en su sentido jurídico, podría compararse con la relación que media entre una lengua hablada (el latín, el español) y la gramática escrita de esa lengua. [...] una constitución jurídica no crea la constitución política o *systasis*, [...] su objetivo es fijar un sistema de normas *frente a otras* (por ejemplo, las del propio pasado inmediato) y de ahí el carácter garantista atribuido a las constituciones jurídicas a partir de la Gran Revolución<sup>119</sup>.

Consideramos que el fragmento es comprensible por sí mismo, y que no requiere mayor interpretación. No obstante, con ánimo de sintetizar, vamos a extraer las notas características más importantes de este texto sobre la constitución jurídica:

- La constitución jurídica presupone la constitución política (*systasis*). La sociedad política no nace con la constitución escrita, sino que viene de atrás en el tiempo.
- El objetivo de la constitución jurídica es fijar la forma en que la sociedad política va a organizarse a partir de un momento determinado de su historia. Para ello introduce un sistema de normas (distribuido en títulos, capítulos y disposiciones, etc; cada uno con su respectiva importancia dentro del sistema) coherente que permite regular la continuación de la sociedad política siguiendo dicho sistema.
- Es una herramienta de delimitación normativa en los planos espacial y temporal. Espacial, porque define el sistema normativo de un Estado (en el territorio que controla) por contraposición a otros estados. Temporal, porque distingue con sencillez el ordenamiento jurídico de una misma sociedad política en diferentes momentos de su historia.
- Al delimitar temporalmente los ordenamientos jurídicos, la constitución escrita dice asegurar garantías legales respecto a ordenamientos ajenos o anteriores. Por tanto, procuraría tener una función de garante de derechos y obligaciones respecto a ordenamientos jurídicos anteriores; pero, como veremos luego, no es garante frente a los posteriores (que, a su vez, pueden consistir en una recuperación de los anteriores). Las circunstancias políticas e históricas desbordan esta materia.

Precisamente, respecto a este último punto, Bueno hace alusión expresa:

La Constitución republicana busca asegurar garantías jurídicas (legales) de las normas reconocidas frente a otras, y especialmente frente a las normas del Antiguo Régimen; pero también frente a otras fuentes de normas capaces de alterar la estabilidad del sistema de normas establecidas<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Bueno Martínez, 2020, p.121.

<sup>120</sup> Bueno Martínez, 2020, p.121.

Se puede decir que este último punto, en torno a las garantías jurídicas, supuso gran parte del debate filosófico a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Al fin y al cabo, ya fuera en la guerra de independencia de las trece colonias británicas de América, como en la revolución francesa, las constituciones se redactaron precisamente como conquista de los derechos logrados tras el alzamiento del pueblo. En torno a estos acontecimientos se pronunciaron algunos de sus filósofos contemporáneos, como Edmund Burke y Thomas Paine. Paine, por ejemplo, sostuvo que la constitución escrita (jurídica) era la más correcta porque expresaba el origen correcto del gobierno de la nación, en la medida en que se trata de un contrato jurídico con el pueblo. Contraponía la constitución escrita a la histórica (que desde las coordenadas de Bueno identificaríamos con la *systasis*), por la que abogaba Burke (concretamente la constitución británica, que no era un documento sino las estructuras e instituciones del gobierno británico), y criticaba a ésta, precisamente, porque representaba únicamente un cúmulo de prácticas desfasadas de un régimen injusto<sup>121</sup>. Así pues, mientras la constitución histórica defendida por Burke hacía referencia a un régimen desarrollado a lo largo del tiempo, refrendado tácitamente mediante prescripción, que termina conformando a una nación (histórica), para Paine la constitución jurídica suponía un paso más porque, no sólo consolidaba la nación (ahora no solo histórica sino también política): también sintetizaba grandes razonamientos en principios abstractos garantes de los derechos conquistados sobre el Antiguo Régimen que quedaban expresados con argumentos razonados.

De este modo, primero con la independencia de los EEUU y luego la revolución francesa (seguido por el, nada despreciable, ejercicio codificador de Napoleón, al cual se le deben las bases de la mayoría de códigos civiles de países europeos &co.) las constituciones jurídicas se difundirían por el viejo continente, fijando nuevos sistemas normativos, salvaguardando el corpus jurídico fruto de las revoluciones liberales, y, finalmente, dando paso a las naciones políticas frente a las viejas naciones históricas.

