

Gustavo Bueno y el marxismo: aproximación sucinta a unas relaciones problemáticas

Francisco Erice Sebares. Catedrático de Historia Contemporánea, Universidad de Oviedo (España)

Recibido 23/02/2025

Resumen

El autor, historiador de profesión, enfoca las relaciones entre la obra de Gustavo Bueno y el marxismo desde finales de los años 60 del siglo XX hasta el final de su vida. Interés derivado de su condición de maestro para varias generaciones de egresados de la Universidad de Oviedo, de diversas disciplinas, donde Bueno desarrolló su docencia.

Se constata el despegue desde una cercanía inicial, teórica y política, no exenta de críticas, hasta un abandono explícito del marxismo e ideas afines (socialismo) que tiene en el cambio de siglo su punto de inflexión. La *vuelta del revés* de Marx defendida por Bueno girará principalmente en torno a la filosofía de la historia y las ideas de Estado e imperio que expulsarán a la lucha de clases del lugar central que ocupa en el marxismo.

En sus últimos años, Bueno completará su alejamiento marxismo, adoptando posiciones más conservadoras y cargando las tintas contra la democracia y el socialismo.

Palabras clave: marxismo, materialismo histórico, materialismo filosófico, izquierda política, lucha de clases, imperios.

Abstract

Gustavo Bueno and Marxism: A Concise Approach to Some Problematic Relations

The author, a historian by profession, focuses on the relationship between Gustavo Bueno's work and Marxism from the late 1960s until the end of his life. This interest stemmed from his role as a teacher for several generations of graduates from the University of Oviedo, in various disciplines, where Bueno taught.

The author notes the shift from an initial theoretical and political closeness, not without criticism, to an explicit abandonment of Marxism and related ideas (socialism), which reached its turning point at the turn of the century. The turning of Marx, advocated by Bueno, revolved primarily around the philosophy of history and the ideas of state and empire, which would displace class struggle from its central place in Marxism.

In his later years, Bueno would further distance himself from Marxism, adopting more conservative positions and emphasizing his opposition to democracy and socialism.

Key words: Marxism, Historical Materialism, Philosophical Materialism, Political Left, Class Struggle, Empires.

Gustavo Bueno y el marxismo: aproximación sucinta a unas relaciones problemáticas¹

Francisco Erice Sebares. Catedrático de Historia Contemporánea, Universidad de Oviedo (España)

Recibido 23/02/2025

§ 1. Objetivos y puntos de partida

Abordar con un mínimo de rigor el objeto de este texto no resulta tarea fácil. En primer lugar, por la extensión, riqueza y complejidad de la obra de Gustavo Bueno (GB) que, más allá de sus propuestas explícitas, mantiene conexiones e implicaciones que bien pudieran pasar desapercibidas para quienes, como es mi caso, no ejercemos profesionalmente el oficio de filósofos, y sin duda adolecemos, por ello, de la necesaria destreza y familiarización en el uso de los conceptos y desarrollos del materialismo filosófico (MF). En segundo lugar, debido a que mi interés primordial se centra en la crítica y actualización del materialismo histórico (MH) y los análisis marxistas en el campo categorial de la historia y no en la filosofía, más allá de los vínculos existentes entre una y otra. Eso significa que prescindiré de partes enteras fundamentales de la obra de Bueno, como su teoría de la ciencia, su filosofía de la religión o sus tesis sobre el Ego trascendental.

Obviamente, los vínculos del MF con el MH o, más en general, con el marxismo, incluyendo el materialismo dialéctico engelsiano (MD) o diamat, pueden ser directas y auto-asumidas o bien indirectas, ambivalentes o implícitas. En ese segundo caso, la cuestión se complica, por la dificultad misma de delimitar los contornos de lo que pudiera definirse como marxismo. Para ello, la fidelidad filológica a los textos de Marx como criterio carece de utilidad, dada la diversidad de rango de los mismos, las diferencias entre Marx y Engels y, sobre todo, la amplísima pluralidad de la tradición

¹ Este texto es un desarrollo del esquema de mi breve intervención en las Jornadas de Homenaje a Gustavo Bueno celebradas en el campus del Milán (Universidad de Oviedo) los pasados días 24 y 25 de octubre de 2024, que llevaba por título «Los inicios de Gustavo Bueno y el marxismo». Incluye, asimismo, consideraciones ampliadas sobre la etapa posterior.

marxista posterior. El propio Bueno nos recordaba la evidencia de que, en tanto se tomara en consideración al marxismo como teoría viva o actual, no podía reducirse a los límites de las *MEGA* (las obras completas de Marx y Engels), incorporando al menos desarrollos ulteriores «que han tenido un significado histórico universal» (Bueno, 1980: 47).

La multiplicidad de marxismos *realmente existentes*, ciertamente, se relaciona con la variedad de sus ámbitos de implantación política; Manuel Sacristán lo planteaba remitiéndolos al «intento de fomentar conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunistas», que lógicamente se modifican «según el horizonte intelectual de cada época» (Sacristán, 1983: 50). La disparidad de interpretaciones caracteriza el desarrollo de la herencia de Marx desde los comienzos mismos, en las décadas finales del siglo XIX, del marxismo como tendencia intelectual y política. Limitarlo a los contornos del leninismo y, aún más, del marxismo-leninismo, peca de reduccionista, por más que Gramsci llegara a establecer un paralelismo entre el tándem Marx-Lenin y Cristo-san Pablo (complementariedad de fases *ciencia-acción*), por lo cual resultaría adecuado hablar de cristianismo-paulismo (Gramsci, 1984, t. 3: 170); o que el propio Bueno equiparara la disociación entre *marxismo y socialismo real* (planteada para salvar al primero de determinadas críticas) con el repudio del cristianismo *constantiniano* como una traición (separando al cristianismo *auténtico* de la Iglesia institucional), dado que —asegura— el marxismo, sin la URSS y el *socialismo real*, no pasaría seguramente de ser una oscura secta del siglo XIX (como los ebionitas dentro del cristianismo) (Bueno, 1989a).

Frente a estas posiciones y sin negar la importancia que el proceso de la URSS ha tenido objetivamente en el desarrollo del marxismo, y por ende en su retroceso actual, defenderé que marxismo se *dice* de muchas maneras. Göran Thernborn, iniciado ya el siglo XXI, hacía un balance desalentador de su situación, incluyendo el «debilitamiento de la cultura progresista académica», el agotamiento de la economía marxista en Japón y la historia radical en la India, la pérdida del «impresionante dinamismo» que llegó a tener el «ensayo político-intelectual de izquierdas» en América Latina o la práctica desaparición del «marxismo de masas» entre universitarios jóvenes en Europa y en América Latina. En general, diagnosticaba la crisis de lo que denominaba «el triángulo

del marxismo», con tres partes interconectadas: la política socialista y revolucionaria, la ciencia social histórica y la filosofía dialéctica o de la contradicción (Thernborn, 1984: 37-53 y 130-134). Con todo y pese a su evidente retroceso, el peso de los marxismos, especialmente en las ciencias sociales, sigue siendo inequívocamente relevante, como muestran los «estados de la cuestión» actuales de los debates y desarrollos (Marcello, 2024 o Leyva Martínez *et al.* 2021), quizás con la excepción de la historiografía².

El balance resulta más favorable si tenemos en cuenta la inserción de los marxismos dentro del pensamiento *radical* en sentido más genérico (Keucheyan, 2013); y, desde luego, cuando bajo el rótulo *marxismo* englobamos a pensadores difícilmente encasillables dentro del mismo, como hacían, a comienzos del siglo XXI, Bidet y Kouvélakis en su *Dictionnaire Marx contemporain* (2001), donde en el apartado «Figuras» aparecen nombres razonablemente incorporables (Adorno, Althusser, Jameson, Lefebvre o Raymond Williams) y otros con aspectos parcialmente asimilables (como Bourdieu), junto con algunos heideggerianos-nietzscheanos claramente ajenos a la misma (Foucault, Derrida, Deleuze), quizás por sus (dudosas) credenciales radicales. La propagación y la influencia del pensamiento marxista, en todo caso, no puede desligarse de la presencia de cierta herencia *difusa* en otras corrientes político-ideológicas o movimientos sociales (Berger y Cornelissen, 2021).

Hechas estas puntualizaciones y antes de entrar de lleno en el objeto de este trabajo, añadiré algunas observaciones que afectan, en primer lugar, a la pertinencia del tema abordado. En ese sentido, no pueden ignorarse las eventuales convergencias entre el MF y el MH-MD, en la medida en que ambos se definen como pensamientos materialistas y dialécticos con voluntad de «implantación política». Y en lo que atañe a la figura de Gustavo Bueno, son bien conocidas sus simpatías antifranquistas y su condición de *compañero de viaje* del PCE a lo largo de la primera etapa de su estancia en Oviedo, desde la década de 1960 hasta, al menos, entrados ya los años 80³.

Prueba adicional de esa cercanía es la *imagen* que desprendía su obra para los observadores que se interesaban por ella y para los propios estudiantes y jóvenes filósofos agrupados en torno a su figura. Alain Guy, filósofo, lingüista e hispanista

² V. Erice (2020). Álvaro Castaños Montesinos (2023) hace una valoración algo más optimista, aunque las referencias fundamentales que maneja se refieren, en general, a hace ya algunas décadas.

³ Síntesis excelente de su trayectoria profesional, pensamiento e implicaciones políticas en esta etapa, en Álvarez Díaz (2021).

francés, en 1974, presentaba a Bueno como «heterodoxo respecto a todo *establishment* de su país», pero también sospechoso para los marxistas dogmáticos, «aunque afirma una leal adhesión al materialismo histórico y dialéctico», pero evitando concesiones a la «nueva izquierda» y los «irresponsables». Esa imagen era, según Alberto Hidalgo, «justamente la que teníamos los estudiantes que entramos en contacto con él en aquella época» (Hidalgo, 2024: 101-102). Recientemente, el mismo Hidalgo asegura que GB, a finales de la década de 1980, a propósito del encargo de la voz «Materia» para la *Enciclopedia de Filosofía y Ciencias* publicada en Hamburgo, se sentía orgulloso del «reconocimiento internacional de su opción materialista desarrollada en los entornos del marxismo» (*ibidem.*: 10-11). Tal vez por ello, en un homenaje que se le rindió en 1990, su discípulo Julián Velarde aseguraba que Bueno tenía bien ganado el calificativo de «el filósofo marxista», que «desde tiempo ha se le viene aplicando». En cambio, José María Laso, amigo y también discípulo, a la par que conocido y pertinaz militante comunista, en ese mismo acto, prefería hablar, con más cautela, de «su enérgica estimación del pensamiento de Marx —simultáneamente crítica y valorativa— y su pretensión complementaria sistemática y polémica» (*Homenaje*, 1990: 36-38 y 28).

162

La cuestión aparece más matizada en sucesivas declaraciones del filósofo, aunque el contexto de cada una de ellas pueda introducir subrayados o propiciar elusiones específicas. En una entrevista para la revista *Teorema* en 1973, se aludía a su heterodoxia y se le comparaba a Lukács por su interpretación hegeliana de Marx, pero se concluía que «la cuestión de saber si GB es marxiano o marxista es indecible» (*Teorema*, 1973: 123-140). Sin embargo, en 1984, en un distendido diálogo con Alberto Hidalgo, este recordaba «la atmósfera marxista que parecía impregnar gran parte de la producción filosófica de Gustavo Bueno a lo largo, al menos, de la década de los 70», y la primera pregunta que le dirigía era precisamente esta: «¿es usted un filósofo marxista?». La respuesta de Bueno resultaba elocuente: «admito plenamente que lo soy, pero no exclusivamente». También soy —añadía— kantiano, tomista, platónico... Luego señalaba su no adscripción a un partido comunista, al contrario que Sacristán, Sánchez Vázquez o Althusser, y aseguraba no creer que «Marx constituye el pináculo supremo de la historia del pensamiento». Como Marx, se consideraba materialista y dialéctico, pero no había llegado a la filosofía desde el marxismo militante, sino que lo

había estudiado desde la filosofía profesional, intentando «recontextualizarlo filosóficamente dentro de una tradición más amplia» (Hidalgo, 2024b: 195-221)⁴.

Con todo, la identificación marxista del filósofo siguió concitando cierta aquiescencia en los años 90, pese a los cambios que la caída de la URSS supuso en su concepción política. Todavía en 1992, Bueno afirmaba públicamente continuar considerando al marxismo como «el último horizonte de racionalidad», y uno de sus discípulos de entonces recuerda cómo percibían su ubicación filosófica en clara sintonía con el mismo⁵. Más curioso resulta que en 2004, recientes aún los ecos de *España frente a Europa*, Felipe Giménez, evocando el proyecto marxista de interpretar dialécticamente naturaleza e historia, asegurara que «Gustavo Bueno con su materialismo filosófico persigue parecidas metas, digamos pues que retoma tal proyecto filosófico, bien que con una dosis mayor de criticismo trascendental» (Giménez, 2004: 18). Recientemente, Moreno Pestaña (2021, 104-106) sitúa a Bueno en los albores de la crisis intelectual del marxismo (desde finales de los años 60), y en conexión con el «marxismo occidental», si bien considera que su interés por esta corriente se fue atenuando con posterioridad. Por su parte, algunos buenistas como Santiago Armesilla (2020: 27-32) o Andrés González Gómez (2017) consideran el MF de Bueno y el MH de Marx potencial y fructíferamente confluyentes. Para Armesilla, «ambos materialismos son sistemas filosóficos distintos que, no obstante, en el ámbito de la antropología filosófica y de la filosofía de la Historia coinciden en mucho, hasta confundirse». Según Andrés González, «el materialismo histórico y el materialismo filosófico son como dos átomos ligeros que se fusionan en un núcleo atómico más pesado y liberador de una energía crítica demoledora».

En sentido contrario, desde el círculo restringido de la Fundación Gustavo Bueno, se han marcado claramente las diferencias, dada la propensión de Marx hacia el «fundamentalismo cientifista, de naturaleza economicista». Además, para quienes se consideran sus albaceas intelectuales, GB había construido una obra coherente de principio a fin, sin que pudieran hallarse cesuras o cambios fundamentales dentro de la misma. En ese sentido, Tomás García resaltaba «la valentía» (*sic*) que suponía en

⁴ La entrevista originalmente se publicó en *Los Cuadernos del Norte*, n.º 28 de 1984.

⁵ De ahí la sorpresa ante las tesis de la conferencia «España», pronunciada en Oviedo en 1998 por el filósofo y antecedente inmediato de su libro *España frente a Europa* (1999). Véase David Teira (2023).

Andrés González salir en defensa de la obra de Bueno en su integridad, contra los filósofos que establecen un «corte epistemológico» entre el núcleo del MF de Gustavo Bueno y el cuerpo de su sistema, particularmente sus últimas obras. «Su noble apología de la obra completa de Gustavo Bueno —añadía— le honra». Y aprovechaba la ocasión para arremeter contra los «filósofos bisoños» que la cortan en dos mitades (académica/mundana, de izquierdas/de derechas), infectados por el virus de la «miseria filosófica terciogenérica» (*sic*) y «no exentos de mala fe», como «los que se cobijan bajo el rótulo del materialismo fenomenológico o bajo el mito de la derecha» (García López, 2017)⁶.

Confieso que, al no poder sentirme aludido como «filósofo bisoño» (ni siquiera soy filósofo), no me inquietan particularmente las acusaciones de pusilanimidad, falta de ardor apologético o proclividad a la duda («si no se está en una iglesia —decía Raymond Williams—, no hay por qué temer a la herejía»). Por ello, defenderé modestamente que, al menos en la temática que aquí se aborda, existen claramente en la obra de Bueno elementos de discontinuidad y desplazamientos de significado de enunciados previos (como el de la «vuelta del revés» de Marx). En particular, parece evidente una inflexión desde *España frente a Europa*, que Alberto Hidalgo tipifica como el paso del «epiciclo del materialismo filosófico (1970-1998)» al «epiciclo del ego trascendental (1898-2014)» (Hidalgo, 2024b: 311-336).

§ 2. El marxismo de Bueno en la *década prodigiosa* (1968-1978)

El texto fundamental que inaugura el interés explícito de Bueno por el marxismo es, como sabemos, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, escrito en 1968 y publicado dos años más tarde. Obra programática, seminal, puede ser vista como un envite polémico con el marxista Sacristán, al que Bueno considera *contaminado* de planteamientos *analíticos* o neopositivistas; pero tiene también otros destinatarios implícitos, como Althusser y los marxistas *cientifistas* (Moreno Pestaña, 2011 e Hidalgo, 2024a: 104-105). Para Bueno, el papel de Marx en la Filosofía no radicaría esencialmente en la invocación de la praxis, sino ante todo en haber filosofado desde una situación

⁶ Acusaciones y críticas virulentas a quienes osan «despiezar» el legado del maestro, en pp. 45-46.

revolucionaria nueva y haber llevado la *Crítica de la razón pura* hasta sus límites (Bueno, 1970: 308, n. 56):

La revolución filosófica instaurada por Marx, la metodología materialista, representa la verdadera técnica de representación del proceso de la «symploké» de las ideas, consumando de este modo la idea kantiana de la «crítica de la razón» —como «crítica de la crítica» o «crítica de la economía», etc.—. Las ideas no están dadas en un sistema previo a la Historia: brotan del mismo proceso histórico y lo constituyen. [*ib.*: 234]

El principio de Marx de que el ser social determina la conciencia —proseguía— es «hoy por hoy, al margen de que se acepte o no doctrinariamente, un canon metodológico de la ciencia histórica y las ciencias antropológicas»; en él encajan las ideas jurídicas, artísticas, religiosas, etc., y «¿por qué no también la propia forma de la conciencia individual?». En el mismo sentido de reafirmación del MH parece ir su distinción entre *filosofía mundana* y *filosofía académica*: las ideas no son previas al proceso de producción: proceden del *mundo*, pero la filosofía académica dista de ser un mero epifenómeno (*ib.*: 97 y 244-251).

A la vez, *El papel de la filosofía...* inicia la crítica a distintos aspectos de la tradición marxista. Por de pronto, a los que piensan, siguiendo la sugerencia de Marx en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, en la muerte de la Filosofía por su misma realización, extrapolando «al campo total de conciencia filosófica lo que Marx habría establecido con sentido en el campo de una filosofía regional, la filosofía política». La noción marxista de *cancelación de la filosofía* y de *enajenación filosófica* se refiere a la filosofía hegeliana en particular y metafísica en general. La idea de una sociedad socialista no implica dicha cancelación, ni tampoco el fin de las contradicciones de la conciencia social. En todo caso, podrían desaparecer ciertas adherencias metafísicas, facilitando «una visión más penetrante del espesor de las sombras». Una sociedad socialista no utópica no puede cancelar el pasado (*ib.*: 71-73 y 308-309).