### III. *La constitución escrita.*

¿Contra quién va dirigida la Constitución escrita? Es la pregunta con la que Bueno arranca este último punto en torno a sus reflexiones sobre la Constitución en el *Panfleto* (al menos, de los fragmentos que hemos seleccionado). Su respuesta es breve: «Una constitución jurídica va dirigida tanto contra la autoridad de un déspota que emite decretos arbitrarios como contra un Parlamento que, postulando su soberanía, no admite ninguna constitución que limite su capacidad creadora»<sup>122</sup>, y pone de ejemplo Gran Bretaña. Ciertamente, el Reino Unido es un caso excepcional en el contexto europeo: el «Estado británico» es, propiamente, la corona británica (al carecer de experiencias republicanas, la institución que ha aglutinado las naciones británicas ha sido históricamente la corona); tampoco tiene una constitución escrita (esto es, un documento constitucional único), sino un conjunto de leyes y principios. Esto no quiere decir que el Reino Unido no tenga una *systasis*: la tiene. Gran Bretaña, desde las coordenadas de Bueno, es una nación histórica, pero no una nación política (las naciones políticas serían las entidades aglutinadas por la corona). Los ciudadanos británicos no intervienen en la política en

---

<sup>121</sup> Levin, 2015, pp.249-250.

<sup>122</sup> Bueno Martínez, 2020, pp.121-122.

tanto que británicos (a priori, diríamos que sí, puesto que Westminster es el parlamento «británico»), sino en tanto que ingleses, escoceses, norirlandeses, etc., los verdaderos sujetos de soberanía. De este modo, en tiempos del Antiguo Régimen, una constitución escrita (jurídica) podría haberse hecho, por ejemplo, *en contra de* Jorge III si éste hubiese desatendido al Parlamento, o *en contra del* Parlamento si éste hubiese desatendido la autoridad del rey; en ambos casos, el pueblo tendría que haber apoyado al Parlamento o al rey, respectivamente, para aportar legitimidad al proceso constituyente.

Bueno también hace una crítica al «concepto de Constitución interna», aunque, como comentaremos posteriormente, a nuestro juicio realmente se trata únicamente de la crítica del propio término, y no a su significado:

[...] se recurre al concepto de «Constitución interna» (utilizado ya por Jovellanos), recurso muy torpe, a nuestro juicio, porque obliga a interpretar las Constituciones escritas [...] como si fueran «externas». Pero las constituciones escritas son constituciones formales y, por tanto, internas, por cuanto sólo pueden ser establecidas ateniéndose a requisitos arraigados en las condiciones específicas de determinadas sociedades políticas, y aun sin necesidad de que el objeto de sus normas vaya referido al Estado [...]<sup>123</sup>

Antes de interpretar este fragmento, conviene subrayar que el autor hace referencia expresa a Jovellanos. De hecho, posteriormente en el *Panfleto* vuelve a nombrarlo para explicar su reticencia (de Jovellanos) a la elaboración de una constitución escrita. Se comprenderá mejor nuestro punto cuando interpretemos ambos fragmentos conjuntamente. Dice así:

Se diría que Jovellanos está rechazando los proyectos de una nueva Constitución escrita, pero no tanto en el nombre del absolutismo que la resiste, ni siquiera tampoco en nombre exclusivo de unas «leyes históricas no escritas», sino en el nombre de la Historia, de la Nación histórica, desde la cual ve a España como poseedora ya de su propia Constitución, expresada a través de los textos de nuestra tradición, tales como el *Fuero Juzgo* y las *Partidas* [...]<sup>124</sup>.

Nosotros lo interpretamos de la siguiente forma: cuando Jovellanos hace referencia a la «constitución interna», está pensando en el mismo concepto que tiene Burke cuando habla de la «constitución británica» como *prescripción* (un conjunto de usos, leyes e instituciones que han sido satisfactorias y refrendadas tácitamente con el paso de las generaciones), que, a su vez, comparte muchas similitudes con el concepto de *systasis* de Bueno. Dice Jovellanos, en el apéndice 12 a la *Memoria en defensa de la Junta Central*: «¿Qué otra cosa es una Constitución que el *conjunto de leyes fundamentales* que fijan los derechos del soberano en los súbditos y de los medios saludables de preservar unos y otros?»<sup>125</sup>.