La crítica al utopismo es una constante en la obra de Bueno. La idea del «hombre nuevo» o el «hombre total» olvida que toda revolución se apoya sobre el orden antiguo y las mudanzas más profundas apenas arañan las viejas realidades. Pueden afectar a la estructura de clases, pero es un error pensar que las clases son la génesis de todas las formas culturales (por ejemplo, los lenguajes nacionales, como señaló Stalin). Por

eso Bueno critica el sociologismo de Goldmann, que desarrolla la idea de Lukács del papel totalizador de las clases. O la reducción de la Filosofía a ideología en Althusser y su *superación* por la ciencia⁷. En el caso de Althusser, Bueno cuestiona la separación que establece entre Hegel y Marx, y aunque el filósofo francés critique el diamat como un desarrollo «ideológico» del marxismo, ignora que en realidad el MH es «la plenitud del proyecto hegeliano de la *Fenomenología del espíritu*», que puede considerarse desarrollo del proyecto kantiano de la *Crítica de la razón pura*; se trata —como señala Althusser— de la «instauración de la crítica materialista» en cuanto «crítica de la conciencia» (Bueno, 1970: 55-58)⁸.

En el libro aparece también una primera formulación de la idea de los imperios universales y se desgana la noción de *sociedad totalizadora*. La Filosofía es «una forma de movimiento de la conciencia que aparece una vez que ha cristalizado un cierto modo de diferenciación de la conducta racional». Sólo entonces «podría tener sentido este género singular de totalización», que a su vez «está determinado por otros tipos de totalización, tales como la actividad política, pongamos por caso, desplegada por un imperio universal». Está ligada no a mediaciones individuales, sino a procesos sociales «semejantes al entrechoque de círculos culturales». La Filosofía se vincula a situaciones con una diferenciación del trabajo racional, no necesariamente una división en clases (sin perjuicio de que, con esta, revista formas particulares), sino una «sociedad universal». En cuanto a la *organización social totalizadora*, cuyos ejemplos más claros serían la Iglesia católica o el Estado soviético en ciertos momentos, se caracteriza por «la naturaleza lógica de las conexiones socializantes que establecen», aunque no excluyen los componentes afectivos; no se liga necesariamente a la enajenación o empobrecimiento del yo, sino que puede contribuir al «enriquecimiento y edificación de la conciencia lógica, en tanto que estructura histórica» (*ib.*: 31-41 y 108-116).

⁷ Bueno (1970: 14, 41-42, n. 10; 101-102 y 185). Sin embargo, tanto Marx y Engels como Lukács defendían que la sociedad socialista heredaría lo mejor de los valores y la cultura del pasado, resaltando los elementos de continuidad. Y Althusser consideraba que las *ideologías* continuarían existiendo bajo el socialismo porque, más allá de sus conexiones de clase, son como la *respiración* de las sociedades y afectan a la «relación vivida de los hombres con su mundo». V. Erice (2009: 59-67, *passim*).

⁸ La *lógica dialéctica* engelsiana es, según Bueno, un desarrollo escolástico, ingenuo en algunos aspectos y sólido en otros, luego vinculado a los años de «clausura» de la URSS. Precisa de una reelaboración a fondo.

En los *Ensayos materialistas*, Bueno se defiende de las críticas de ciertos «marxistas» que le acusan de mistificar a Marx, y aboga por una Filosofía académica contrapuesta a la escolástica dogmática y simplista del diamat, cuyo monismo apenas aparece parcialmente compensado en algunos textos de Lenin, en los que el dirigente bolchevique habla de la «inagotabilidad de la materia en profundidad». Más allá de presentar su ontología materialista pluralista, los *Ensayos* pueden ser *leídos* en la óptica de la renovación del marxismo o al menos congruentes con él. Esto aparece particularmente en la diferenciación mundano-académico que ahora se recupera y desarrolla, en las reflexiones sobre la implantación política de la Filosofía y en su concepción fuerte de la dialéctica. La reelaboración que hace de la distinción kantiana entre lo *mundano* y lo *académico* subraya que la filosofía académica brota del propio material social, históricamente dado («esta es la tesis central, en realidad, del materialismo histórico»). La «filosofía mundana» de Kant está cerca del concepto marxiano de «ser social» como determinante de la conciencia. El saber mundano no es simplemente vulgar o precientífico, si bien el académico nos emancipa de sus determinaciones y sus mitos mediante la disciplina crítica. Pero entre lo mundano y lo académico hay enfrentamiento, conexión dialéctica y también comunidad de contenidos. El materialismo filosófico tan sólo puede realizarse en el contexto de una conciencia mundana práctica, política (Bueno, 1972a: 9-11 y 21-44).

Esta *implantación política* (no gnóstica) de la Filosofía, implica que no es producto de un «delirio racionalizado» ni fruto de una «casta sacerdotal», sino un «saber radical». Como decía Kant, la razón pura, entregada a sus propias Ideas, no puede determinarse a ninguna verdad, lo cual corresponde a la razón práctica, que es el campo de las exigencias morales y «según nuestra interpretación, políticas». La conciencia filosófica no es una secreción del espíritu humano, sino que debe:

[...] ser entendida como una formación histórico-cultural, subsiguiente a otras formas de conciencia también históricas, y precisamente como aquella forma de conciencia que se configura en la constitución de la vida social urbana, que supone la división del trabajo (y, por tanto, un desarrollo muy preciso de diversas formas de la conciencia técnica), y la conexión con otras ciudades en una escala, al menos virtualmente, mundial, «cosmopolita». De ese modo, la conciencia filosófica se nos aparece, diaméricamente, vinculada con otras formas de conciencia, y formalmente con la conciencia política, que, a su vez, está interferida con la conciencia moral y con la razón económica. [*Ib.*: 254-255, v. 235-255]

La estructura política «es una configuración práctica de la conciencia»; los intereses políticos no se sobreañaden a los filosóficos, «están en su mismo origen». Por eso los paralelismos entre filosofía y revolución «son tan estrechos, sin que sea posible atribuir a la conciencia filosófica el papel de motor de la conciencia revolucionaria»; además, aquella permanecerá después de la revolución, para continuar triturando lo que sea incompatible con la misma racionalidad de la conciencia (*ib.*: 256-263)⁹.

El materialismo, «como forma básica de la conciencia filosófica», se encuentra internamente vinculado al socialismo, según tesis que ya procede de Platón. Bueno habla de un socialismo muy indeterminado, como una «sociedad sin clases» entendida en sentido no utópico y no como paraíso del «hombre nuevo». No se trata de probar que la superposición de filosofía y socialismo es omnímoda, sino que existe un punto en el que ambos se cruzan que «es verdaderamente central en ambos procesos». La conciencia materialista es un proceso recurrente esencialmente práctico; en él, el proceso progresión-regresión se realiza de manera necesaria. Es condición de la realización misma de la conciencia filosófica materialista. En una sociedad sin clases, las ideologías se reproducirán de forma renovada, y el equilibrio de una sociedad fundada sobre conciencias individuales racionales exige, «entre los mecanismos de su metaestabilidad (y no, ciertamente, como único mecanismo) precisamente la disciplina filosófica» (*ib.*: 185-200).

En cuanto a la dialéctica, Bueno recoge su «núcleo de significado fuerte», que es la contradicción. Las propias fórmulas no contradictorias de la lógica formal contienen, como parte de su sentido, «la cancelación de una contradicción ejercida». Un sistema homeostático puede aparecer como la contradicción de un sistema dialéctico, pero es dialéctico en tanto que puede ser considerado como «la destrucción de la destrucción». Sin embargo, decir simplemente que todo proceso real es contradictorio nos da poca información para el análisis dialéctico concreto, «si no determinamos circunstancias, mecanismos, fechas». Podríamos asegurar que el sistema capitalista está llamado a desaparecer, pero también el socialista o el solar. Todo anuncio del final de un sistema debe incluir una previsión sobre el tiempo y el mecanismo de los componentes reales de su contradicción (*ib.*: 371-389).

⁹ Véase también la aportación de Bueno en el *Homenaje a Aranguren* (Bueno, 1972b) con el título «El concepto de implantación de la conciencia filosófica. Implantación gnóstica e implantación política».

También aparecen en los *Ensayos* críticas al diamat engelsiano, pero menos agrias que en otros textos. Aunque se valora su diferenciación del materialismo mecanicista, se critica su monismo eminentemente ontológico-especial, o sea. «la concepción del mundo como unidad inmanente cósmica —frente a los dualismos de trascendencia, tales como el del cristianismo (criaturas/Dios)». Este monismo, entendido en sentido inmanentista, está también presente en Hegel. Pero en su sentido ontológico-general, engloba críticamente tanto a filósofos de la inmanencia (Hegel) como de la trascendencia (san Agustín). El análisis crítico-dialéctico de la realidad mundana nos arroja precisamente al camino opuesto: el del pluralismo radical. Materialismo y monismo se oponen como el pensamiento dialéctico y el metafísico (*ib.*: 77-79).

El diamat ha adolecido de la tendencia a operar con una división binaria M_1 - M_2 (mundo físico exterior-conciencia), mientras Bueno lo hace *de facto* con una realidad trigenérica, como es sabido. Marx, aunque «encubierta por esquemas dualistas», sí utiliza una visión trigenérica (incluyendo M_3 , objetos abstractos, trasunto materialista de la idea de Dios). Ya en su tesis doctoral, su visión del epicureísmo no puede entenderse sin M_3 , lo cual lo aproxima al estoicismo de Hegel. Es en el orden de M_3 en el que está pensado el primado del ser social sobre la conciencia, y por tanto *El capital*. Esta conexión entre el Epicuro de la tesis de Marx y el estoicismo estaría «encubierta por una terminología inadecuada, que la bloquea». En *La ideología alemana*, al pasar de un racionalismo prometeico semi-idealista al racionalismo materialista de la praxis, se realiza la inversión del epicureísmo desde un semi-idealismo subjetivista a un materialismo mecanicista. Marx se orienta por la exigencia de unir al hombre (M_2) y al mundo; pero «mundo» es un concepto ambiguo que designa aquí tanto M_1 como M_3 :

Por eso me atrevo a afirmar que si la obra completa de Marx se lee tras la supresión de los componentes del Tercer Género de Materialidad (dados, muchas veces, en los propios conceptos hegelianos), queda reducida a un naturalismo trivial o a una suerte de Psicoanálisis, a una dialéctica de los secretos deseos de la dominación de una clase social por medio de las superestructuras culturales. [*Ib.*: 275-280]

Seguramente *Ensayos materialistas*, pese a sus acotaciones críticas, es el libro de Bueno de aroma más propiamente marxista, pero las referencias no faltan en otros trabajos del momento. Así, en *Etnología y utopía* (1971), defiende la dialéctica hegeliana

y ataca el relativismo cultural. Marx —afirma— es uno de los pensadores que más profundamente ha planteado la significación de la ciudad, no en términos estrictamente empíricos, sino encarnando, con «vuelta del revés» incluida, la Idea hegeliana del enfrentamiento de Espíritu y Naturaleza; así establece las coordenadas materialistas del concepto de «cultura bárbara», en su esquema de las *formas* de propiedad (*Fundamentos* de 1857), que sólo pueden ser entendidas en contexto con los *momentos* hegelianos, veinte años antes de la publicación de *Ancient Society* de Morgan (Bueno, 1987: 57-58, 152-159, n 29). La historia, como señalara Hegel, se diferencia de la etnología porque va ligada al Estado, a la ciudad. Bueno critica, de paso, la distinción base-superestructura por su economicismo, aunque se intente suavizarlo con la «influencia causal recíproca» o la «causalidad estructural» de Althusser y Godelier, así como el sociologismo de la antropología marxista de Meillassoux o el economicismo de Suret-Canale. Recuerda también que la noción de *producción* implica ideas filosóficas, de modo que si se intenta categorizar el MH convirtiéndolo en una ciencia se destruyen esos conceptos mismos (*ib.*: 92-102).

El cuarto libro de este lustro explosivo es el *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Con abundantes citas de Marx, el libro retoma las críticas a Althusser, la distinción base-superestructura y las relaciones Filosofía-socialismo. Contra las tesis de Althusser, que interpretaba la constitución de las ciencias mediante un «corte epistemológico» y detectaba en Marx ese corte con la filosofía humanista e idealista de su juventud, Bueno defendía la procedencia de las ciencias de los oficios artesanos y la constitución de las mismas mediante un «cierre categorial». En Marx, ese «cierre» económico definiría el paso de los *Manuscritos* de 1844 (que exponen el conflicto entre el trabajo-mercancía y un concepto claramente extraeconómico como es la esencia genérica humana) a *El capital* («en donde el conflicto se establece en términos económicos: fuerzas de producción y relaciones de producción») (Bueno, 1972c: 19-38).

En cuanto a la dualidad base-superestructura, conviene recordar que, dejando a un lado los intentos de suavizarla de los propios Marx y Engels (influencia recíproca, determinación «en última instancia»), la tradición marxista pronto tendió a reformularla o incluso rechazarla. Gramsci, que cuestionaba su uso como un «infantilismo primitivo», criticaba que «muchos de los llamados teóricos del materialismo histórico» cayeran en una posición filosófica «semejante a aquella del

teologismo medieval y hayan hecho de la “estructura económica” una especie de “dios desconocido”. Los sociólogos, historiadores y antropólogos marxistas, que trabajan con realidades complejas, no han podido por menos que poner en cuestión la metáfora misma, considerándola una reproducción del esquema metafísico cuerpo-mente (Jameson); rechazando su misma pertinencia (E. P. Thompson); modificando sus términos (entendiendo la base —Eagleton— más «como un conjunto de prácticas que como una especie de lugar o espacio»; o no presentándola —Williams— «como una abstracción tecnológica o económica fija», sino un conjunto de prácticas económicas y sociales siempre en proceso dinámico); o bien rebajando los niveles de «determinación» atribuidos a la base (en el sentido modesto de «ejercer presiones» o «poner límites»)¹⁰.

En definitiva, las propuestas de Bueno en este terreno distaban de ser totalmente novedosas. Tampoco generaban escándalo en los círculos marxistas mejor informados. Sí resultaba relativamente original, en todo caso, la explicación del rechazo y la contrapropuesta. Bueno defendía una «concepción inercial» de la base económica, como magnitud que crece «desde dentro» del propio proceso cultural. El sistema cultural, del que forman parte las estructuras de parentesco, el Estado, etc., es en gran medida un componente básico, en cuanto condición de las relaciones de producción y de la producción misma como proceso social. La base económica de una sociedad más bien habría que asemejarla al esqueleto o exoesqueleto «que va configurándose a la par del desarrollo del organismo íntegro». Es precisamente este organismo «el que determina parcialmente la estructuración de su propio soporte», y por eso muchos contenidos que no son básicos (como la ideología, la ciencia cuando no es productiva o el arte) pueden actuar no como instrumentos de una actividad económica prefigurada sino como constitutivos del espacio mundano en el que se realiza la actividad económica. Los elementos básicos no son un factor entre otros, sino que afectan a los demás componentes. Si entendemos la base en ese sentido, «la tesis materialista, según la cual la base económica de un sistema social determina su curso, deja de ser una opinión más o menos respetable y fértil, y se convierte en una evidencia axiomática, incluso en una tautología», porque negarla sería negar la recurrencia del sistema. Quienes afirman que la base es «determinante en última instancia», dicen algo

¹⁰ Gramsci (2003: 273-275), Williams (2012: 50-71). Referencias diversas en Erice (2020: 411-422).

tan sorprendente como «aquel que se declaraba panteísta moderado». Entender el MH como una doctrina que atribuye a la base económica la «inspiración» del sistema entero, como si fuera su reflejo e instrumento, «es convertirlo en una suerte de psicoanálisis, en una hermenéutica fundada en la hipótesis metafísica de la necesidad “mística” que la base tiene de expresarse en formaciones superestructurales que será preciso interpretar». Finalmente, las relaciones entre Filosofía y socialismo se interpretaban de manera similar a formulaciones previas; remitían a una «sociedad sin clases» separada de la anterior por un *kairos* revolucionario. La conexión con la Filosofía se vería mejor después de implantado el socialismo, que debe entenderse no a la manera utópica, sino como infinitesimalmente cercano al sistema anterior, no estacionario (Bueno, 1972c: 81-83 y 172-187).

El último de los libros de este lustro es el que dedica a los presocráticos, alejado en principio de los temas que nos ocupan, salvo alguna alusión a la ya mencionada tesis de Marx sobre Demócrito y Epicuro. Bueno aprovecha para señalar la evolución de Marx hacia posiciones estoicas, «reconociendo en la necesidad material de las cosas el fundamento mismo de la libertad», frente a tesis como las de Farrington o de la «nueva izquierda» (Marcuse, por ejemplo) que lo anclaban en el epicureísmo. Amén de eso, rechaza el *sociologismo* aplicado a la Filosofía. Es una frivolidad relacionar el motor inmóvil de Aristóteles con el modo de producción esclavista, como resultante de los ideales de una «clase ociosa» (Bueno, 1974a: 16-22, 363-367 y otras).