Así las cosas, la «constitución interna», como término, recibiría el adjetivo «interna» porque estaría haciendo referencia a todas esos, costumbres, leyes, instituciones y textos tradicionales que, con el paso de los tiempos, se han ido consolidando como órganos constitutivos de la nación histórica, que podríamos comparar con los órganos constitutivos del cuerpo del ser

---

<sup>123</sup> Bueno Martínez, 2020, p.122.

<sup>124</sup> Bueno Martínez, 2020, pp.124-125.

<sup>125</sup> Bueno Martínez, 2020, p.125. *Cursiva nuestra*.

humano (corazón, pulmones, estómago, etc.) que se forman durante el proceso de gestación en el seno materno (y que nosotros compararemos con la gestación de la nación histórica). Por este motivo, estos órganos jurídico-institucionales conforman el *interior* de la nación histórica: sin ellos, el organismo queda completamente desarticulado, el funcionamiento del Estado se paraliza y éste pierde el control, corriendo el riesgo de morir. Esto fue, de hecho, lo que ocurrió en tiempos de Jovellanos: la invasión napoleónica de la península, las abdicaciones de Bayona y la separación social entre los aristócratas afrancesados y el pueblo llano patriota desarticulaban los principales órganos de control del Estado, que se vio reducido a las juntas de gobierno provincial a ambos lados del Atlántico (y que sería el origen de la fragmentación del imperio). Por tanto, no consideramos que el término «constitución interna» sea gratuito o torpe: es útil para conocer la idea de constitución esencial, constitución *de hecho*, que se podía tener en aquella época. Pero claro, ¿en qué lugar deja esto a la «constitución externa»?

Émilie du Châtelet hace una metáfora en las *Institutions de Physique* en la que compara la Física con un enorme edificio que sobrepasa las fuerzas de cualquier hombre en solitario. Explica que algunos hombres ponen una sola piedra y otros construyen alas enteras, pero que ella pertenece al grupo de los que levantan el Plano del Edificio<sup>126</sup>. Aplicando la metáfora del Edificio a la nuestra del organismo humano, la «constitución externa» o escrita (la jurídica y moderna) habría de ser entendida, desde este punto de vista (interno / externo), como un «levantamiento del plano del edificio» o, más acorde con nuestra propia metáfora, una «radiografía del cuerpo de la nación histórica». Solamente desde la exterioridad podemos hacer una radiografía, mediando un esquema y reflexión sobre los órganos, con idea de plasmarlos definitivamente en un documento dándole mayor claridad y sistematicidad al ordenamiento de la sociedad política.

Por tanto, consideramos que el concepto de *systasis* de Bueno corresponde con el de «constitución interna»; que su concepto de constitución escrita corresponde con el de «constitución externa»; y que realmente la única discrepancia no está en el «concepto» (término que usa Bueno en el fragmento 81) sino en el término, y, más concretamente, en los posibles equívocos a los que puede llevar la distinción terminológica entre constitución interna y externa. Evidentemente ambas constituciones son «internas» en la medida en que ambas son una producción genuina de la sociedad política, pero la distinción puede ayudar a preparar al lector a analizar el tema desde la perspectiva adecuada para distinguir, de hecho, los conceptos de *systasis* y constitución escrita de Bueno.

Bueno también se pronuncia sobre cuál es el objetivo de la constitución escrita, y lo hace desde los conceptos de su teoría del cierre categorial<sup>127</sup>. Antes de hablar de dicho objetivo, debemos explicar lo más esencial de esta teoría: la teoría del cierre categorial es una teoría sobre la ciencia que se compone de dos nociones que se juntan:

---

<sup>126</sup> Du Châtelet, 2010.

<sup>127</sup> Teoría que, por motivos de extensión, no vamos a poder comentar como merece aquí. Pueden consultarse sus características principales en esta entrada del diccionario filosófico de García Sierra: <https://www.filosofia.org/filomat/df788.htm> o en esta tesela de la Fundación Gustavo Bueno: <https://www.youtube.com/watch?v=7mx3pTioXnU>, de la cual hemos extraído nuestras conclusiones.

«Cierre»: partimos de un campo en el que hay una multiplicidad de términos. Cuando en dicho campo se está definiendo una operación entre (por ejemplo) dos términos y el resultado es un tercero que sigue perteneciendo al campo y manteniendo las relaciones con los términos anteriores, decimos que el campo está cerrado. El cierre define la inmanencia de un campo en el que sus operaciones están definidas.