Otros trabajos y entrevistas de la primera mitad de los 70 reiteran cuestiones ya mencionadas. En 1975, en una entrevista en la publicación *Zona Abierta*, Gustavo Bueno volvía a subrayar la solidaridad Filosofía-socialismo, sin que ello implicara convertir al filósofo en un activista o funcionario de la verdad oficial, sino más bien en una especie de «poder espiritual» dentro de un socialismo alejado de cualquier escatología del fin de la historia:

Si presuponemos que el proletariado es la clase ascendente de nuestro tiempo —en cuanto clase que lleva en sí el germen de la eliminación de las clases—, el filósofo tiene funciones muy precisas en el proceso revolucionario. Sin embargo, me parece que sus principales funciones están reservadas no a la víspera de la revolución sino al momento en que la revolución está ya en marcha. La Filosofía del futuro es solidaria del socialismo, y en él comienza su verdadera posibilidad de acción. [Bueno, 1975]

Por las mismas fechas, en el XII Congreso de Filósofos Jóvenes celebrado en Oviedo, Bueno reflexionaba sobre las relaciones entre teoría y praxis, rechazando la interpretación simplista de la célebre tesis XI sobre Feuerbach. Bueno le contraponía la idea de la implantación política de la Filosofía. Si reducimos la noción de «práctica teórica» (por usar el término de Althusser) a puro pragmatismo y consideramos que toda teoría es producto de los intereses de clase, «se ha arruinado completamente el materialismo». Las ideas brotan de la experiencia práctica, pero «la desbordan» y «vuelven constantemente a ella». La racionalidad de la conciencia filosófica está determinada por el curso de los procesos sociales, culturales e históricos, pero aporta el punto de vista de la verdad. Un socialismo que prescindiera de la conciencia filosófica puede estar edificado sobre el anhelo subjetivo de felicidad o justicia para todos; pero la disciplina filosófica no se construye sino por la voluntad de verdad:

Si el filósofo odia al explotador, no es tanto que formalmente explotador, sino en tanto que su conciencia es una falsa conciencia; y si desprecia al que deja explotarse, es porque su conformismo es también una falsa conciencia; y si le resulta repulsiva la felicidad del místico o la del pequeño burgués es porque esa felicidad es una forma refinada de falsedad, de estupidez. Así como del sacerdote decimos que, al perder la luz de la fe, ha perdido la razón de su oficio, así también diremos de los filósofos que al perder la pasión por lo verdadero, al perder la rigurosa voluntad de distinguir en todo momento lo que es verdadero y lo que es falso, lo que es evidente y lo que es oscuro —aunque sea en nombre de la justicia y de la felicidad—, han perdido su razón de ser, porque han perdido la disciplina filosófica. [Bueno, 1977]

La interpretación del marxismo en clave filosófica y no científico-categorial volvía a ser reiterada en el prólogo de Bueno al libro de José María Laso *Introducción al pensamiento de Gramsci* (1973)¹¹, pero sobre todo en sus trabajos sobre los *Grundrisse* publicados ese mismo año y el siguiente en la revista *Sistema*. En el primero (Bueno, 1973), GB recalca la presencia en este texto de la problemática filosófica hegeliana en las nociones puestas en juego, frente al significado metafísico-sociológico que

¹¹ «El materialismo histórico de Gramsci como teoría del Espíritu Objetivo», reproducido en *El Catoblepas*, n.º 136, 2013, p. 2., <<https://nodulo.org/ec/2013/n136p02.htm>>, [09/02/2025].

adquieren en Lukács, Goldmann o Kosik al «vibrar aisladas». Más que hablar de la reducción de contenidos ontológicos al plano categorial, debería plantearse la «realización de Ideas ontológicas en el material económico y sociológico». No es bizantinismo discutir si los *Grundrisse* son filosofía o ciencia, si el comunismo es mera crítica científica o requiere una nueva ontología. No podemos entender *El capital* como simple ciencia económica con el soporte de una «ontología impersonal (mecanicista o estructuralista) que concibe el proceso real como teniendo lugar en virtud de unas legalidades objetivas ineluctables, independientes de nuestra voluntad». Por el contrario, quien defiende la interpretación ontológica de *El capital* (la ontología del comunismo) «es porque ha subsumido el análisis científico en un marco más amplio, del cual la propia actividad subjetiva (volitiva) forma parte, en tanto se considera *dada*, no deducida». En los *Grundrisse*, Marx retorna a Hegel y «vuelve del revés» su idealismo dialéctico. Esta vuelta no refleja tanto cambios como transposiciones de términos y de su orden. Se invierte la relación entre el Espíritu Absoluto (que era «la cabeza») y el Espíritu Objetivo («los pies»). Los *Grundrisse* tratan de materias económicas, pero desde perspectivas filosóficas. La Ontología de la Economía clásica se reduce a espacios constituidos por individuos libres que intercambian a voluntad, frente a la ontología materialista, en la que la sociedad de sujetos formalmente libres

[...] es una apariencia que encubre la realidad de una sociedad de sujetos materiales, en la cual todos ellos están vinculados internamente entre sí y a las cosas, en la cual unos explotan a otros precisamente al contratar la fuerza de trabajo según los cánones de la justicia conmutativa.

La idea de producción *realiza* (invirtiéndolas) las funciones del Espíritu hegeliano en la figura del Espíritu Objetivo, pareciéndose más a la idea metafísica (cristiana) de creación que a la de fabricación. El esquema por etapas de Marx, afín al de Fichte, no debe entenderse como una sucesión de fases empíricas, «sino como momentos sistemáticos solidarios de una ontología revolucionaria», pensados en el presente e insertos en sistema que enseña la movilidad de todo lo existente.

El segundo de los artículos publicados en *Sistema* (Bueno, 1974b) completa estos planteamientos. Marx —y sería quizás la más importante subversión respecto a Hegel— dota al Espíritu Objetivo de inteligibilidad. La distribución de la teoría marxista en una parte científica (MH) y otra filosófica (MD) es gratuita y superficial:

«el materialismo histórico es una ontología que sigue una exposición filosófica y en modo alguno cabe reducirlo a los términos de una ciencia positiva de la historia (o de la sociología o de la economía)». Las relaciones con Hegel son claras, por ejemplo, en la idea de *contrato*, en el que Hegel eterniza las relaciones propias no ya de la sociedad capitalista sino de cualquier sociedad con explotación. Marx da un giro inesperado a esta perspectiva con su regresión sobre el concepto hegeliano-romano de persona «en cuanto fundada en el derecho de propiedad». Esta regresión está ya presente en los *Manuscritos* de 1844, y los *Grundrisse* la profundizan: «todo aquello que Marx recogerá en su concepto de “relaciones de producción” está en gran parte cubierto por la figura hegeliana de la persona».

El debate sobre los *Grundrisse* ha hecho correr mucha tinta dentro de la *literatura* marxista, y ha dado lugar a múltiples interpretaciones, incluyendo algunas que, curiosamente (como en el caso de Fernández Liria) pretenden probar con estos manuscritos el abandono por Marx de la dialéctica (!)¹². Pero nos interesa ahora resaltar la aproximación de dos historiadores para enfatizar que la fértil y convincente lectura filosófica de Bueno no implica necesariamente que admitamos una *reducción estrictamente filosófica*. El primero es Hobsbawm, introductor de la traducción al inglés de la obra, que ha estudiado sobre todo los textos dedicados a las formaciones precapitalistas, donde pueden apreciarse la densidad de contenidos históricos que incorpora y la voluntad de romper con esquemas unilineales rígidos de las etapas de desarrollo¹³. Carlos Antonio Aguirre Rojas, por su parte, reflexiona sobre los textos en general de 1857-1858 como el «discurso del método» de Marx y su uso de las comparaciones históricas¹⁴.

Hasta mediados de los años 70, pues, el pensamiento de Bueno, en un período de fuerte creatividad, dentro de sus múltiples registros, se mueve con soltura en el campo del debate marxista. Las críticas a algunos de los desarrollos de esta corriente no excluyen una cierta *afinidad de fondo*. Desde entonces y hasta principios de los 90, su

¹² Por citar algunas referencias, véanse Rosdolsky (1976), Nicolaus (1972), Negri (2001) y Fernández Liria (2019).

¹³ Trabajos recogidos en Hobsbawm (2011: 131-183).

¹⁴ Carlos Antonio Aguirre Rojas (2023). No se trata tanto de admitir, con Pierre Vilar (1983) que Marx sea en realidad un «historiador», pero sí de resaltar la parte de su obra que, más allá de la aplicación de categorías filosóficas de origen hegeliano, deriva de la lectura y el conocimiento histórico y antropológico.

atención se centrará preferentemente en otras cuestiones, como la construcción de su gnoseología y otras partes del sistema del MF, con un mayor distanciamiento y algunas apreciaciones críticas más, pero sin una rectificación radical explícita de sus posiciones sobre el marxismo. Algunos textos del año 1978 merecen especial referencia en ese sentido.

El más rupturista parece su trabajo sobre el «espacio antropológico» y sus tres ejes: circular, radial y angular (Bueno, 1978b). Esta tripartición introduce un tercer elemento (el «angular», de las relaciones de los hombres con los dioses o «lo numinoso»), junto a los ejes «circular» (relaciones entre los hombres) y «radial» (de los hombres con la naturaleza), frente al binarismo de las antropologías naturalistas «e incluso, en gran medida, el materialismo histórico clásico». El tercer eje está ya presente en Aristóteles o el cristianismo (relaciones con Dios o los dioses), y se trata de redefinir su contenido, pero en todo caso permite superar el carácter *plano* de ciertas antropologías materialistas (el MH o el materialismo cultural de Marvin Harris). Muchas formaciones llamadas por Marx superestructurales «acaso exigen ser conceptuadas dentro de la idea de las *resultancias supraculturales*, si no se quiere que el materialismo histórico caiga en una especie de antropologismo».

Coetáneamente, Bueno analizaba, en términos comparativos, el MH y el materialismo cultural de Harris (Bueno, 1978a), resaltando en ambos ese carácter bidimensional. El determinismo cultural privilegia el eje «radial»; el MH, el «circular» (la naturaleza no juega un papel en la dinámica histórica, aunque maneje la dialéctica entre ambos). El primero se aproxima con mayor sutileza a los componentes ecológicos y tecnológicos, y el segundo a los políticos e históricos. El MH es eminentemente histórico, en la tradición de Hegel (entiende las necesidades como históricas, no naturales), y propende a caer en el *sociologismo*, pero muestra una mayor proximidad al MF:

El materialismo histórico «ampliado» (tridimensional) que defendemos tiene, con todo, más afinidad con el materialismo histórico «restringido» que con el materialismo cultural, debido a la mayor afinidad que el orden de relaciones «angulares» guarda con el orden de relaciones circulares, que con el orden de relaciones radiales. A fin de cuentas, las relaciones *circulares* podrían interpretarse como una especificación (para los casos de simetría) de las relaciones *angulares* (las relaciones entre los hombres podrían verse como una especificación de las relaciones entre los hombres y los animales). Pero, así como las relaciones *circulares*, aun siendo dadas entre sujetos,

son las que permiten desbordar el *psicologismo*, así también son las relaciones *angulares* aquellas que, a nuestro juicio, permiten desbordar el *sociologismo* antropológico, incorporando, internamente en el materialismo histórico el mismo orden de relaciones *radiales*. [Ib.: 23]

Una Antropología *plana* puede reconocer realidades distintas de las «naturales» (llamémosle «espirituales»). Pero suprimido el orden de las relaciones angulares, las espirituales y culturales «tenderán a ser reducidas dentro del marco constituido por la alternativa entre el naturalismo (la cultura como cultura exterior, como modificación del medio) y el subjetivismo (el espíritu subjetivo, sociologista o psicologista, el entendimiento de la cultura como “cultura interior”, creencia, símbolo, conciencia) o la mezcla de ambos extremos (por cierto, interpretando la cultura exterior como *base* y la cultura interior como *superestructura* o “epifenómeno”)» (ib.: 28). Solo incorporando una tercera dimensión ontológica cabe superar la dicotomía entre cultura interior y exterior, base y superestructura, y liberarse del antropocentrismo, pues el mundo ya no será sólo el de los hombres, sino también el de otros sujetos no humanos (los dioses o los animales).

§ 3. Entre dos crisis (1978-1998)

Todos los análisis realizados hasta el momento parecen situarse dentro de un marco en el que predomina la voluntad de integrar el marxismo y apuntalar sus flancos débiles. Ahora, sin que puedan negarse los elementos de continuidad, las dos décadas siguientes suponen un punto de inflexión que, además de las razones «internas» de configuración de su filosofía, hay que entender en los contextos políticos que se van sucediendo, sobre todo, la crisis del «socialismo real» y la implosión de la URSS.

La conocida vinculación de Bueno a la experiencia soviética se muestra de manera patente en algún texto divulgativo, como el que publica contra los «nuevos filósofos» franceses en la revista universitaria ovetense *Alborá* (Bueno, 1978c). En él, reconoce terribles confluencias entre formas de nazismo y estalinismo, que debían entenderse como «un episodio de la *symploké* de sistemas sociales y políticos enfrentados que caminan acaso en la misma dirección, pero que llevan sentidos contrarios». No se trata de justificar errores del estalinismo como «episodios subordinados a un fin superior», pero tampoco ignorar lo que la Revolución de Octubre «ha significado de hecho como

freno del capitalismo y contribución al progreso y edificación del comunismo». Hay que reconocer esta contradicción «como una resultante necesaria, histórica», que no se pretende bendecir sino constatar. Tampoco unos supuestos fines globales de la Humanidad pueden justificar la violencia con que surgió el capitalismo: «el archipiélago Gulag no es más importante que la trata de esclavos de los siglos XVII y XVIII a partir de la cual se fraguaron tantas conciencias que hoy lo critican». Censurar el Gulag desde el capitalismo es «algo así como criticar el dogmatismo del Diamat desde posturas cristianas—necesariamente solidarias de la tradición inquisitorial». No existe un todo global que avanza hacia un fin bueno o malo,

[...] pero la concepción dialéctica de los procesos históricos pluralistas, que no se reduce a ningún monismo, benigno o cruel, es la condición para pensar la posibilidad de escapar del cerco de esa conciencia desventurada en la que respiran los nuevos filósofos franceses, y que no es otra cosa sino la conciencia de una impotencia. [Ib.]

Con todo, las intervenciones de GB con alusiones al marxismo desde fines de la década de 1970 acentúan el tono crítico. Así, en una entrevista realizada por Alberto Cardín, argumentaba que ser marxista en el momento actual significaba desbordar por completo los postulados de Marx. El marxismo había influido en la propia modificación del material sobre el que se asentaba. La crítica de la conciencia de Marx, de procedencia kantiana, le parecía un punto de partida indispensable, pero «como sistema axiomático es inconsistente». Reiteraba las críticas al monismo del diamat y su rechazo a la tesis de la desaparición del Estado (Cardín, 1978). En otro breve texto divulgativo, pocos años más tarde, reiteraba las críticas al diamat, a la vez que negaba que Marx estuviera totalmente al margen de las elaboraciones de Engels, de modo que el MD formaba parte indisociable del MH, pues sin dialéctica el marxismo perdía su *pathos* revolucionario. La necesidad de una dialéctica de la naturaleza (aunque no fuera la del diamat) le llevaba también a rechazar las versiones que la reducían a la conciencia (Sartre, Mondolfo, Fromm) (Bueno, 1983).

El diagnóstico se afinaba en algunos escritos publicados en revistas del PCE o su entorno, como *Argumentos* o *Nuestra Bandera*. En la primera (Bueno, 1978d), planteaba que el marxismo es un «sistema dialéctico», que al cambiar algunas de sus piezas—como la evolución histórica aconsejaba— debía ser revisado en su conjunto.

Arremetía luego contra la vaguedad del concepto de «fuerzas de la cultura» y la superficialidad del *armonismo* (una especie de convergencia espontánea de todas las fuerzas hacia el socialismo) y el «irenismo democrático» que se desprendían de las tesis eurocomunistas, cuando una política materialista no podía dejar de ser trascendental ni confiar en el juego espontáneo de las categorías, a partir de las cuales era preciso actuar y trazar caminos.

En el interesante artículo de *Nuestra Bandera* en 1980¹⁵, dentro de un número especial dedicado a la «crisis del marxismo», se refería no tanto a reajustes internos de la teoría como a crisis sucesivas provocadas por los cambios en la realidad histórica que le servía de fundamento (primera guerra mundial, disgregación del bloque de países comunistas y conflicto chino-soviético, evolución del capitalismo posterior a la segunda guerra mundial o transformación del papel del proletariado). La identidad del marxismo clásico entre trabajador industrial y clase universal se había roto, y por ende el prestigio prometeico de este como alumbrador de una nueva sociedad. Además, el determinismo cultural y las ideas ecologistas obligaban a replantear la idea de ese proletariado como dominador de la Naturaleza. También entraba en crisis la identificación de Estado y clase dominante, con el «Estado del pueblo» en la URSS y la adopción en el capitalismo de funciones administrativas autónomas.

El diagnóstico de Bueno desprendía resonancias de debates de la época sobre el «fin del proletariado» o la «crisis ecológica». Pero lo más novedoso era la propuesta que emanaba del mismo: frente a lo que más que una crisis era una «revolución en la teoría», sugería una inversión o vuelta del revés similar a la de Marx con el hegelianismo. Ello no implicaría un retorno al idealismo, sino un replanteamiento a fondo de aspectos tales como su «estructura plana» o su visión del proceso histórico desde la perspectiva final armonista. Si bien reconocía que pocos comunistas defendían ya esos argumentos de manera extrema, consideraba que, desde la penumbra, este concepto de comunismo seguía desempeñando «funciones decisivas»¹⁶. Por el contrario, era preciso aplicar la propia dialéctica a la sociedad del

¹⁵ Gustavo Bueno, «¿Crisis en el marxismo o revolución en el marxismo?» (1980). Poco antes, Bueno concedía también una entrevista a la revista *En Lucha*, del grupo maoísta ORT, por vía epistolar. V. Bueno (1989).

¹⁶ También podría defenderse la idea contraria: la operatividad puramente simbólica o residual que fue adquiriendo esa visión del futuro armonista en los proyectos y acciones reales de los comunistas, y más aún con la caída de la URSS. Por lo demás, muchos comunistas «ilustrados» podrían argüir desde hacía

futuro, donde conflictos y contradicciones no desaparecerán, e incluso en algunos aspectos podrán ser más violentos que los generados por la estructura de la propiedad (relaciones con la Naturaleza, control demográfico, etc.). La administración de las cosas que se supone sustituirá al Estado es —dice— un concepto vacío. Se necesita, en definitiva, una «vuelta del revés», que no contemple un estadio «final» de la historia estático, que replantee las relaciones entre Estados o la dialéctica entre base y superestructuras. Y eso no puede lograrse —la alusión al PCE parece clara— con una política armonista que acepte el gradualismo, el incremento de la producción en una sociedad de consumidores satisfechos, el Mercado Común y hasta la OTAN, la accidentalidad de las formas de gobierno y otras formas de oportunismo, confiando en que la propia evolución capitalista conducirá a un estado en que las contradicciones se resuelvan.

Esta intensificación de las críticas a los esquemas marxistas aparece nuevamente en la conversación con Alberto Hidalgo ya mencionada (v. Hidalgo, 2024b: 195-221), en la que Bueno aseguraba no importarle reconocerse marxista dentro de una tradición filosófica más amplia. De paso, marcaba distancias con el eurocomunismo, «un fantasma ideológico con pocos créditos por los pagos de Gerardo Iglesias». Quizás su mayor diferencia con los marxistas —añadía— residiera en su concepción del mundo, más en la línea del viejo Platón o de la ciencia física o astrofísica contemporánea, mientras el marxismo mantiene una visión del mundo más parecida a la de Aristóteles, no tanto Marx como sobre todo Engels, cuya *Dialéctica de la Naturaleza* expone una «posición claramente finitista, corporeísta y mundanista, de modo que defiende un paraíso final en la tierra». Es —añade— una cuestión central, aunque parezca abstracta, porque supone un talante reduccionista y mecanicista. El marxismo oficial no reconoce la existencia de una Materia ontológico-general, «porque se mueve en un plano mundano, intracategorial, especial». El mayor mérito de Marx sería el MH («en este punto me siento orgulloso de ser compañero de viaje de Marx»), pero su visión de la lucha de clases como motor de la historia es simplista, eludiendo, por ejemplo, el papel de la presión demográfica. Hidalgo puntualiza que entonces los ecologistas

mucho tiempo algo parecido a lo que decía Hobsbawm al aceptar definirse como un «comunista tory»: no creer en una futura sociedad «sin normas» o en el «sueño de la libertad total», sino en «un nuevo convenio socialista que acabará con las desventajas de las nuevas convenciones a la vez que mantendrá sus cualidades». V. Eric Hobsbawm (2003: 85).

tendrían razón, pero Bueno le replica que el racionalismo consecuente del marxismo le evita caer en misticismos como algunos ecologismos, sin dejar de influir en planteamientos como los del materialismo cultural de Marvin Harris, y añade que el marxismo no homogeneiza de manera armonista el proceso histórico, reconoce el conflicto y niega la homeostasis y el equilibrio, viendo el sistema como un todo y sus disfunciones. Marx le parece un prototipo de pensador dialéctico, referente imprescindible, con todas las limitaciones de la época que le tocó vivir. Pero lo que no acepta en sentido alguno es el utopismo, que puede llevar a la aberración de sacrificar la vida para que en el siglo XXV haya un paraíso socialista. Nunca se alcanzará ese paraíso y —haciendo una nueva concesión personal al fundador del MH— cree que Marx lo sabía y por eso era un estoico: «el premio está en la virtud y no en lo que vaya a pasar en la generación futura».