«Categorial»: las categorías de Aristóteles dividen el universo en dominios o campos irreductibles los unos de los otros, donde cada campo tiene una estructura de normas característica (propia de sí mismo).

«Cierre categorial»: cuando aplicamos la idea de «cierre» a las distintas «categorías» queremos decir que las categorías (los campos o dominios) son producto del proceso de operatorio de cierre (un proceso de operar términos entre sí cuyos resultados comparten, o vuelven a referir a, la estructura de normas de dicho campo, impidiendo la entrada de términos o normas procedentes de otros campos). Así, estas categorías, que también hemos llamado dominios o campos, constituyen las ciencias, por lo que habría tantas ciencias como categorías, y nunca una única Ciencia. Por último, las ciencias en la materialismo filosófico no serían epistemología (no son conocimientos particulares) sino gnoseología (origen, medios, naturaleza o fenómenos del conocimiento), por lo que dentro de estos campos cerrados (ciencias), aplicando su estructura de normas (de cada ciencia) sobre el mundo real, sería el ámbito en el que puede producirse la verdad<sup>128</sup>.

Así pues, cuando Bueno habla de aplicar la teoría del cierre categorial para formular el objetivo de una constitución escrita, dice lo siguiente:

Una Constitución no es el resultado del cierre categorial propio de una ciencia rigurosa. No pretende «agotar» todas las normas de la sociedad política, y en especial de su *systasis*, pero sí fijar, a través de una Ley fundamental, considerada como tal, un canon al que deberían ajustarse todas las demás leyes, cerrando el flujo, por ejemplo, del «*derecho judicial*» y distinguiendo por tanto, no sólo el poder legislativo del poder judicial [...] sino también limitando el poder creador ilimitado del Parlamento.

De este fragmento podemos extraer, a nuestro parecer, dos conclusiones:

Primero, que aplicando la teoría del cierre categorial al derecho constitucional (que sería el campo) nos percatamos de que no se puede producir el cierre, y esto es así porque las normas de la sociedad política (que sería el supuesto campo o categoría objeto de cierre) son permeables a elementos de otros campos (como cambios en la política, la aparición de una nueva religión, la coyuntura histórica, entre muchas otras posibilidades), por lo que las operaciones dentro del campo del derecho constitucional tarde o temprano podrían dar resultados que no refieran necesariamente al mismo campo, sino a otro. En consecuencia, no se podría hablar de «ciencia constitucional».

---

<sup>128</sup> Bueno Martínez, 2010, 4 de marzo.

Segundo, que aún no produciéndose el cierre que permitiría hablar de la constitución de una ciencia, sí cabría admitir un «cierre provisional» que Bueno llama *cierre postulatorio* («no científico sino tecnológico-prudencial»<sup>129</sup>), que tendría por objeto cerrar un sistema de leyes establecido; como una herramienta imperfecta que admite cierta sistematicidad para abordar los asuntos jurídicos del derecho constitucional de la manera más rigurosa posible, aunque tarde o temprano la realidad que rodea al sistema jurídico (ejemplo: revoluciones liberales) lo termine desbordando, obligándole a abandonar elementos viejos (ejemplo: soberanía exclusiva del monarca) e implementar otros nuevos (ejemplo: soberanía del pueblo).

El *cierre postulatorio*, que es lo que aporta una sistematicidad reflexionada al ordenamiento jurídico, permite romper el estado de subordinación de las normas respecto de sus organismos creadores (las Cortes, los jueces, los reyes) para que puedan estar únicamente limitadas por el propio sistema que establece la Constitución (así, por ejemplo, si en la España producto de la Constitución del 78 se deseara cambiar la forma del Estado a una República a priori no bastaría con que una mayoría parlamentaria la proclamase, pues dicho intento se tendría que vehicular por medio de un procedimiento especificado en la Constitución). Por decirlo en una expresión conocida, sería el principio «de la ley a la ley», la norma fundamentándose a sí misma.