En la década de los 80, Bueno diversifica su producción con aportaciones a diversas facetas del MF, entre otras la filosofía de la religión. En este último campo, *El animal divino* (1985) diferencia los enfoques filosóficos de los sociológicos, antropológicos o psicológicos, que analizan los factores sociales de inserción o influencia religiosa, pero no se plantean la *verdad propia* de la religión. Los marxistas hablan de mecanismos alucinatorios, psicológicos («el opio del pueblo»), sociológicos o políticos (uso por las clases dominantes), pero no filosóficos. A lo sumo, Marx aporta alguna reflexión en los *Manuscritos de 1844*, con la teoría de la alienación y la falsa conciencia¹⁷.

Haciendo salvedad de los textos relativos a la crisis de la URSS, el último trabajo de los años 80 que se relaciona parcialmente con el marxismo es su largo artículo «Materia», ya mencionado, publicado también en español como libro (Bueno, 1990a)¹⁸. En el breve capítulo dedicado a «Investigaciones en contextos marxistas», subraya que Marx usa el concepto frente al idealismo subjetivo (Fichte), el idealismo objetivo (Hegel) o el materialismo mecánico. La materia no aparece como independiente de la acción humana, y lo hace en tipos o escalas diversas de organización, en interacción y conflicto dialéctico incesante. En su idea actúan componentes «anomalistas» o

¹⁷ Bueno (1985), *passim*; algunas referencias en pp. 21-23.

¹⁸ El texto fue escrito en 1987. Por entonces, Bueno participaba en campañas públicas contra la OTAN y en foros de opinión contra la integración en la Comunidad Europea. Véase por ejemplo su entrevista en la revista de Comisiones Obreras de Asturias, *El Sindicato*, en marzo de 1987, reproducida en Gustavo Bueno, *Sobre Asturias* (1991a: 71-76).

«analogistas». Estos últimos afloran en formulaciones monistas como las de Engels, que en política conducen a un evolucionismo unilineal y paralelo de las diversas sociedades; con todo, Engels tiene el mérito de utilizar brillantemente la tesis de la conexión entre los conceptos de materia y movimiento. En cambio, la orientación anomalista enfatiza la necesidad de atenerse al análisis de las realidades concretas, destacando su uso por Lenin, que no es del todo rigurosa, pero sí anti-reduccionista. En esa perspectiva anomalista cabe integrar a gran parte de los pensadores marxistas occidentales (Merleau-Ponty, Kosik), pero sobre todo Lukács, que ha insistido en la idea de «complejidad» como característica ontológica inmediata de todo lo existente, frente a todo tipo de reduccionismos. La complejidad de lo real significa que existen formaciones heterogéneas e irreductibles.

La década se cerraba con la «caída de la URSS», de obvias consecuencias en el pensamiento de Bueno acerca del marxismo. A ese proceso dedicó algunos artículos, generalmente periodísticos, pero cuyo carácter circunstancial no supone merma de su interés. En uno de ellos, en noviembre de 1989 (Bueno, 1989a), rechazaba como ingenua la tesis de analistas occidentales de que con la crisis de la Unión Soviética se asistía al «ocaso del marxismo»; pero a la vez reconocía que disociar «marxismo» y «socialismo real» era proceder como algunos cristianos que consideraban el cristianismo constantiniano como una «traición», cuando realmente constituye la causa de su triunfo. No obstante, la caída del «socialismo real» no debía entenderse como una «falsación» del marxismo, sino como prueba de que ya no se le podía considerar el «telescopio del tiempo» del que hablaban los manuales de diamat. Pero el marxismo no podía darse por pasado, entenderlo como una errata de la historia ni ignorar su importancia histórico-universal. Al desdibujarse el referente marxista, no triunfaba una alternativa humanista cristiana, por ejemplo, en la medida en que Occidente evolucionó como contrafigura de la URSS, sino que quedaba un vacío ideológico que tampoco podría rellenar un marxismo semejante al anterior, sino en todo caso una concepción distinta, aunque proviniera de un tronco común.

En otro texto algo más extenso (Bueno, 1990b), criticaba asimismo las interpretaciones de la crisis desde el humanismo occidental y el socialista. El primero consideraba que los Derechos Humanos implicaban democracia parlamentaria, libertad de empresa y «sociedad abierta»; el comunismo habría sido una aberración

que distorsionó el desarrollo de estas sociedades, pues la «taylorización» podría haber sido conseguida por la vía occidental y evitando la violencia. El motor de los cambios era la Libertad, y el sistema fracasó por no respetarla; lo cual nos lleva a preguntar por qué no se hundió antes y se mantuvo tanto tiempo *contra natura*. En cambio, para el humanismo socialista, la Revolución de Octubre frenó el capitalismo salvaje, modernizó el imperio ruso y ayudó a liberarse al Tercer Mundo; pero, en parte por las resistencias capitalistas, tuvo que llevarse a cabo de manera violenta y dogmática, generando una burocracia que hizo de rémora, y lo que habría fracasado no era el socialismo sino su versión estalinista. El humanismo socialista mantiene los postulados de la gravitación armónica de la sociedad hacia su destino final. Pero esta búsqueda de la «libertad» final —arguye Bueno— es ilusoria, y el impulso del cambio se incubó en la propia sociedad socialista una vez que alcanzó cierto desarrollo y pudo contrastar su situación con el comercio de otras sociedades.

A juicio de Bueno, para entender lo que pasa en el Este había que darle la «vuelta del revés» al marxismo, precisamente en los aspectos que converge con el «monismo armonista», teleológico o metafísico. Pero no se trata de volver a la etapa premarxista («¿cómo tirar por la borda el último bastión del racionalismo que el Occidente ha producido bajo la figura del materialismo histórico?»). La masa de ideas marxistas sigue actuando de hecho, y no sólo donde gobierna la socialdemocracia, sino en general en la planificación capitalista (por ejemplo, las matrices de Leontieff están basadas en *El capital*). La «vuelta del revés» debería ser una «marcha hacia adelante del marxismo», desprendido de sus componentes utópicos. El agotamiento de los proyectos universales ligados a la URSS no significaba el triunfo del humanismo occidental metafísico.

El enfoque del texto publicado en la revista *Meta* (Bueno, 1990c)¹⁹ recordaba la tesis de la ligazón del marxismo con la Revolución de Octubre y su significado universal; por eso la caída de la Unión Soviética conducía a la desaparición de los partidos comunistas. Con ello fracasaba la idea del Proletariado como clase universal, que la Perestroika enterraba, pero la revolución técnica ya había generado la crisis del proletariado como demiurgo y trabajador fáustico de Marx. Con la caída de la URSS,

¹⁹ También publicado en *Ábaco*, n.º 9, 1990, pp. 61-78, con el título «Perestroika, Revolución de Octubre y marxismo».

el marxismo perdía sus parámetros. Pero el marxismo tiene una parte metahistórica y otra histórica, sobre las fases, motores y estructura de los procesos históricos. En todo caso, no se trata de una teoría histórica exenta, sino engranada necesariamente con una concepción general del mundo del estilo del diamat, aunque también con concepciones menos deterministas como las de Bloch o Lukács y, «desde algunos de estos contextos, con los cuales suponemos que el materialismo histórico se vincula de manera sinecoide», ha llegado a ser un buen instrumento de análisis de la realidad.

Resultaría interesante confrontar estas interpretaciones de Bueno con otras del momento, pero no es ese el objeto de estas líneas²⁰. Es importante constatar, entre otras cosas, las dudas de Bueno acerca del futuro y la reiteración tanto en las críticas a las insuficiencias y errores del marxismo como el subrayado de algunos de sus méritos. En todo caso, la gran crisis que cierra lo que se ha denominado el «corto siglo XX», sacude su obra de manera notable. El primer resultado teórico de alcance se sitúa en la publicación de su *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»* (1991).

El *Primer ensayo...* representaba el inicio de la filosofía política sistemática de Bueno²¹. Partía de la «crisis profunda» de los sistemas políticos actuales, en algún caso (como el del marxismo-leninismo) «a consecuencia del desmoronamiento de la misma estructura racional del sistema, debido a los cambios que el curso de los acontecimientos ha dado a sus mismos “sillares” constitutivos». Bueno rechaza las fundamentaciones metafísicas, utópicas, y se sitúa en el marco de un *realismo* en el que se apela a lo racional y no a lo moralmente deseable. Rehúsa también concebir la sociedad política sobre la base de las nociones marxistas clásicas base-superestructura (Bueno, 1991b: 19-25 y 80-88). Con su habitual recurso a las triparticiones, distingue *núcleo*, *curso* y *cuerpo* de la sociedad política, que equivalen *grosso modo* a los orígenes, desarrollo y estructura del mismo. El núcleo se forma desde la sociedad humana natural (prepolítica), mediante la acción de un grupo cuyos planes y programas suponen su propia subsistencia y la reestructuración del todo social:

²⁰ Es interesante constatar algunas coincidencias —y discrepancias— con otros diagnósticos (Hobsbawm decía que 1989 «fue el final de una era en la que la historia mundial trataba de la Revolución de Octubre»), por ejemplo v. Blackburn (ed.) (1993).

²¹ Síntesis de la misma, en José Andrés, Fernández Leost, «La Teoría política de Gustavo Bueno», en *El Catoblepas*, n.º 48, 2006, p. 18, <<http://w.w.w.nodulo.org/ec/2006/n048p18.htm>>, [05/01/2025].

Si llamamos *poder* (político) a la capacidad de esa parte o partes para acusar e influir en las demás partes la ejecución de las operaciones precisas para orientarse según sus prolepsis [...] y llamamos *eutaxia* a la unidad global (con la connotación de «buena constitución») que pueda resultar de esa calculada conformación de la convergencia (*distaxia* será pérdida, en diferente grado, de *eutaxia*) nos aproximaremos a la idea de núcleo de la sociedad política representándonoslo como el mismo proceso por el cual una parte (la parte directora o dominante o las partes co-directoras) pone en marcha y hace girar en su torno, como un remolino, a todas las otras partes de las diferentes capas del cuerpo de la sociedad que se reorganiza. [*Ib.*: 180, v. también 129-228]

La *eutaxia* debe entenderse en términos políticos, y no éticos, morales o religiosos. «Buen ordenamiento» significa capacidad de mantenerse en el curso del tiempo («la duración es el criterio objetivo más neutro posible»)²².

En lo que atañe al curso de la sociedad política, Bueno invierte la tesis marxista del origen del Estado por la propiedad privada (el Estado es previo). Este avanza por *co-determinación* con otras sociedades políticas (conflictos, expansiones) como las que dan lugar a los imperios. Así se va configurando el *cuerpo* de un Estado, que consta de tres *capas* interconectadas: la *basal* (el territorio y sus riquezas naturales), la *conjuntiva* (relaciones interhumanas, socio-jurídicas y comunicacionales, con instituciones para regular la capa basal) y la *cortical* (asentamiento del Estado, justificación del poder, relaciones exteriores). Las tres se vinculan con las dimensiones radial, circular y angular del espacio antropológico. Combinándolas a su vez con los ejes sintáctico y semántico del espacio gnoseológico, se obtienen nueve poderes que son, además de los clásicos que se refieren a la capa conjuntiva (legislativo, ejecutivo y judicial), los de la capa basal (gestor, planificador y redistributivo) y a la cortical (militar, federativo y diplomático) (Bueno, 1991b: 229-399).

La teoría política de Bueno pretende consumir la «vuelta del revés» de Marx, aunque en algunos aspectos (como su enfoque esencialmente conflictual) parece también deudora del MH. El MH —dice—, en lo político, «suele tomar el aspecto de un materialismo económico», pero posee la capacidad de combinar en cada análisis concreto factores circulares, radiales y angulares, aunque lo consigue sobre todo gracias a Marx y su tacto en la combinación, porque el MH «no formuló ninguna teoría

²² Al final de esta parte (pp. 227-228), Bueno reconoce el mérito de la concepción marxista de la política, por su crítica al «formalismo técnico» y la relación que establece entre poder político por un lado y «la realidad de las fuerzas sociales y económicas».

general de los factores determinantes de la vida política e histórica», dando lugar en sus sucesores a un cierto eclecticismo (a veces vergonzante), que encubría a menudo «una orientación voluntarista, envuelta en una ideología objetivista» (*ib.*: 281-282). La crítica resulta aguda, y en gran manera justificada, pero cabe plantearse si la teoría de Bueno consigue solventar estos problemas, más allá de sus complejidades clasificatorias. Sobre todo, por su *pan-politicismo*, la autonomía que otorga a lo político o los problemas de la noción de *eutaxia*²³. Resulta discutible, por ejemplo, argumentar que Bueno explica mejor las dos guerras mundiales frente al «economicismo» o el «sociologismo» marxista (Alsina Calvés, 207: 120-121), olvidando por ejemplo que la Gran Guerra tuvo mucho que ver con conflictos económicos interimperialistas (que no son solo de los Estados en abstracto y su geopolítica, sino de los colectivos sociales que actúan dentro y a través de ellos), o que el nacionalismo de las masas (que arrasa con la idea de «proletariado internacional» y sustenta la Unión Sagrada nacional) no surge espontáneamente, sino que deriva de mecanismos reactivos de las clases dominantes para evitar la traslación de los intereses de clase de los sectores populares al campo de los comportamientos político-electorales con el surgimiento de las democracias parlamentarias. Bien está rechazar el *reduccionismo* económico o sociológico, pero es innegable que, más allá de análisis politológicos o religiosos del MF, el «patriotismo» o las creencias religiosas se entremezclan en los conflictos político-sociales y son, por tanto, objeto de usos ideológicos²⁴.

Si bien es cierto —y reconocido— que el análisis político de Marx no carece de razones para ser calificado de «fragmentado, incompleto, ambiguo e incoherente», es difícil reconocerlo en la caricatura que algunas veces se presenta de él (el Estado como

²³ Como señala Silverio Sánchez Corredera (2017), el genocidio es perverso, aunque sea en beneficio de un Estado nazi legalmente constituido. O bien consideramos que la dialéctica entre ética y política no puede ser abordada sólo desde la perspectiva del *realismo* político en la medida en que choca con preceptos éticamente universalizados (aunque sean confusos o contradictorios, como sucede con los Derechos Humanos), o que la idea de *eutaxia* actúa como legitimación de la ley del más fuerte y la «razón de Estado», en favor (Sánchez Corredera) de la «moral hegemónica» y el «poder efectivo y en detrimento de las éticas de la resistencia» —o de la *eutaxia* de otros Estados, en su caso—. Probablemente la idea del Estado como sujeto esencial y sustantivo de la vida política puede generar efectos perversos de este género, y el marxismo podría decir algunas cosas de interés sobre las relaciones del Estado con intereses sociales particulares.

²⁴ Sobre los componentes sociales de la política internacional, v. Halliday (2002: 75-102); sobre la creación del patriotismo popular por Estados y movimientos nacionalistas, Eric J. Hobsbawm (1991) o «La fabricación en serie de tradiciones: Europa 1870-1914», en E. J. Hobsbawm y T. Ranger (2002: 273-318).

«consejo de administración de los intereses de la burguesía», el patriotismo como estricto mito manipulador o secreción ideológica, etc.)²⁵. Del mismo modo, sería un error simplificar las tesis de Bueno. Su revalorización de la política enlaza en muchos puntos con la sociología histórica, con muchos trabajos sobre los orígenes y el desarrollo de los Estados, el papel de la guerra, etc.²⁶. En cuanto a la distinción de las tres *capas* de Bueno, para superar el dualismo base-superestructura, Hidalgo opinaba que «tal teoría es abstracta y genérica y todavía no está parametrizada» (Hidalgo, 2024b: 121).

Paralelamente, Bueno seguía manteniendo sus vínculos de afinidad con la izquierda²⁷; aseguraba en una entrevista, en palabras que recordaban a Merleau-Ponty, que el marxismo era el último horizonte de la racionalidad²⁸; o criticaba las tesis de Fukuyama del «fin de la historia» (Bueno, 1992a). O, en fin, hablando del descubrimiento de América, recordaba que a través de él surgía no una esfera armónica, sino una «esfera universal efectiva» como campo de batalla (más a la manera de Maquiavelo que de Vitoria), «la sociedad universal del conflicto y de la explotación, del colonialismo y del imperialismo, de la depredación y del esclavismo, si es cierto que, en definitiva, fue el esclavismo el que puso en contacto África con América, quien la hizo posible»; y añadiendo que, tal como señaló Marx, sin esclavitud no hubiera habido algodón y sin él, industria moderna (Bueno, 1989b)²⁹.

Nada definitivo se observa de ruptura nítida con el marxismo en estos textos. Como tampoco en uno de sus libros más sugerentes, *El mito de la cultura*, publicado en 1996, en el que pone en juego su esquema con las tres capas de la sociedad política y cuya crítica, aunque más general, apunta a las concepciones culturales «herderianas» de los

²⁵ Ramon Maíz (1992: 103-169); Bob Jessop (2004: 361-384); Erice (2020: 475-498) y Antoine Artous, Marx, El Estado y la política, Barcelona, Sylone, 2016.

²⁶ Por citar ejemplos ilustrativos, Charles Tilly (1992), que otorga un papel fundamental a la guerra, pero no desdeña los factores económico-sociales; o Michael Mann (1991 y 1997), que habla, entre otras muchas cosas, del entrelazamiento entre clases y Estados y los que denomina «cuatro poderes»: económico, ideológico, militar y político. Un ejemplo de sus análisis sobre la complejidad de factores influyentes en el estallido de la Primera Guerra Mundial, en Mann (1997: 961-1035).

²⁷ En junio de 1991, pronunciaba un discurso de cierre de la manifestación de CCOO y UGT en defensa de la minería («Discurso a los mineros asturianos», en *La Nueva España*, 30 de junio de 1991).