Es así como hemos interpretado a Bueno, pues afirma que gracias a este *cierre postulatorio* «la Constitución política escrita logra la definición material de su estructura jurídica»<sup>130</sup>, puesto que ésta ya no no tendrá que estar subordinada al origen o fuente de las normas sino a las propias normas propuestas *frente a* cualquier otra posible norma que pudiera ser creada; y concluye definiendo la Constitución como «un proceso de reflexión jurídica objetiva [...] mediante el cual el Derecho se “autofundamenta” a sí mismo en la Constitución meta-nómica<sup>131</sup>»<sup>132</sup> y que, gracias a esto, la sociedad política tiene acceso a la judicialización de la vida política y obtiene un mayor conocimiento anticipado de su plataforma jurídica.

Sin embargo, y para terminar, como hemos advertido en anteriores ocasiones, la Constitución escrita no es una garantía de derechos o frente a otras fuentes de normativa, y se debe al motivo que hemos mencionado anteriormente: «ésta (la Constitución) será desbordada cuando las circunstancias políticas e históricas así lo determinen»<sup>133</sup>. Como no puede producirse el cierre categorial en el derecho constitucional, éste no constituye ninguna ciencia, y, por tanto, como campo es permeable a los acontecimientos históricos que le rodeen, procedentes siempre de otros campos: la política, la religión, los cambios en la cultura (como forma colectiva de vivir), las demandas sociales, etc. La coyuntura histórica en general, que marca el signo de los tiempos, obligará a la Constitución a empaparse de elementos externos, a reinterpretarse, o, directamente, a modificarse.

---

<sup>129</sup> Bueno Martínez, 2020, p.123.

<sup>130</sup> Bueno Martínez, 2020, p.124.

<sup>131</sup> *Meta-nómica* quiere decir re-flexiva, en relación con la función de la Constitución escrita: «La Constitución escrita asume de este modo la función ley canónica meta-nómica (re-flexiva), paralela a las reglas meta-lingüísticas propias de la gramática de un “lenguaje natural”» (Bueno Martínez, 2020, p.122).

<sup>132</sup> Bueno Martínez, 2020, p.124.

<sup>133</sup> Bueno Martínez, 2020, p.124.

### 6.3. Constitución: Reconstrucción

Buena parte de la premisa de que la democracia política material es una *especie* con diversas formas de organizarse políticamente (una especie con muchas versiones) que tiene la sociedad. Por otro lado la sociedad política debe ser considerada como una «sociedad del conocimiento», donde sus miembros (ciudadanos e instituciones), por medio de un conocimiento de su presente que se nutre de los recuerdos colectivos (*anamnesis*) fruto de un pasado compartido que les condiciona, proyectan su futuro como sociedad política por medio de unos planes y programas (*prolepsis*). No obstante, el futuro programado nunca se cumple conforme a los planes porque está codeterminado por contingencias que la sociedad política no puede prever ni evitar. Por este motivo no podríamos hablar de «autodeterminación» a escala de la sociedad política ni de elección del propio destino.

En cualquier caso, el conocimiento político de dicha sociedad cristaliza en la redacción de leyes escritas con la finalidad de perpetuar su buen orden con el paso del tiempo (*eutaxia*). De este modo, junto con el resto de componentes que forman la sociedad política (territorio, individuos, economía, instituciones, usos y costumbres, gobierno, etc.) se va formando la constitución material o *systasis* de la sociedad política. Esta constitución material (*systasis*) no debe confundirse con la constitución escrita; ésta última es posterior y no tiene una función creadora, sino de reflexión y fijación de un sistema normativo que se definirá *en contra* del sistema de normas anterior así como del origen del mismo (asamblea, reyes, etc.), entre otros.

Por último, respecto a la Constitución escrita, podemos destacar los siguientes puntos:

1. Va dirigida contra la autoridad de un déspota o de un Parlamento que no admite que ninguna constitución limite su capacidad creadora.
2. No admite la distinción entre constitución interna (*systasis*) y externa (escrita). La constitución escrita es una elaboración interna más del Estado.
3. Su objetivo es fijar un sistema normativo y establecerse como canon (Ley fundamental), al que deberían ajustarse las demás leyes del ordenamiento.
4. Mediante la Constitución escrita, el Derecho se “autofundamenta” a sí mismo, lo que permite un mayor conocimiento anticipado del ordenamiento jurídico (certidumbre) así como la judicialización de la vida política.
5. En última instancia no es una garantía de derechos, o frente a otras fuentes del Derecho, porque la realidad (como coyuntura histórica) desborda el sistema jurídico, que siempre será permeable a elementos de otros campos (política, cultura, religión, etc.).