²⁸ V. Bueno (1992a). Maurice Merleau-Ponty (1948: 211) aseguraba que renunciar al marxismo era «cavar la tumba de la razón».

²⁹ Estas afirmaciones no dejan de recordar las de Marx a propósito de la India. Tal vez podrían confrontarse con algunas de las contenidas en *España frente Europa* (Bueno, 1999).

nacionalismos periféricos españoles. Recusa también la determinación estricta de la conciencia por el ser social (hay ideas que proceden de otras anteriores y no de su contorno social inmediato, como la de Cultura procede de la de Gracia); o el concepto de «producción» (identificable con la idea de «creación»). Asimismo, perfila la ya reformulada relación base-superestructura, metáfora estática que reelabora, comparando la base con el tronco del árbol o los huesos del organismo, y las superestructuras con las hojas o los tejidos, con lo cual estas no sustentan sobre aquella, sino que filtran o canalizan la energía que la base necesita. El desplome del organismo puede producirse internamente si las superestructuras empiezan a manifestarse como tales al resultar incapaces de realimentar a la base. Pero si el sistema morfodinámico funciona, «las estructuras que formen parte de su fisiología no pueden considerarse propiamente como superestructuras»: una catedral medieval no es una superestructura de la base feudal, «sino un contenido a través del cual la producción se desarrolla, según formas económicas prácticas de contacto social, de conformación de jerarquías, con funciones de banco, de fuente de trabajo, etc.»³⁰.

§ 4. Un paso adelante, dos pasos atrás: *España frente a Europa*

No procede aquí discutir si el giro político de Bueno afecta sustancialmente a su sistema filosófico. Recogeremos, sin valorar, las palabras de Alberto Hidalgo sobre la última etapa del filósofo, en las que plantea la simbiosis de un cierto «casticismo irredento práctico» con la elaboración de un concepto de imperio que, remontándose a Alejandro Magno, «parecía ignorar olímpicamente nuestra historia más reciente». El cambio, *prima facie*, parecía contradecir el propio MF e incluso tender al monismo ontológico, y culminaba con su último libro, *El Ego trascendental*, que —según Hidalgo— «parece empujarle hacia el idealismo y que, en algunos tramos, tras abandonar el psicologismo, adquiere tintes teológicos y parece venir a ocupar el puesto de Yahvé o de Moisés» (Hidalgo, 2024b: 315-316 y 333-336).

La citada conferencia de 1998 reúne ya, básicamente, los planteamientos del futuro libro *España frente a Europa*, engarzados en una filosofía de la historia que incorpora lo

³⁰ Bueno (1996): observaciones sobre algunos de estos aspectos de la teoría marxista, en pp. 81-86, 122-123 y 231-233.

esencial de la mitología del nacionalismo español, particularmente en su vertiente más esencialista (Bueno, 1998). Cabe suponer la perplejidad de muchos seguidores del filósofo, sobre todo cuando el anticipo de 1998 se confirmaba en forma de libro, que se convertía en filosofía de la historia *oficial* del MF. *España frente a Europa* representa, en efecto, un *tour de force* interpretativo sin duda *impresionante*, un alarde de erudición (aunque selectiva) y una «sólida construcción intelectual de la unidad y la identidad de España» (Bueno, 1999; Hidalgo, 2024b: 153-156). Tan sólida —me atrevería a decir— como dudosamente convincente. Bueno reconstruye filosóficamente material empírico implicado en la idea de España, auxiliado por las ciencias históricas y politológicas. En el fondo de su planteamiento está el «problema de España», que es el de su unidad o fractura, y el de la naturaleza de esa unidad, es decir, su identidad. Los problemas diversos de España puede abordarlos la historia positiva, pero el de su inserción en la Historia Universal sólo puede ser planteado por la filosofía de la historia (Bueno, 1999: 9-30).

En cuanto a la identidad de España, Bueno rechaza las concepciones sustancialistas de la Historia Universal, que no es la historia del Género humano, sino de «los vencedores» que son capaces de «recubrir» (en diversos grados) a otras sociedades. Analiza luego las diferentes concepciones de «unidad». España no comienza siendo una «nación canónica» (política), sino un *imperio universal*. La historia universal es la de los imperios universales; todo lo demás es historia particular, esto es, antropología o etnología. Estos imperios se oponen entre sí y dominan a otros pueblos, estableciendo planes y programas normativos. Hay imperios depredadores (en los que las sociedades subordinadas no alcanzan la condición de sociedades políticas o la pierden) y otros generadores, como el macedonio de Alejandro o el romano, que fundaban ciudades e incorporaban a los sometidos en función de ideales como la Ley Romana. En lo que se refiere a España, la primera identidad política llegaría como resultado de la interconexión de pueblos que establece la dominación romana (Hispania), y se transformaría con el reino de los visigodos, con el cual adquiere, además, condición de parte de la cristiandad. Pero es con la resistencia a la invasión musulmana en el territorio de la actual Asturias cuando se configurará un ortograma imperialista, primero simplemente diapolítico e incluso «depredador», que pasará a convertirse, unido a la idea político-religiosa de la «Reconquista», en imperio

«generador», el cual, culminada la tarea de expulsar a los musulmanes, se extenderá luego al Nuevo Mundo. En la Edad Media no puede hablarse de federación o confederación de reinos, y con los Reyes Católicos no hay un «Estado compuesto», sino que se trata de Estado global, con órganos comunes (como la Inquisición). España adquiere así su identidad, pero no como nación sino como imperio (aunque formalmente adopte el nombre de Monarquía Hispana). Se trata de un imperio católico (universal), opuesto al musulmán y al mundo protestante. La nación española, en sentido étnico ampliado, ya es percibida como tal en otros países, pero sólo se transformará en el siglo XIX en nación política, al perder su imperio territorial, aunque las huellas de su pasado imperial siguen aún operando de diversas maneras (*ib.*: 31-419)³¹.

Por supuesto, este sucinto resumen no hace, ni de lejos, justicia a la complejidad de los desarrollos del libro. Tampoco un trabajo del alcance de este permite una crítica detallada de la obra, pero me referiré de forma rápida a varias cuestiones polémicas que el libro parece plantearnos. La primera es la compatibilidad de esta interpretación con el MH y con otros esquemas interpretativos de carácter general. La segunda atañe a la noción de imperio y, más en concreto, de imperio «generador». Las cuatro restantes afectan a la interpretación de los diferentes períodos y a las propuestas de futuro.

Pese a algunos guiños a Marx, la interpretación de Bueno choca frontalmente con los fundamentos del MH. Ante todo, porque la referencia a los componentes sociales de los imperios (entendidos como sujetos compactos) desaparece del escenario. En la hipotética doble dialéctica de Estados y clases, estas últimas se difuminan y su intervención es algo así como la de las superestructuras en el marxismo convencional, que también supone que interaccionan con la base, pero que en la práctica se diluyen. Bueno rechaza la «interpretación dramatizada del materialismo histórico», en la que las clases actúan como sujetos operatorios, cuando es el proceso mismo el que determina sus planes y programas. Esos sujetos clasistas son, además, heterogéneos y sus posibilidades y programas de acción se realizan a través de los de una sociedad política constituida:

³¹ Breve resumen general de sus planteamientos, en pp. 10-16.

Si cabe hablar de una «contradicción fundamental» en el origen mismo del imperialismo hispánico no lo encontramos en los conflictos entre clases definidas en el ámbito de una sociedad política ya delimitada por las fronteras de un Estado (constituido él mismo —se supone— como instrumento de la clase explotadora), sino en los conflictos entre diferentes sociedades políticas, enfrentadas también por el control de los medios de producción [...] [Ib.: 268, 267-269]

Una concepción marxista no puede ignorar las dialécticas económicas y sociales. El filósofo astur-riojano desdeña esos componentes, y considera presos de una «concepción lineal del progreso histórico» a quienes piensan que el Imperio español generó el atraso del país porque «España no siguió la ruta del capitalismo», que era inevitable dentro de esa concepción lineal (ib.: 362-365). Pero si eso fue así—podríamos pensar—, el Imperio español parece haberse equivocado en sus planes, pues el capitalismo se impuso y propulsó a los países que primero lo implantaron; además, España contribuyó a ello, sin ser precisamente el principal beneficiario³². «La conquista española —afirmaba Pierre Vilar— funda una sociedad nueva, porque *instituye el mercado mundial* y porque permite —al derramar sobre Europa un mercado barato— *la acumulación primitiva del capital*» (Vilar, 1976: 339). Por tanto, más que avanzar en una vía no capitalista, contribuye a consolidarla sin beneficiarse de ella (o haciéndolo de manera subordinada).

Obviamente, la ausencia de un *hilo social* reconocible no permite la «coordinación» de estos esquemas con la concepción de «historia total» propia de la tradición historiográfica marxista. Tampoco con los esquemas de la sociología histórica o las distintas perspectivas que se sitúan en la llamada *historia transnacional* o *historia global*, como alternativas historiográficas recientes más significativas³³.

Asimismo, resultan bastante problemáticas dos ideas centrales de Bueno (1999: 171-238): que la Historia universal es resultado de la sucesión de imperios universales en conflicto y no de una dialéctica y entrecruzamiento más complejos de sociedades políticas diversas³⁴; y que se pueden contraponer imperios *depredadores* y *generadores*.

³² Wallerstein (1979-1999) y Gunder Frank (1979).

³³ V. Gruzinski (2020), McNeill y McNeill (2004) y Erice (2020: 388-392).

³⁴ Fernando Miguel Pérez Herranz (2023: 15 y ss.) plantea, a propósito de Hegel, las dificultades de «ensortijar realidad (histórica) y verdad (filosófica)». La «teoría de los imperios» es uno de los argumentos más usados para vincular esta obra de Bueno a la de su maestro y director de tesis Santiago Montero Díaz, que también relacionaba los imperios con los valores universales, usando los ejemplos de Alejandro Magno, del Imperio romano y del Imperio español, y distinguiendo a estos imperios

Dejando a un lado de momento el caso español, las críticas al esquema de Bueno pueden invocar, no sin argumentos, la combinación y complementariedad de rasgos depredadores (que no podrían atribuirse a simples egoísmos particulares eximiendo al Estado imperial) y generadores. Un mismo país —como el caso de Gran Bretaña— puede, según coyunturas y necesidades, acentuar las políticas de simple extracción comercial con sistema de «gobierno indirecto» o las de «asimilación» y gobierno directo³⁵. En la práctica, es obvio que la herencia de Francia en Argelia o Senegal, o de Gran Bretaña en la India no se limitó a una simple destrucción, sino, por utilizar la caracterización de Schumpeter para el capitalismo, se trataría, en todo caso, de una «destrucción creadora». Como atinadamente señala Pablo Batalla, los depredadores son siempre «los otros», y todos los países colonizadores/imperialistas han considerado injustamente criticada su «labor civilizadora», la «carga del hombre blanco» de la que hablaba Kipling (Batalla, 2021: 179-190). Y aún más en los tiempos recientes, en que las ideologías antiimperialistas se encuentran en plena crisis, y vuelve a revivir el viejo «orgullo imperial»³⁶. Por eso Italia puede reivindicar su «excepcionalidad colonizadora»; Portugal, su identificación de las colonias como parte de la «madre patria» y su *lusotropicalismo*; Francia su política de *assimilation* y su misión difusora de las Luces; Gran Bretaña el establecimiento de la *pax británica* y su destacada contribución a la difusión de su lengua, las instituciones parlamentarias y el libre comercio. ¿Y qué decir de Estados Unidos, con su misión consagrada en el *destino manifiesto*, su difusión de la democracia de mercado o sus «guerras humanitarias»?³⁷. Frente a los mitos indigenistas y nativistas de unos, los mitos imperiales de otros. *Nihil novum sub sole*.

Las páginas dedicadas a la Edad Media son seguramente la más elaboradas entre las que configuran la parte histórico-filosófica del libro (Bueno, 1999: 239-324). Es también donde los temas que aborda siguen sujetos a interpretaciones más diversas. Bueno parte de que la primera identidad de España procede de este período, a partir de la asunción por el reino de Asturias de una herencia imperial, claramente

civilizadores de los puramente explotadores, como el británico en la Época Moderna o el cartaginés en la Antigüedad. Véase Antonio Duplá (2004); Acerete de la Corte (2019) y Straehle (2021: 53-54).

³⁵ Sobre violencia colonial, Marc Ferro (dir.) (2020).

³⁶ Erice (2009: 276-283). Véase dossier sobre ecos y nostalgia imperial en Tomasoni y Rina Simón (coords) (2021: 11-216).

³⁷ Del Boca (2002), Girardet (1972) y Ferguson (2005 y 2022).

diferenciada del Sacro Imperio, pues el desarrollo de España —quiere enfatizar— se separa claramente del resto de Occidente³⁸. El factor desencadenante es el enfrentamiento con el islam («*Hispania* se co-determina frente *al-Ándalus*»), ya que islam y cristianismo romano «son inmiscibles», pudiendo llegarse todo lo más a una «tolerancia por yuxtaposición». Esta lucha contra el islam fue asumida como *ortograma* imperial que va formándose desde el siglo VIII, y se distingue del ideal neogótico de la reconquista de la monarquía visigoda³⁹. La idea imperial pasa por una primera etapa de los reyes emperadores de Asturias y León y una segunda que inicia el «fecho del Imperio» de Alfonso X, cristalizando luego en el «proyecto unitario» que subyace en la unión dinástica de los Reyes Católicos y desbordando desde entonces los límites peninsulares.

La mayor parte de estos temas son, hoy, objeto de polémica historiográfica. Todo indica que la idea imperial y el propio afán «restaurador» del antiguo reino gótico (reconquista) no surgen en el siglo VIII, sino bastante después, desde mediados del XI, con fines de legitimación ideológica más que como ortograma moldeador (v. por ejemplo Deswarte: 2003); la expansión territorial, la repoblación y la creación de una nobleza guerrera se legitiman mediante el mito-motor de la Reconquista a partir de Covadonga (López Quiroga, 2005). Pero la noción de Reconquista no se utiliza en la Edad Media, sino que se consolida con el nacionalismo liberal del siglo XIX (García Cárcel, 2004), adquiriendo posteriormente sesgos próximos al nacionalismo conservador y siendo luego ampliamente utilizada —con fines de traslación al presente— por el franquismo. La mayoría de los historiadores la critican por su esencialismo y no creen que actuara como una directriz continua y única, aunque algunos siguen considerándola útil previamente readaptada, mientras otros la creen simplemente rechazable, ideológica y «tóxica»⁴⁰. Reina Pastor, desde posiciones

³⁸ Bueno inicia en cierto modo, en este trabajo sus ataques contra el «síndrome anti-imperio», que —asegura— es propio de «oligofrénicos» o intelectuales de «cerebro enfermo» (*ib.*: 1999: 255 y ss.).

³⁹ Bueno entiende los ortogramas como algo parecido a las «formas a priori» kantianas o las «estructuras formales» de Piaget. Tienen que ven con planes y programas «y sus marcos ambiales» (algo parecido a lo que la historiografía denomina imprecisamente «mentalidades»). También los relaciona con «ideologías totalizadoras» o generadores de ideología, moldes conformadores. El concepto está dotado, según Hidalgo, de «una gran flexibilidad interpretativa». Bueno habla del «ortograma del Imperio», constituido en Asturias ante el islam y de un modo más o menos consciente, «obedecido a lo largo de más de mil años», (*ib.*: 280-281). Hidalgo (2024b: 157-186).

⁴⁰ García Fitz (2010), Ríos Saloma (2011) y Ayala, Ferreira y Palacios (coords.) (2019).

marxistas, defendió ya hace bastantes décadas que la extensión hacia el sur era resultado de la fuerza expansiva de las estructuras feudales, como periferia de la formación europea occidental, mientras que la religión actuaba como «justificación carismática de la clase feudal dominante» (Pastor de Tongneri, 1975). Para Ana Isabel Carrasco, lo que se produjo en la península ibérica fue la dinámica de expansión feudal propia de todo Occidente, por parte de los diferentes reinos cristianos, que adoptaron una estructura militarizada luego prolongada a la conquista de América; los discursos ideológicos que los legitimaron fueron variados, «pero en ningún momento existió actuando en ese largo período una operación unitaria que recibiera un término identificativo que agrupara y diera un nombre a una única empresa ideológica de conquista» (Carrasco Machado, 2023). La resurrección actual del mito que «lo inserta en un anti-islamismo con resonancias de la idea tópica de clásicos» como Sánchez Albornoz, pero desbordándolos, vendría de la mano de la idea de Huntington del «choque de civilizaciones»⁴¹.

¿Qué queda, pues, de la visión buenista sobre la Edad Media hispana? Al menos, el impulso indudable del reino asturiano y los que le suceden, la recuperación en torno a él de la idea imperial y su centralidad en la lucha frente al islam que, en todo caso, sí fue asimilada progresivamente por la población cristiana peninsular; o los indudables avances de la idea de unidad, que tampoco puede ocultar las diversidades. Valdeón recuerda la colaboración de los reinos cristianos en la «guerra divinal» contra los musulmanes; también los «tratados de reparto» que realizaron de los territorios musulmanes que se fueran conquistando, lo cual no invalida la relación especial de los reyes-emperadores con la idea de España, que se usa más como concepto geográfico o recordatorio del reino godo (Valdeón Baroque, 2005). Ladero Quesada (2009) señala las conexiones europeas y la incompatibilidad con el islam de la España cristiana, si bien la guerra tendencialmente permanente también alterna con treguas y momentos de convivencia. No obstante, considera que sí había una cierta concepción de nación como linaje o raíces comunes, y no sólo como concepto geográfico, incluso en autores no castellanos (Ladero Quesada, 2005).

⁴¹ García Sanjuán (2019). Sobre su uso por Vox, véanse los volúmenes colectivos de Forti (2023) y Casquete (2023).