## 7. Conclusiones

Este trabajo ha supuesto, ciertamente, un reto, pero el resultado ha sido satisfactorio. El reto lo constituía, principalmente, el hecho de no haber podido partir de una base de conocimientos filosóficos propios de una enseñanza universitaria, por lo que, simplemente para abordar cuestiones jurídicas desde esta nueva perspectiva, hemos tenido que recurrir a dos diccionarios diferentes: al de terminología filosófica general, y al del materialismo filosófico. Teniendo en cuenta que el segundo es más específico y definido que el primero, la experiencia ha sido parecida a la de intentar escribir en verso en un idioma extranjero que no dominamos.

El objetivo principal de este trabajo consistía en aproximarnos al pensamiento jurídico desde el materialismo filosófico de su creador; esto es, conocer a grandes rasgos lo que Gustavo Bueno pensaba en lo relativo al Derecho y hacer una síntesis de todo ello (que es lo hemos realizado en las «reconstrucciones» al final de los capítulos). En este viaje de aprendizaje, no sólo queríamos conocer su pensamiento (como resultado final), sino también las herramientas filosóficas por medio de las cuales había llegado a dichas conclusiones. Con ello nos referimos, por ejemplo, a sus nociones de ética y moral, *symploké*, su doctrina del espacio antropológico, la distinción entre *anamnesis* y *prolepsis*, o lo más fundamental de la teoría del cierre categorial. Aquí es donde radica lo más costoso, a la par de satisfactorio, de la investigación. Consideramos además que en este trabajo de compilación, interpretación y síntesis también hemos podido contribuir en la comprobación de la utilidad de las herramientas de Bueno con la aportación de nuevos ejemplos —principalmente jurídicos e históricos— que podríamos considerar una forma original de verificar la adecuación del sistema de Bueno a cuestiones de teoría del Derecho.

Tras nuestra investigación, consideramos que el pensamiento jurídico de Gustavo Bueno puede ser muy útil e interesante para el estudio de la teoría del Derecho por diferentes motivos: en primer lugar, porque aporta soluciones a debates doctrinales de una forma bastante original que tiende a conciliar varios aspectos de las partes implicadas (por ejemplo, en la cuestión del iusnaturalismo y positivismo); y en segundo lugar, porque al aplicar un sistema que puede abarcar todos los campos (categorías) del saber, su capacidad de establecer conexiones entre ellos (política, derecho, ciencias, etc.) ayuda a «dibujar» un mapa o esquema global bien organizado que permite una mayor comprensión del papel del Derecho (en este caso) en dicho mapa, así como las influencias que recibe.

Más allá del hecho de haber aprovechado nuestro primer objetivo (investigación relativa a la filosofía del Derecho) para cumplir un segundo objetivo (conocer mejor un sistema filosófico), también queremos celebrar el haber descubierto nuevas líneas de investigación, formas de abordarlas, ejemplos y bibliografía suficiente como para empezar a trabajarlo de manera rigurosa y sistemática (por ejemplo, partiendo de la teoría iusnaturalista, pasando por la visión del Estado y el espacio antropológico, y materializándose en la naturaleza concreta de la norma); por lo que el trabajo también podría cumplir un tercer y último objetivo, que es el de servir de introducción —como lo ha sido para su autor— a otros interesados en la teoría jurídica

de Bueno. Por lo tanto, si este texto consigue servir de introducción a alguien más que a quien lo ha escrito, habrá cumplido todos sus objetivos.

## 8. Bibliografía

- Alarcón Díaz, D. (2022). *Resumen del Primer ensayo de las categorías de las «ciencias políticas» (1991), de Gustavo Bueno*. alarcondiazdaniel.blogspot.com. Recuperado 24 de junio de 2023, de <https://alarcondiazdaniel.blogspot.com/2022/01/resumen-del-primer-ensayo-de-las.html>
- Asimov, I. (2021). *El Imperio Romano* (6ª edición). Alianza Editorial.
- Bueno Martínez, G., [fgbuenotv]. (2010, 4 marzo). *Cierre categorial - Gustavo Bueno - Tesela 024*. [Vídeo]. fgbuenotv. <https://www.youtube.com/watch?v=7mx3pTioXnU>
- Bueno Martínez, G. (2016). *El mito de la cultura*. (10ª edición). Pentalfa Ediciones.
- Bueno Martínez, G. (1996). *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Pentalfa Ediciones. <https://www.fgbueno.es/gbm/gb96sv.htm>
- Bueno Martínez, G. (2020). *Panfleto contra la democracia realmente existente (más un artículo y siete rasguños sobre la democracia)* (1ª edición). Pentalfa Ediciones.
- Bueno Martínez, G. (1995). *Principios de una teoría filosófica política materialista. Anuario Hispano Cubano de Filosofía*. <https://www.filosofia.org/mon/cub/dt001.htm>
- Bueno Martínez, G. (1995). *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial. Ciencia y Filosofía*. Pentalfa Ediciones.
- Bueno Martínez, G. (1999). *¿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*. (3ª edición). Pentalfa Ediciones.
- Bueno Martínez, G., [fgbuenotv]. (2010, 13 abril). *Symploké - Gustavo Bueno - Tesela 034* [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=fML2Ysy6l6s&t=1s>
- Bueno Martínez, G., [fgbuenotv]. (2010, 9 febrero). *Unidad e identidad - Gustavo Bueno - Tesela 016* [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=-Mnmfk3tBDs>
- Castellanos, S., [Fundación Juan March]. (2021, 24 octubre). *Constantino y el cristianismo* [Vídeo]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=X0NNY\\_dn\\_Q&t=2604s](https://www.youtube.com/watch?v=X0NNY_dn_Q&t=2604s)
- Connolly, P. (2019). *La guerra en Grecia y Roma*. (1ª edición). Desperta Ferro Ediciones.
- Copleston, F. (2017). *Historia de la Filosofía. Volumen 1. De la Grecia Antigua al Mundo Cristiano*. (6ª edición). Editorial Ariel.
- Du Châtelet, E. (2010). *Las Instituciones de Physique (capítulos escogidos). Un manual de física en el siglo XVIII*. (A. Macarrón Machado, Trad.). Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia.
- Esparza Torres, J. J. (2021). *Visigodos. La verdadera historia de la primera España*. (2ª edición). La Esfera de los Libros.
- Fernández Barreiro, A., & Paricio, J. (2000). *Fundamentos de Derecho Privado romano*. (4ª edición). Paideia Ediciones.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía*. (5ª edición). Editorial Sudamericana.
- Gacto Fernández, E., Alejandro García, J. A., & García Marín, J. M. (2009). *Manual Básico de Historia del Derecho*. (6ª edición). Laxes Ediciones.
- García Sierra, P. (2021, julio). *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica*. <https://www.filosofia.org/filomat/index.htm>
- Johann, F. (2002). *Manual De Historia De La Filosofía*. Herder Editorial.

- Levin, Y. (2015). *El gran debate. Edmund Burke, Thomas Paine y el nacimiento de la derecha y de la izquierda*. (1ª edición). Editorial Gota a Gota.
- Mach, E. (1948). *Conocimiento y error*. Espasa-Calpe.
- Martínez Sospedra, M., & Uribe Otalora, A. (2018). *Teoría del Estado y de las formas políticas: sistemas políticos comparados*. (1ª edición). Tecnos Editorial.
- Martín Jiménez, L. C. (2021). *La esencia del Derecho. Filosofía materialista de las categorías jurídicas*. (1ª edición). Pentalfa Ediciones.
- Marx, K. (2014). *La España revolucionaria*. (2ª edición). Alianza Editorial.
- Ribas Alba, J. M. (2018). *Origen del Estado en Roma*. (1ª edición). Tecnos Editorial.
- Ribas Alba, J. M. (2020). *Territorio, pueblo, nación, estado: La experiencia romana*. (1ª edición). Tecnos Editorial.
- Soriano Díaz, R. L., & Mora Molina, J. J. (Directores). (2011). *Teoría y fundamentos del Derecho. Perspectivas críticas*. (1ª edición). Tecnos Editorial.
- Orlandis, J. (2014). *Historia de la Iglesia. Iniciación Teológica*. (8ª edición revisada y actualizada). Ediciones RIALP.
- Pérez Royo, J. (2000). *Curso de Derecho Constitucional*. (7ª edición). Marcial Pons.
- Vega, J. (2000). *La Idea de ciencia en el derecho*. (1ª edición). Pentalfa Ediciones.