A continuación, Bueno se centra en el Imperio hispánico como imperio universal católico y su proyección en Europa (frente a la Reforma protestante) y América (Bueno, 1999: 322-367). Carlos I amplía el experimento de Alfonso X *el Sabio*, mientras Sepúlveda y Vitoria definen el nuevo ortograma imperial en el siglo XVI desde posiciones universalistas. El racionalismo del imperio generador lleva al reconocimiento de los indios como hombres libres, la fundación de ciudades, universidades, etc. Los indígenas no son esclavizados, y si a veces se establecen sistemas semi-esclavistas para obtener mano de obra en el campo y las minas era porque no podía evitarse (representaba —dice GB— «un paso atrás y dos adelante», a la manera de Lenin). Con el imperio de Carlos I, los americanos son integrados políticamente, siendo la evangelización condición de ello, mientras se mantiene a raya al Imperio otomano. Con Felipe II, el término *Monarquía Hispánica* oculta lo que es el Imperio, contra el islam y utilizando a la Iglesia católica a su servicio, y cuyo fin es no la explotación, sino la liberación de los hombres. Es un anacronismo —dice Bueno— desacreditar la política inquisitorial del Rey Prudente, así como su prohibición de estudiar en el extranjero (en las universidades protestantes) o de editar libros heréticos (sería como, hoy, prohibir libros nazis). Hubo extorsiones y violencias, obra de particulares, pero ello forma parte de la dialéctica histórica; y a pesar de estos fines particulares (moleculares), el Imperio fue capaz de tejer una red (molar), canalizándolos hacia la realización de su proyecto general. A diferencia del imperialismo inglés y del holandés (protestantes), que incuban la futura burguesía y el capitalismo modernos, el imperio católico español no desarrolló una burguesía capitalista explotadora. En los siglos XVII y XVIII, el Imperio se mantuvo intacto, pese al acoso de los depredadores, e intentó frenar en Europa a los holandeses. Pese a la famosa «decadencia», la obra histórico-universal española fue gigantesca. Es cierto que, al seguir vías particulares, sufrió ciertos retrasos (tecnológico, económico), aunque recuperables, pero la escolástica española construyó filosofías tan avanzadas como las europeas.

Hay, desde luego, cuestiones controvertidas dentro de este esquema. Por una parte, la propia realidad del Imperio con una lógica propia (ortograma) por encima o al margen de las lógicas sociales, y si acaso con actores particulares que al perseguir sus propios fines egoístas, son de algún modo «reconducidos» por la lógica de un imperio

benéfico (generador)⁴². Todo esto parece poco realista y no explica las oposiciones y revueltas que, como señala Martínez Shaw (2020), sin pretender demonizar la obra de España en América, muestran las violencias y abusos que forman parte (inevitable) del proceso. La presencia española en América no puede obviar el desplome inicial de la población antillana, la encomienda, la readaptación de la mita, las plantaciones con mano de obra esclava, la «sociedad de castas» (sea cual sea su alcance) y otras muchas realidades que encajan mal como una visión idealizada del Imperio, salvo que se entienda hegelianamente (o como Marx), como una historia que avanza «por el lado malo», dejando malparado al impoluto ortograma generador⁴³. Idealización a la que se suma el olvido del carácter no precisamente incluyente que tenía el Imperio (o la Monarquía Hispana) de las minorías, como los judeoconversos (a través de los estatutos de «limpieza de sangre») o los moriscos⁴⁴. Tal como señala Yun Casalilla (2019: 9), los imperios «tienen una justificada mala fama» porque el ejercicio de poder sobre otras sociedades genera el descontento de estas y, además, porque se les oponen otros rivales por ese dominio en el campo internacional. De ahí la famosa Leyenda Negra, que la mayor parte de los estudios actuales consideran una generalización abusiva acerca de supuestas campañas denigratorias contra la obra de España; de hecho, hay también una Leyenda Rosa y la denominada Leyenda Negra española no deja de ser, como dice Martínez Shaw (2020: 11),

[...] un espantapájaros esgrimido por el nacionalismo español en su vertiente extrema como excusa para ofertar un relato sobre el pasado de España de carácter hagiográfico, con el propósito de buscar un enemigo exterior que permita aglutinar a la mayor parte posible de los ciudadanos tras la bandera de una particular concepción ideológica conservadora o reaccionaria y, por el camino, trazar

⁴² Parece como si esa lógica del ortograma imperial se impusiera inexorablemente a las redes, intereses y poderes intervinientes más allá del poder imperial, y a los que el Imperio tenía que adaptarse. La eficacia de esas redes, la «negociación» con las élites, el fracaso económico del Imperio español (salvo para mantener su estructura institucional), la co-determinación de las distintas potencias en el «sistema atlántico», etc. cuentan con amplia bibliografía. Véanse por ejemplo Yun Casalilla (2019 y dir. 2009), Martínez Shaw y Oliva Melgar (2005) y Ramos Palencia y Yun Casalilla (eds.) (2012). En particular, esta última obra nos habla de esta primera gran entidad global de la historia como de una monarquía «compuesta» (heterogénea), pluriestatal, con un imperio como apéndice.

⁴³ Sánchez Albornoz (1994), Cardoso y Pérez Brignoli (1984) y Poloni-Simard (2020).

⁴⁴ Sicroff (1985), Domínguez Ortiz y Vincent (1984) y Domínguez Ortiz (1978). Agradezco a Carlos Díaz Santos algunas de estas referencias y otras más que no se mencionan pero que me ayudaron a perfilar mi visión sobre el tema.

una línea entre los buenos españoles que aman a su denostada nación y los malos españoles que aceptan e incluso elaboran críticas contra su adorable patria.⁴⁵

En cuanto a la conversión de España en *nación canónica*, al llegar a este punto, el libro da un verdadero salto mortal hasta el presente, tal vez porque lo contrario requeriría enfrentarse a las dificultades de la creación de una identidad nacional española que se supone ya dada, anterior y consolidada; o por el incómodo surgimiento de *identidades nacionales* alternativas, que sólo retóricamente se pueden despachar con el mero rechazo visceral o con un juicio de intenciones demonizadoras⁴⁶.

Finalmente, las propuestas políticas derivadas del análisis filosófico adolecen de una fuerte vaguedad y de un tono claramente utópico o especulativo. Bueno reivindica la obra española en América, a la vez que rechaza los «indigenismos» y relativismos culturales y define, frente a la dominación del capitalismo anglosajón y a la vez del europeo (la Unión Europea, de la que subraya intencionadamente sus antecedentes nazis y atlantistas), una confederación hispánica o iberoamericana con un mercado común:

El Imperio español desapareció hace cien años: pero queda flotando como «Comunidad hispánica» y ésta es ya una alternativa al islamismo tercermundista y al protestantismo capitalista. [Bueno, 1999: 439, v. también 369-446]

Este planteamiento se mantiene en la mayor de las abstracciones, dado que no se analizan ni las condiciones geopolíticas que pudieran hacerlo factible, ni los instrumentos utilizables para conseguir semejante propósito, ni siquiera el contenido de fondo del proyecto, más allá de «poner en valor» las benéficas herencias «católicas» frente a los capitalismo citados. Seguramente, más allá de las justificadas críticas a la inserción en las áreas de influencia del capitalismo norteamericano y europeo, el tono arbitrista de la idea acusa las falencias del análisis en el que se fundamenta.

⁴⁵ V. también García Cárcel (1998) y Lara Folch (2020).

⁴⁶ Sobre nacionalismo e identidad española, la bibliografía empieza a ser abundante. Por citar sólo unas pocas referencias, pueden consultarse Álvarez Junco (2001), Serrano (1999), Moreno Luzón (ed. 2007), Saz y Archilès (coords. 2012) y Archilès y Saz (coords. 2014).

Ni que decir tiene, en todo caso, que el libro, por su temática y planteamiento, se insertó pronto en las *guerras culturales* impulsadas por la derecha de nuestro país. Pese a ello, según Villacañas, esta síntesis de españolismo y anti-europeísmo, a su juicio franquista y heredera de Maeztu y de la idea de la Hispanidad, apenas podía contribuir significativamente a la consolidación del *aznarismo*, entre otras cosas por su «lenguaje esotérico, sólo apto para virtuosos especulativos» o el hecho de basarse en fuentes escolásticas abstrusas, a diferencia del posterior *best-seller* de Roca Barea, más sencillo y asequible⁴⁷. Pero los contenidos del libro (a veces más por la «música» que por la «letra») coinciden, casi punto con punto, salvo por el ultraliberalismo imperante en este sector y ausente en Bueno, con los de la extrema derecha española.

Las reacciones contra el libro en la propia escuela de Bueno no fueron demasiado numerosas, pero sí inusualmente críticas en alguno de sus discípulos. La más sistemática fue la de Juan Bautista Fuentes (2000), que admitiendo que la argumentación formal de Bueno era «formidable», cuestionaba sus conclusiones y planteaba una explicación alternativa desde postulados sedicentemente marxistas. Para Fuentes, aunque Bueno quiere moverse dentro de una filosofía materialista de la historia y recurrir en parte al MH, su resultado es opuesto e irreconciliable con el marxismo. También el MH reconoce que unas sociedades se ponen en contacto con otras a través de su expansión imperial, pero tiene una concepción distinta sobre las condiciones materiales a partir de las cuales se produce esa expansión, mediada por el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de clase (obtención de mano de obra, materias primas o recursos productivos). En el caso español, el imperio acarreo no el desarrollo de las clases ascendentes y las transformaciones productivas de los países colonizados, sino su bloqueo o contención. La cuestión es —dice— encontrar los quicios en torno a los cuales situar la dialéctica de la historia (universal). Bueno analiza la sociedad como una totalidad haciendo abstracción de la lucha de clases, y el marxismo parte de la fractura interna de esas sociedades en grupos o clases que pugnan por el dominio y la propiedad de los medios de producción; semejante pugna sólo puede ser canalizada a través del Estado y de ahí (según el marxismo) su carácter de clase, mientras que Bueno percibe al Estado en su función estabilizadora y en pugna

⁴⁷ Villacañas Berlanga (2009, especialmente pp. 87-89; 2019) y Roca Barea (2019). Sobre Bueno, Barea y el *revival* imperial actual, también Straehle (2021).

con otras sociedades. En definitiva, mientras Bueno tiene una visión globalmente territorial, geopolítica, de las funciones de la sociedad política y el Estado, el marxismo tiene una concepción dialéctico-social.

También es diferente —afirma— la forma en que se concibe la resolución de dicha dialéctica. En Bueno, sólo podrá entenderse en la dirección de una imposición de unas sociedades en expansión sobre otras; de ahí su concepción imperial de la historia universal. Por eso necesita recurrir a la distinción entre imperios que se expanden según un (presunto) proyecto social universal y otros que lo hacen de manera accidental o contingente, carentes de semejante proyecto. Desde el punto de vista marxista, se trata de preguntarse cuál es el fundamento material en que se basa la mayor capacidad expansiva de unas sociedades sobre otras. ¿Sobre qué argumentos dialécticos y materiales puede sustentarse la posibilidad de unas sociedades de semejante esencia de existencia geohistórica perdurable frente a otras que no la poseen? Vista desde el marxismo, semejante capacidad no puede ser vista más que como metafísica, sobrevolando de manera abstracta la dialéctica objetiva de la historia. La filosofía de Bueno habría absorbido la metodología de la filosofía marxista de la historia, pero sólo en su aspecto formal y abstracto, engranándola con unos contenidos que se oponen a ella. Ello hace pensar a Bueno de un modo global metafísico, haciendo abstracción de la lucha de clases y los contextos productivos; por lo cual el marxismo sólo puede revolverse (materialmente) contra la filosofía de Bueno, sin dejar de apropiarse, naturalmente, de cuanta maquinaria constructiva formal buenista sea materialmente asimilable por su propio organismo (y eso es —afirma— lo que él está haciendo).

Finalmente, de manera bastante extensa, Fuentes esbozaba lo que consideraba una explicación *marxista* alternativa que, entre otras cosas, describía como depredadora la «reconquista» y no sujeta a un «ortograma» imperial. Luego, la alianza de la monarquía y la gran nobleza terrateniente habría aplastado los gérmenes burgueses y llevado a cabo la expansión feudal-militar a América. Fue realmente la burguesía comercial genovesa la que aportó el proyecto, y la maquinaria retrofeudal-militar no estaba en condiciones de explotar de manera burguesa los nuevos territorios; de ahí la estructura contradictoria del Imperio español, que lo hizo estallar, generando la rebelión de las partes que se habían desarrollado de manera capitalista. La morfología

sobre la que se formó España habría bloqueado su eficaz conversión en nación política moderna, y España entró en el siglo XIX en el tren capitalista sin un proceso previo de acumulación originaria. De ahí que fuera semicolonizada por el capital industrial y financiero europeo. La incapacidad para construir la nación política no pudo dejar de combinarse con la peculiar organización político-territorial del imperio medieval; de lo cual se deduce la «cuestión nacional» de Cataluña y el país Vasco, por diferencias de desarrollo económico con el resto de España. La Segunda República conoció el fracaso de la burguesía nacional en constituir esa genuina nación moderna, entre la presión de los terratenientes por un lado y de los obreros y campesinos por el otro. La dictadura militar franquista incorporó a España al desarrollo capitalista, generando una acumulación de capital fuerte. La única forma de lograr la refundición en una soberanía nacional común es un modelo federal republicano, evitando la disolución de España. La idea de Bueno de preservar de alguna manera el catolicismo imperial español resulta idealista y metafísica; la solución debe venir del marxismo y el socialismo, aunque de momento no parezca viable.

Para explicar por qué Bueno, que quiere ser materialista, recurría a la susodicha explicación, Fuentes piensa en la generación de falangistas decepcionados en los años 40, o en la influencia de Ramiro Ledesma, su «revolución nacional» y su lema «por Dios hacia el Imperio», frente al «Por el imperio hacia Dios» de José Antonio Primo de Rivera. GB, afectado por este clima ideológico, pudo considerar la alianza con los Estados Unidos como una traición al Imperio español y dirigir su mirada a la Unión Soviética: «Bueno nunca ha hecho una defensa propiamente marxista de la Unión Soviética, sino una defensa de su posición expansiva geoestratégica en pugna con el capitalismo imperialista». Una vez caído el Muro de Berlín, se comprende que haya vuelto los ojos al Imperio español.

Las críticas de Fuentes y las diferencias que establece entre Bueno y los enfoques marxistas parecen bastante razonables. Obviamente, la respuesta de Bueno no se hizo esperar, en este caso en términos relativamente mesurados y —a mi juicio— más hábiles que convincentes (Bueno, 2001). En ella calificaba las tesis de Fuentes de marxista-trotskista (*sic*), rechazaba la antítesis explicación por las clases/explicación por los Estados y le acusaba de economicismo-sociologista pobre por reducir los ortogramas reconquistadores e imperialistas a superestructuras ideológicas. GB

recusaba los «manuales» de la evolución lineal del feudalismo al capitalismo, pues lo que se instaló en América fue algo nuevo, que contenía feudalismo, pero también esclavismo dentro del capitalismo y, aunque muchos protagonistas se movieran por motivos depredadores, el ortograma no lo era. La dialéctica de clases actúa a través de la de los Estados, sobre todo si estos son imperiales. Sólo una especie de traducción marxista-leninista de la «leyenda negra» puede hacer de los españoles en América un grupo militar aplastado por el capitalismo triunfante según la ley de la historia. ¿Qué proyectos políticos puede establecer Fuentes frente a la idea de una plataforma internacional de la Comunidad Hispana que se resista a ser engullida por otros imperios? ¿Acaso un proletariado universal, «una plataforma que no existe en ninguna parte, y que solo sirve para llenar la boca de algunos revolucionarios utópicos»?

Menos comedidas fueron las reacciones en el entorno de la Fundación Gustavo Bueno, que aprovecharon la ocasión para saldar cuentas con otros filósofos réprobos. Al menos hasta que Fuentes dio algunos pasos conciliadores y finalmente, en 2005, *El Catoblepas*, podía cantar victoria: Juan Bautista no sólo reconocía que Bueno tenía razón, sino que además renunciaba a su obstinado federalismo⁴⁸.

No fue la de Fuentes la única fisura que se produjo entre los seguidores del MF por este viraje de su fundador, coincidiendo además con otras discrepancias que se manifestaron en el Congreso de Murcia de 2003. Fernando Pérez Herranz, en concreto, reparaba en la ausencia de la «cuestión judía» en el análisis del Imperio español (la incapacidad de asimilar a una de sus partes no parecía propia de un imperio universal) y la ausencia en España de una ciencia galileana y newtoniana (que Bueno justifica con un «había cosas más importantes que hacer»). Bueno dice también que si en España no hubo un Descartes es porque «los tribunales españoles de la Inquisición controlaban las supersticiones mucho mejor que los franceses». Además, sin dar pábulo a la «leyenda negra» en toda su crudeza —añadía Pérez Herranz—, no es cierto que todas las acusaciones de expolio y genocidio fueran propaganda (Pérez Herranz, 2003).

⁴⁸ «Juan Bautista Fuentes dice ahora: sobre España, “en lo sustancial Bueno llevaba razón y no yo”. Una entrevista en *Generación XXI* devuelve a la actualidad una “polémica” que llevaba cinco años parada», en *El Catoblepas*, n.º 39, 2005, p. 23, <<https://www.nodulo.org/ec/2005/n039p23.htm>>. El artículo comenzaba con un resumen de la conferencia «España» de 1998 y luego recogía la opinión crítica de José Luis Abellán: «Bueno gusta a la derecha, pero es anacrónico. Hablar de la España imperial a estas alturas suena a falangista o quizás a Siglo de Oro».

En el Congreso de Murcia, Pérez Herranz declaraba que la filosofía de la historia de Bueno referida a España le llevaba a romper con su proyecto. Volvía a recordar la exclusión de *los otros* (judíos, moriscos, catalanes, portugueses) y una «limpieza de sangre» que habría envenenado el espíritu público. Había que asumir, junto a las positivas, las formas negativas que dejó la conquista de América. Bueno —dice— se aleja de lo ético-moral en favor de lo político-moral y exhibe su idea de España, subyacente en su pensamiento desde tiempo atrás, transformada ahora en un concepto que no admite *regressus*, a la manera de los mitos. A los conceptos de *eutaxia* y ortograma no se les aplica el pluralismo analógico que se utiliza con los demás. Además, no se analiza el siglo XIX español como sí se hace con el XVI:

Pero al convertirse España en una realidad bien dibujada —un todo en el que sus partes son accidentales— y ello junto al *realismo político* de Bueno, se imposibilita, a mi entender, la comprensión de las partes peninsulares de la metrópoli (los distintos reinos, condados, señoríos) que, como restos de un imperio, a lo mejor poseen sus propias maneras de ejercer la *eutaxia* en la misma manera que el propio Bueno considera que la monarquía hispana consiguió la emancipación de las Repúblicas sudamericanas. [Pérez Herranz, 2005]⁴⁹

202

A despecho de toda crítica, en 2005, Bueno publicaba *España no es un mito*, que reproducía los esquemas anteriores y arremetía de manera especialmente violenta contra los secesionismos y sus cómplices, quienes negaban la nación española o los «pánfilos individuos» que practicaban el fundamentalismo pacifista o defendían la Alianza de Civilizaciones⁵⁰. El *buenista* incondicional Felipe Giménez Pérez lo calificaba de «libro patriótico» en un momento en que —aseguraba impertérrito— «estamos gobernados por la Anti-España» y, con un peculiar llamamiento a la acción, sostenía que entre España y la Anti-España «no cabe el diálogo, sino la lucha y el

⁴⁹ Años después, Pérez Herranz recordaba así ese viraje: «Pero GB dio un giro tras la caída del Muro de Berlín (1989): la resistencia al Capital habría de venir no ya del sujeto socialista, como afirmaba en *Ensayos materialistas*, sino de un sujeto político-cultural y civilizatorio especial: el sujeto católico español» (2019: 62-63).

⁵⁰ El libro fue reeditado en 2021 (v. Bueno, 2021a). Gustavo Bueno Sánchez, presidente del Patronato de la Fundación Gustavo Bueno, en una breve nota introductoria, subrayaba su carácter de «libro español de contraataque» frente a «los enemigos de España», y lo situaba en el contexto del gobierno de Zapatero y los rumores o noticias que se filtraban de negociaciones con ETA, así como la constitución de la Fundación para la Defensa de la Nación Española (Denaes), presidida por Santiago Abascal.

conflicto existencial», recordando que, en virtud de la *eutaxia* política, «el traidor debe morir» (Giménez Pérez, 2005).

§ 5. Contra la democracia y la izquierda realmente existentes

Como apunta A. Hidalgo con cierto gracejo, «Gustavo Bueno entra en el siglo XXI desenvainando la espada flamígera de la denuncia de las ideologías del presente» (Hidalgo, 2024b: 333). Obviamente, no de todas ni de la misma manera. El tono hiperbólico caracteriza, como es sabido, su nueva obra de intervención política. Como el Naphta de *La montaña mágica*, una de sus novelas preferidas, el filósofo se enrola en la batalla por una especie de «socialismo» conservador y católico, exhibiendo su brillantez polémica, y —como el personaje de Thomas Mann— con su «furor dialéctico» y su «falta de ingenuidad» características. En este punto, el pensamiento de Bueno se hace en gran medida autorreferencial y pierde anclaje en las ciencias sociales, además de alejarse del marxismo.

Entre la producción de estos años, cuya clara intencionalidad directamente política no puede hacernos ignorar el interés de muchos de sus desarrollos, podemos contar una serie de trabajos cuyo tratamiento resulta imposible en pocas líneas. Me limitaré a señalar de qué manera ilustran el giro en asuntos tales como sus críticas a la izquierda y a los movimientos de protesta social y su apoyo —explícito o implícito— a las posiciones de la derecha. Entre las intervenciones coyunturales, podemos incluir algún libro, como *Zapatero y el pensamiento Alicia* (2006a) y, sobre todo, artículos de actualidad, generalmente insertos en la sección de Rasguños de *El Catoblepas*, como los que dedicaba a denunciar la huelga general contra el gobierno de Aznar, la actitud de los «intelectuales» frente la guerra de Irak o la denominada *memoria histórica*⁵¹.

El de la huelga general de 2002 (Bueno, 2002a) es una banal reproducción de tópicos patronales que dista de estar a la altura de la trayectoria de Bueno. La arremetida contra el *Manifiesto* de la Alianza de Intelectuales y el rechazo a la guerra en los Premios Goya (Bueno, 2003) se desliza al insulto personal (habla de cien individuos que al juntarse constituyen «un único idiota»), pero maneja también argumentos como

⁵¹ Cabría mencionar también intervenciones contra el aborto y a favor de la pena de muerte, cuestiones —entre otras— sobre las que plantea discrepancias el *buenista* David Alvargonzález (2004).

la condena del pacifismo abstracto o la posible justificación de una guerra por el control del petróleo si con ello, por ejemplo, se evitaba que cayera en manos de terroristas islámicos⁵². En cuanto a los artículos de circunstancias en torno a la *memoria histórica*, junto a una crítica al concepto —que luego mencionaremos—, reflejan una visión de nuestra historia reciente prácticamente calcada de la literatura *revisionista* (Pío Moa u otros)⁵³.

Aunque Bueno sabe envolver sus diatribas políticas con su singular talento filosófico, algunos de los libros que publica en la primera década del siglo XXI resultan interesantes sobre todo como compendio de los fundamentos tópicos de las *guerras culturales de la derecha*. Es el caso del que dedica a Zapatero (Bueno, 2006a), donde aborda sucesivamente cuestiones como la Alianza de Civilizaciones, la memoria histórica, el pluralismo cultural, España o la democracia. O *El fundamentalismo democrático* (Bueno, 2022 [2010]), en cuyas páginas ataca la conocida como *ley de Memoria Histórica* de 2005, la idea de Estado de Derecho y la mitologización de la Transición posfranquista, el sistema autonómico, la ley del aborto, las «cuotas» femeninas y la legislación sobre «violencia de género», la institucionalización como matrimonio de las parejas homosexuales, etc. Me referiré exclusivamente a tres cuestiones centrales de este conjunto de reflexiones: la crítica a la idea de democracia y a las democracias realmente existentes; el mito de las izquierdas y la derecha; la historia y la *memoria* de nuestro pasado reciente.

La concepción de Bueno de la democracia se caracteriza por su *realismo*. De Kant, inspirador del ideal supremo de «democracias homologadas» de nuestros días, le separa claramente su componente idealista y su «metafísica de la persona autónoma» (Bueno, 2004c). Sobre bases tan endebles —afirma— se asienta el *fundamentalismo democrático*, aquella ideología que considera a la democracia parlamentaria la forma más depurada de convivencia política y social, mediante la cual el Género humano

⁵² En *La vuelta a la caverna: terrorismo, guerra y globalización* (2004a), criticaba ácidamente los movimientos anti-globalización, cuyo «idealismo metafísico» compartían con los pacifistas. Este fundamentalismo lo impulsaban «grupos de dementes exaltados» secundados por PSOE e IU, absurdamente antinorteamericanos («ni siquiera puede decirse que el imperio norteamericano tenga hoy por hoy un signo depredador») e incapaces de entender que la alianza de España con las potencias atlantistas «podría traer beneficios políticos indudables a España y al gobierno popular».

⁵³ Véanse por ejemplo sus trabajos en *El Catoblepas*: «Octubre de 1934» (2004b); o «“Maquis”, un ejercicio reciente de “memoria histórica”» (2005a y 2005b).

alcanza los límites máximos de libertad, igualdad y solidaridad. La idea metafísica de democracia tiene a hacer creer a los electores que ellos deciden realmente el curso de la historia, ocultando los procesos reales. Que las democracias realmente existentes, que dimanen de un mercado pletórico de consumidores, son plutocracias u oligarquías es un secreto a voces. La sociedad democrática resulta de la evolución del capitalismo, y su estructura «es isomorfa con la estructura de la sociedad de mercado libre». El mercado implica libertad de elección, configurando a los individuos como electores, y la disociación entre clase política y «pueblo» resulta inevitable. En nombre de la democracia se cometen «errores» o «corrupciones» como la ley de matrimonio entre homosexuales, que «mina la estructura misma de nuestra sociedad de familias»; una integración en la Unión Europea que socava nuestra soberanía nacional; o la escalada autonómica de 2004, que ha generado una «corrupción cancerosa de la Nación española». En muchos aspectos las diferencias entre dictadura y democracia no son tan claras; cualquier régimen debe ocuparse de su capa basal, sin la cual desaparece, y por eso el franquismo era también un «Estado social». Realmente —asegura— hay una profunda continuidad, en muchos aspectos, entre antes y después de 1978: «el Parlamento democrático no fue mucho más que una metamorfosis de las Cortes franquistas, así como los sindicatos democráticos no han sido mucho más que una metamorfosis de los sindicatos verticales»⁵⁴.

La teoría de la democracia de Bueno contiene desarrollos de fuerte potencia crítica, pero me interesa señalar ahora su carácter unilateral, sólo parcialmente ajustado a las democracias realmente existentes (aunque acierte en gran medida al señalar su componente plutocrático) y que deja a un lado otros elementos históricos de la génesis y el curso de este sistema de gobierno. La visión de Bueno se ajusta, como se ha señalado, a la perspectiva de Schumpeter, con todo su reduccionismo⁵⁵. Sus justas críticas al *armonismo* olvidan elementos históricos y sociales que están detrás de su origen, y el *realismo* ligado a la *eutaxia* tiende a satanizar las actitudes de resistencia contra la imposición implacable de una «buena salud» política, que siempre lo es de parte (mayoritaria o no) y no de toda la sociedad. Lo cierto es que la democracia «se

⁵⁴ Bueno (2022: 11 y 267-290; 2004d: 299-302; 2002b: 152-158 y 2006a: 269-306).

⁵⁵ Joseph A. Schumpeter (1984: 362) aseguraba que democracia no significa que el pueblo gobierne efectivamente; sólo que puede aceptar o rechazar a los hombres que han de gobernarle, y permite «la libre competencia entre los pretendientes al caudillaje por el voto del electorado».

dice de muchas maneras» y debe ser analizada en contextos sociales y económicos diversos y no sólo en «mercados pletóricos». Más importantes me parecen —y ausentes en el análisis de Bueno— la tradición democrática *plebeya* y el «secuestro» del término y el sentido de la democracia por parte de las clases dominantes y los Estados liberales (Domènech, 2019). La lucha de los movimientos obreros por los derechos de ciudadanía fue un motor esencial en advenimiento de los regímenes democrático-parlamentarios (Hobsbawm, 1987). En palabras de Balibar, «las luchas de clases han jugado un rol democrático esencial en la historia de la ciudadanía nacional moderna», con una clara intención de utilizar los derechos políticos para conseguir «derechos sociales»; la apropiación de las clases dominantes de la democracia como trasunto del mercado ha dado lugar a propuestas —cuya formulación retórica seguramente Bueno hubiera ridiculizado, pero cuyo sentido último parece bastante razonable—, de «democratizar la democracia» (Balibar, 2013: 72 y 195-215). Chantal Mouffe reconoce que, en nuestros días, la tendencia dominante es «considerar la democracia de una forma que la identifica casi exclusivamente con el *Rechtsstaat* y la defensa de los derechos humanos, dejando a un lado el elemento de soberanía popular, que es juzgado obsoleto»; pero no cabe olvidar que la especificidad de la democracia moderna consiste en la «articulación de dos tradiciones diferentes»: la liberal (imperio de la ley, defensa de los derechos humanos y libertades individuales) y la propiamente democrática (igualdad y soberanía popular) (Mouffe, 2016: 20-21). Para América Latina y su contexto neocolonial, Atilio Boron verifica el papel de las clases subalternas en la conquista de la democracia y defiende dotarla de sentido más allá de la concepción liberal restrictiva. El capitalismo fue capaz de separar democratización y distribución de la riqueza, razón por la cual:

[...] el capitalismo —que combatió a la democracia desde sus propios orígenes, en el Renacimiento italiano— terminó por aceptarla. La democracia pagó un precio muy elevado por su respetabilidad: tuvo que abandonar sus banderas igualitarias y liberadoras y convertirse en una forma inocua de organización política, que, lejos de intentar transformar la distribución existente del poder y la riqueza en función de un proyecto emancipatorio, no sólo la reproducía sino que la fortalecía dotándola de una nueva legitimidad. Con toda razón, le conviene a esta clase de inocuos

regímenes el nombre de «democracias de baja intensidad» o [...] «plutocracias» u «oligarquías». [Boron, 2008: 12-13]⁵⁶

El *mito de la izquierda* del que habla Bueno pretende subrayar su heterogeneidad, y, por ende, su imposible unidad, su «diversidad irreductible» (Bueno, 2021b)⁵⁷. Para definir lo que podría ser entendido como izquierda, Bueno apela *grosso modo* a la idea de *racionalidad*, y para hacer lo propio con la derecha, a la idea de *apropiación*. El texto dedicado a la izquierda es, en palabras de Cotarelo, «riguroso y extremadamente especulativo», pretende ser conceptualmente preciso e incluye una clasificación «intrincada, compleja y matizada» (Cotarelo, 2004). Manteniendo su posición estatocéntrica, divide a las izquierdas en «definidas» (las que tienen que ver con la organización del Estado) o «indefinidas». Entre las primeras, distingue seis géneros o generaciones, y entre las indefinidas otros tres. En cambio, la derecha, sorprendentemente, considera que posee una unidad de fondo. En realidad, en los sistemas democrático-parlamentarios actuales —asegura—, la contradicción derecha-izquierda ha desaparecido, por la semejanza de políticas de unos y otros, dentro de un Estado en el que lo que importa es la *eutaxia* (Bueno, 2022: 303)⁵⁸.

Los esquemas de Bueno en relación con este tema plantean varias dificultades. La primera es, desde luego, el diagnóstico acerca de la irrelevancia de la distinción derecha-izquierda (tesis nada nueva, por cierto), que, desde luego, no parece compaginarse con los cambios recientes. La crisis del Estado del bienestar, la emergencia de nuevas fuerzas de intensos perfiles ideológicos y la acentuación de nuevas «guerras culturales» y políticas no parecen encajar del todo en la ecualización derecha-izquierdas que Bueno apuntaba. En otro sentido, los análisis de culturas o familias políticas, consolidados en la historiografía o en la politología desde hace décadas, muestran una diversidad histórica y actual bastante amplia, y desde luego cuestionan la «unidad de fondo de la derecha» que defiende Bueno⁵⁹. La desvalorización que —más allá de los análisis— incorpora la caracterización de las

⁵⁶ V. también González Casavona (2017).

⁵⁷ La edición original de *El mito de la izquierda* es de 2003. La de *El mito de la derecha*, de 2008.

⁵⁸ Bueno defiende un análisis no subjetivista, aunque reconoce que él mismo es también partidista, «pero el partido que tomamos es el de la Nación política española».

⁵⁹ Algunos ejemplos en: Cefai (dir.), (2001), Berstein (1999) o Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (eds. 2010).

«izquierdas indefinidas» contribuye a opacar los nexos realmente existentes entre la «izquierda política» y los movimientos sociales y distorsiona el conocimiento de estos últimos, al enfatizar su supuesto carácter delirante.

En cuanto a la actitud con respecto a la llamada *memoria histórica* y su *lectura* del pasado reciente español, la concepción de Bueno obvia en gran medida los debates actuales en el campo académico (histórico, antropológico o sociológico). Insiste —y es cierto que en ello coincide con la mayoría de los científicos sociales— en la diferenciación Historia-memoria y el carácter *partidista* del discurso memorial, pero la plena atribución de su origen a la utilización de la «izquierda» contra el PP para identificarlo con el franquismo ignora otros factores seguramente más relevantes, y sobre todo soslaya la difusión generalizada de conflictos por la memoria en todo el mundo, que exige explicaciones más amplias. La limitación de la memoria al ámbito individual representa una postura que no carece de partidarios ni de argumentos, pero choca con posiciones igualmente difundidas —a mi juicio más fértiles—, que consideran útiles nociones como la de *memoria colectiva*, al igual que *conciencia colectiva*, *acción colectiva* o *mentalidad colectiva*, aun con los riesgos teóricos que supone⁶⁰.

En el fondo, la recusación a una noción considerada espuria va más allá de los escrúpulos teóricos, en la medida en que apuesta, a la vez, por una determinada visión del pasado que contiene su propio sustrato de memoria. De ahí, por ejemplo, sus virulentas arremetidas contra el fallido intento del juez Baltasar Garzón de abrir un proceso por los crímenes del franquismo. La visión histórica de Bueno reproduce, punto por punto, las tesis revisionistas de la primera hornada en España de esa corriente, la más radical y menos académica, que se forma en torno al cambio de siglo (Bueno, 2006a: 83-109)⁶¹. La República aparece como un régimen de caos, violencia y desafueros, culminando en 1934 (que, para más inri, tuvo una derivación separatista)⁶².

⁶⁰ Reflexión de Bueno en *Zapatero y el Pensamiento Alicia* (2006a: 207-236). Críticas a estas concepciones y debates sobre la pertinencia de estos conceptos, en Erice (2009: 75-95).

⁶¹ Sobre revisionismos y su recusación por la historiografía académica seria, v. Forcadell, Peiró y Yusta (eds. 2015).

⁶² Sobre visiones revisionistas de la República y del 34, observaciones de Francisco Erice (2024). Uno de los rasgos del neorrevisionismo (cristalizado en torno a la segunda década del siglo XXI), a diferencia del primero, que se limita a la recuperación de la mitología franquista, es el rechazo de las explicaciones sociales y estructurales, en favor de los actores, proyectos y lenguajes políticos, lo que contribuye a confundir un conato de revolución con un golpe de Estado o a la conversión del análisis del período republicano en un ajuste de cuentas personalizado. Sobre la relación de Octubre del 34 con la guerra

De 1934 a 1936, la República «desaparece de la escena», en medio de «asesinatos, motines, matanzas, atracos, manifestaciones...». El atentado contra Calvo Sotelo fue la señal del golpe militar no contra la República sino dado en su nombre. El franquismo fue especialmente represivo al principio, pero no un simple régimen de terror. Como Stalin en la URSS, Franco llevó a cabo la «acumulación primitiva» que, en nuestro país, propició la posterior democracia parlamentaria. Los efectos de la represión afectaron sólo a una parte del país y las instituciones franquistas articularon a la sociedad; no hubo un vacío ni político ni cultural. Después, no se produjo una ruptura, sino una transformación gradual, cuyo proceso continúa.

Aunque no es asunto de estas líneas ni creemos que la explicación resulte tan sencilla, semejantes esquemas, unidos a otras facetas del pensamiento de Bueno en la primera década del siglo XXI, justifican sobradamente la idea de un cambio que algunos han interpretado como retorno a los ideales políticos de su juventud. Así lo plantea David Teira, recordando a otros antiguos falangistas que luego evolucionaron hacia posiciones de izquierdas (Carlos París, Miguel Sánchez Mazas, Manuel Sacristán), pero —añadía— Bueno «fue el único que volvió visceralmente a sus orígenes cumplidos ya los 70», cambiando su admiración hacia el Imperio español por el Imperio soviético y luego retornando a sus orígenes (Teira, 2023; Batalla, 2021: 179-185). Hidalgo, en una interpretación más filosófica que biográfica, se preguntaba recientemente si «su giro desde la izquierda inconformista y revolucionaria hacia una derecha ultraconservadora y tradicionalista» tenía algo que ver con su «adhesión al Ego trascendental» o estaba «exclusivamente condicionado por el derrumbe del proyecto soviético» (Hidalgo, 2024a: 20).

La respuesta del entorno inmediato de Bueno a este tipo de observaciones suele ser dura y contundente. Un ejemplo ilustrativo es el artículo de Tomás García en 2006, especialmente dirigido contra Hidalgo por sus referencias a Bueno al comentar las

civil, Eduardo González Calleja (2024: 10) subraya «la radical impostura de tales afirmaciones»; reconoce la contribución del movimiento a la radicalización de posiciones, pero recuerda que tras 1934 vino la «estabilización» de 1935 y considera que «el febrero francés y el octubre español de 1934 tuvieron consecuencias similares al octubre alemán de 1923 en los estados de Turingia y Sajonia; propiciaron un reflujó temporal del proceso de fascistización de las derechas, moderaron la radicalización de las bases obreras, cuestionaron la eficacia de las tácticas insurreccionales y allanaron el camino a una colaboración entre socialistas y comunistas que condujo a la construcción de los frentes populares antifascistas».

conocidas tesis de Víctor Farías sobre las relaciones de Heidegger con el nazismo, rechazando que ello permitiera descalificar totalmente su filosofía:

Ceteris paribus, [tesis] tan insensata, añadiría yo, como creer que el materialismo filosófico de Gustavo Bueno es *aznarista* o, peor aún, que es ideológicamente heredero de la Falange Española de las JONS por el hecho de que su autor haya llevado camisa azul en su juventud, o haya tenido la veleidad de defender peregrinas (más que discutibles) y nunca justificadas decisiones políticas, como nuestra participación en la guerra de Irak, utilizando argumentos extraídos de su filosofía política y de su potente reelaboración de la idea de Imperio. [Hidalgo, 2006: 2, n. 2]

García replicaba que Bueno se había limitado a mostrar «la potencia de la idea de imperio». Zapatero y su gobierno, al retirar tropas de la zona de conflicto, simplemente «desertaban», siguiendo la misma hipócrita moral de la «paz perpetua» kantiana que el pacifismo del «No a la guerra». Con Bueno, que había apoyado —recordaba— la lucha contra el franquismo, pudo verse que la caída de la URSS lo cambiaba todo, incluida la confusa división izquierda-derecha, o el mito de la izquierda, que ahora quería levantar «esta veleidosa socialdemocracia española, sus eclécticos e indefinidos acólitos interesados, sus ONG y su farándula que los acompaña». La actitud de Hidalgo con sus insinuaciones era una especie de peaje que pagaba para «franquearse la entrada a la caverna heideggeriana y al cielo kantiano»; en definitiva, un «golpe bajo» al maestro.

§ 6. ¿El fin de la «vuelta del revés»?

Todavía en 2008, a propósito de la edición digital de su *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*, Bueno retomaba la tesis de la «vuelta del revés» del marxismo, pero lo que sugería se asemejaba más a una radical transformación que a una «reconstrucción» en el sentido que lo planteara Habermas (1981): una recomposición necesaria con el propósito de alcanzar mejor, en nuevos tiempos y contextos, los objetivos que la vieja teoría pretendió. Entre otras cosas, porque esos objetivos no eran ya los suyos. El cambio que proponía se centraba en la *subversión* de las relaciones entre clases y Estado. Había que poner al Estado como origen de las clases, y asumir que el verdadero motor de la Historia universal son los Estados

enfrentándose entre sí, aunque en teoría no implicara negar la dialéctica de clases, pero sí entrelazarla con la de los Estados (Bueno, 2008).

Bueno también se replantea, en su última etapa, la identificación de la filosofía con el socialismo, no tanto negándola como transmutándola. Para ello, acentúa la distinción entre socialismo *genérico* (o filosófico) y su sentido específico (Bueno, 2006b). El socialismo genérico «se delimita frente al *subjetivismo individualista* y, después, frente al *subjetivismo de grupo*». Bueno rescata la noción de *sociedad totalizadora*, que necesita de la filosofía. Con las sociedades totalizadoras, pasamos del punto de vista antropológico-científico al filosófico-político, que es «el punto de vista de la Historia Universal». Sólo puede haber filosofía en el marco de una organización totalizadora o «en los subproductos de la misma». La idea de «organización totalizadora» puede empezar a aplicarse con cierta seguridad a partir del siglo VI a. C.; luego hay que pensar en culturas universales, como la dinastía Chen en la China de Confucio, el imperio de Alejandro, el Imperio romano o la Iglesia católica (heredera del derecho romano y la filosofía griega); más recientemente, en los grandes países socialistas o acaso en lo que Marcuse denominaba «democracia totalitaria». Las relaciones entre organizaciones totalizadoras y filosofía pueden ser de diversos tipos: dogmático (como el diamat), voluntarista, marginal, o dialéctico y crítico (como Abelardo o Guillermo de Ockham en lo eclesiástico, y Lenin o Gramsci dentro del comunismo).

Las tesis que entienden la reflexión filosófica como reacción espontánea de la conciencia individual reflexiva son expresión del individualismo práctico (económico, social) configurado con la revolución industrial contra el «comunalismo» o el «socialismo» representado por la idea del «cuerpo místico» de la Iglesia católica, vinculada al Antiguo Régimen. El socialismo en su sentido filosófico se contrapone al gnosticismo. En ese sentido, «el racionalismo materialista apela a un socialismo genérico como horizonte a partir del cual cabe dar cuenta de la propia génesis de la filosofía materialista». La implantación política de la filosofía sólo es posible a partir de un grupo (una nación, un Estado, un imperio), que desborda sus propios límites, considerando que los demás han de ser tomados en consideración, aunque sea para someterlos a trituración crítica. Por otro lado, desde la caída de la URSS se evidenció que el Estado no es el único sujeto de atribución de una propiedad socializada. Una gran multinacional capitalista también puede serlo. La consecuencia más paradójica

para quienes se mantienen situados en el socialismo *circunscrito* es que también algunas sociedades esclavistas pueden ser identificadas con el socialismo genérico (de una de ellas nació la filosofía griega). La filosofía racionalista no tuvo que esperar a socialismos específicos (socialdemócratas o comunistas) ni tendrá que hacerlo con «estado final después de la Revolución».

El capitalismo moderno se nos revela también como un socialismo genérico, con un gigantesco proceso de socialización, universalizando el mercado, el comercio y la democracia. ¿En qué medida perdería el capitalismo su «socialismo genérico» y su condición universalista? En la medida en que la apropiación privada de los medios de producción por particulares o sociedades anónimas «conduzca a una diferenciación de clases en las cuales se produzcan determinadas élites de-generadas satisfechas de sus propios “mensajes” y modos de vida». La degeneración gnóstica del capitalismo también podría producirse por instituciones que se acogen a las leyes del azar (la lotería, la bolsa, etc.), que generan élites ascendentes no por el «esfuerzo racional» propio de los grandes empresarios (que a su vez están, sin duda, «determinados u orientados por las redes sociales familiares y de las clases a las que pertenecen dentro de una sociedad política determinada»). Resultados que aquí no se condenan por «injustos» dentro de la perspectiva de un socialismo igualitarista, «sino por su probabilidad de conducir a la formación de grupos gnósticos que se acogen con facilidad a las ideologías de un darwinismo social que legitima y ensalza a los “triunfadores” por el simple hecho de haber triunfado, es decir, por el simple hecho de haber sido “elegidos” por el destino».

En definitiva, el capitalismo puede «degenerar», en la descripción de Bueno, por lo que otros consideraríamos ser fiel a su naturaleza, pero un socialismo sin clases entendidas a la manera marxista no es capaz ya, *per se*, de «asumir la condición de un socialismo genérico universalista», mientras no demostremos que la propiedad o no propiedad de los medios de producción atribuidas a un Estado y no a la «clase universal», representa efectivamente una socialización (*idem*).

Creo que sobran los comentarios explicativos de cómo estas observaciones se alejan del Bueno de décadas antes, hasta el punto de que sólo algunas semejanzas léxicas o referencias explícitas del propio filósofo pueden hacer reconocer la autoría común. En uno de sus últimos escritos (Bueno, 2014), al que cabe reprochar algunos errores de

datos propios de la avanzada edad del filósofo, pero no inconsecuencia con sus planteamientos previos, Bueno daba prácticamente por zanjada su relación con el marxismo y, de paso, elaboraba un relato de memoria personal que lo vinculaba temporalmente no al PCE, del que había sido, sin duda, claro «compañero de viaje», sino a la oposición antifranquista en general. El comunismo marxista se asociaba a la URSS, incluidas sus ramificaciones en Occidente. El PCE, que «tenía un fuerte arraigo entre mineros, metalúrgicos y curas postconciliares», desempeñó cierto papel en la lucha contra el franquismo, pero fue desbordado por el PSOE, el cual había organizado el primer gran golpe a la legalidad republicana con la «revolución» de Octubre de 1934, «que trajo dos años después [...] la Guerra Civil española». El PCE defendía un monismo histórico que luego derivó en «una especie de ensalada oportunista y carente de toda coherencia con los principios del marxismo leninismo». La fascinación del comunismo como término final y mesianista, «resultante de la ignorancia profunda» que sedujo a tantos hombres, basado en una metafísica monista del destino del género humano, «sigue actuando en nuestros parlamentarios comunistas, ya sean del Partido Comunista, de Izquierda Unida o de Izquierda Plural, o de los sindicatos de clase anticapitalistas tales como UGT o Comisiones Obreras». A una pregunta de Carrillo en su momento sobre qué país se parecía más a España en aquellos momentos, Bueno afirma haber contestado que Inglaterra, por su común pasado colonial. De las Cortes de Cádiz salió no la «Nación española» actual, sino el «conjunto de los españoles de ambos hemisferios». Luego el Imperio se disgregó, «pero todos los españoles siguen teniendo hoy un tío en Cuba, en México o en Argentina» (*sic*), y «confían más en encontrar la solución a sus problemas económicos en las familias americanas que en un estado colectivista que les reduzca a la condición de funcionarios». En la «vuelta al revés» que ensayó del marxismo, aseguraba, partía de que sólo algunos Estados pueden totalizar a la Humanidad, a partir de la constitución de Imperios universales:

De este modo, la idea monista de un Género humano en evolución quedaría sustituida por la idea de los imperios históricos en conflicto mutuo («así como no caben dos Soles en el cielo tampoco caben en la Tierra Darío y Alejandro»).

Sólo desde la ignorancia en torno a los mecanismos que pueden haber dado lugar a la división en clases dentro de los territorios *apropiados* por los propios Estados (*apropiación* que no puede

confundirse con ningún derecho de *propiedad*, que sólo puede haber surgido una vez constituidos esos Estados) puede mantenerse el comunismo como una idea fuerza.

No dudamos que esta idea fuerza ofrece a sus creyentes una explicación de las «injusticias» de las diferencias de clase o de las maldades del capitalismo; pero esta idea ejerce su influjo animador de manera similar a como la idea de Dios ejerce un influjo elevante y santificante en quienes creen en él. [Id.]

Seguramente la evolución de Bueno no impide que puedan rastrearse muchos elementos de continuidad, incluso en lo que atañe a la influencia marxista que —críticamente— asumió e incorporó a su pensamiento. Por ello y en un balance general sobre su trayectoria filosófico-política, sus *dos almas*, básicamente identificables con las etapas que tienen su gozne en torno al cambio de siglo, siguen generando debates. Por un lado, como señalamos, encontramos las propuestas de quienes consideran factible y deseable compatibilizar *buenismo* y marxismo, como en el caso de Santiago Armesilla o Andrés González, e incluso, entre *buenismo* e izquierda, como Javier Pérez Jara o Pablo Huerga⁶³. Por otro lado, a los adalides de la *ortodoxia buenista*, que insisten en la diferenciación, y que, en general, se vinculan políticamente a corrientes de derecha o extrema derecha y/o a la Fundación Gustavo Bueno (García Gómez, 2017). Unos y otros, en todo caso, asumen en general, *grosso modo*, los desarrollos teóricos del último Bueno. Espero que quien haya leído, aunque sea de manera rápida y distraída, estas líneas, haya percibido que mi caso es otro, más allá de la admiración por la obra de quien —en un sentido crítico y no el de la admiración beata de sus exégetas— no dudaría en calificar de un verdadero *maestro* (no tanto en el singular de *mi maestro*). Mi visión más bien se parecería a la de Moreno Pestaña, incluyendo algunas de sus críticas a Bueno y a su «filosofía imperial», como la exclusión efectiva, en sus análisis, de la lucha de clases, o de las instituciones no estatales. También aceptando —o más bien deseando— que el programa del MF pueda desarrollarse, en alguna de sus partes, de manera diferente a como lo hizo Gustavo Bueno. Y, por no alargar más el tema, aunque quien suscribe se encuentra, ciertamente, bastante más cómodo en la identificación como marxista que como *buenista*, podría asumir que Bueno complementa o mejora a Marx en ciertos aspectos, y que se puede

⁶³ S. Armesilla (2020), González Gómez (2017), Pérez Jara (2006) y Huerga Melcón (2013).

ir «más allá de Marx y de Bueno, pero sin renunciar a la compañía de ambos» (Moreno Pestaña, 2021: 115-118).

Bibliografía

- Acerete de la Corte, Eduardo (2019), «La historia, disciplina imperial. La teoría de la historia de Santiago Montero Díaz», en Jara Cuadrado (ed.), *Las huellas del franquismo: pasado y presente*. Granada, Comares, pp. 1119-1140.
- Archilès, Ferrán y Saz, Ismael (coords.), *Naciones y Estado: la cuestión española*. Valencia, PUV
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2023), «La “introducción” de 1857: el “discurso del método” de Carlos Marx», en *Nuestra Historia: revista de Historia de la FIM*, n.º 16, pp. 133-157, <https://revistanuestrahistoria.com/wp-content/uploads/2023/09/nh15_pp133-158.pdf>, [01/11/2024].
- Alsina Calvés, José (2017), «Gustavo Bueno y Cataluña», en *Ábaco*, 2.ª época, n.º 93, pp. 120-121.
- Álvarez Díaz, Iván (2021), *Gustavo Bueno y Asturias (1960-1982)*. Oviedo, Universidad de Oviedo, Trabajo fin de Máster, <<https://digibuo.uniovi.es/dspace/handle/10651/59897>>, [01/01/2025].
- Álvarez Junco, José (2001), *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid, Taurus.
- Alvargonzález, David (2024), *La filosofía de Gustavo Bueno. Comentarios críticos*. Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Armesilla, Santiago (2020), *La vuelta del revés de Marx. El materialismo político entretejiendo a Karl Marx y Gustavo Bueno*. Barcelona, El Viejo Topo.
- Artous, Antoine (2016), *Marx, el Estado y la política*. Barcelona, Sylone.
- Ayala Martínez, C. de; Ferreira Fernandes, I. C. y Palacios Ontalva, J. S. (coords.) (2019), *La Reconquista. Ideología y justificación de la guerra santa peninsular*. Madrid, Ergástula.
- Balibar, Étienne (2013), *Ciudadanía*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Batalla, Pablo (2021), *Los nuevos odres del nacionalismo español*. Gijón, Trea.
- Berger, Stefan y Cornelissen, Christoph (2021), *Culturas históricas marxistas y movimientos sociales en la Guerra Fría. Estudios de caso de Alemania, Italia y otros Estados de Europa occidental*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- Berstein, Serge (1999), *Les cultures politiques en France*. Paris, Du Seuil.
- Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache (dirs.) (2001), *Dictionnaire Marx contemporain*. Paris, PUF.
- Blackburn, Robin (ed.), *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*. Barcelona, Crítica [1991].
- Boron, Atilio (2008), *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Hondarribia, Hiru.
- Bueno, Gustavo (1970), *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid, Ciencia Nueva.
- Bueno, Gustavo (1972a), *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus.
- Bueno, Gustavo (1972b), «El concepto e implantación de la conciencia filosófica: implantación gnóstica e implantación política», en *Homenaje a Aranguren*. Madrid, Revista de Occidente, 1972, pp. 37-71.
- Bueno, Gustavo (1972c), *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona, La Gaya Ciencia.

- Bueno, Gustavo (1973), «Sobre el significado de los “Grundrisse” en la interpretación del marxismo», en *Sistema*, n.º 2, pp. 15-39.
- Bueno, Gustavo (1974a), *La metafísica presocrática*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1974b), «Los “Grundrisse” de Marx y la “Filosofía del Espíritu Objetivo” de Hegel», en *Sistema*, n.º 4, pp. 35-46.
- Bueno, Gustavo (1975), «La filosofía del futuro es solidaria del socialismo (entrevista a Gustavo Bueno)», en *Zona Abierta*, n.º 3, pp. 209-215.
- Bueno, Gustavo (1977), «Cuestión sobre teoría y praxis», en Ariel del Val y otros, *Teoría y praxis*. Valencia, Fernando de Torre, pp. 45-72.
- Bueno, Gustavo (1978a), «Determinismo cultural y materialismo histórico», en *El Basilisco*, n.º 4, pp. 4-28.
- Bueno, Gustavo (1978b), «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», en *El Basilisco*, n.º 5, pp. 57-69.
- Bueno, Gustavo (1978c), «La República de Platón y el archipiélago Gulag», en *Alborá*, mayo, pp. 31-34.
- Bueno, Gustavo (1978d), «Las fuerzas del trabajo y las fuerzas de la cultura», en *Argumentos*, n.º 8, pp. 29-40.
- Bueno, Gustavo (1979), «Respuestas a preguntas formuladas por la redacción de *En Lucha* (25 de mayo de 1979)», en *Fundación Gustavo Bueno*, <<https://www.fgbueno.es/gbm/gb1979en.htm>>, [03/01/2025].
- Bueno, Gustavo (1980), «¿Crisis en el marxismo o revolución en el marxismo?», en *Nuestra Bandera*, n.º 103, pp. 47-52.
- Bueno, Gustavo (1983), «El materialismo dialéctico», en *El País*, 14 de marzo, pp. 10-11.
- Bueno, Gustavo (1985), *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1987), *Etnología y Utopía. Respuestas a la pregunta ¿qué es la etnología?*, 2.ª ed. Gijón, Júcar [1971].
- Bueno, Gustavo (1989a), «Crisis del Este y crisis del marxismo», en *ABC*, 26 de noviembre, p. 58.
- Bueno, Gustavo (1989b), «La teoría de la esfera y el descubrimiento de América», en *El Basilisco*, 2.ª época, n.º1, pp. 3-32.
- Bueno, Gustavo (1990a), *Materia*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1990b), «¿Qué pasa en el Este?», en *El Independiente*, n.º 16, 21 de enero, pp. 1 y 7.
- Bueno, Gustavo (1990c), «La teoría marxista a la luz de la Perestroika», en *Meta*, n.º 5, pp. 79-93.
- Bueno, Gustavo (1991a), *Sobre Asturias*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1991b), *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Logroño, Cultura Rioja. Biblioteca Riojana, n.º 1.
- Bueno, Gustavo (1991c), «Discurso a los mineros asturianos», en *La Nueva España*, 30 de junio, pp. 40-41.
- Bueno, Gustavo (1992a), «Estado e historia. Sobre el artículo de Francis Fukuyama», en *El Basilisco*, 2.ª época, n.º 11, pp. 3-27.
- Bueno, Gustavo (1992b), «El marxismo es el último horizonte de la racionalidad. Ramón Cotarelo conversa con Gustavo Bueno», en *Diario 16*, 21 de abril, pp. 4-5.

- Bueno, Gustavo (1996), *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Barcelona, Prensa Ibérica.
- Bueno, Gustavo (1998), «España», en *El Basilisco*, n.º 24, abril-junio, pp. 27-50.
- Bueno, Gustavo (1999), *España frente a Europa*. Barcelona, Alba.
- Bueno, Gustavo (2002a), «La huelga general del 20J: un proyecto confuso», en *El Catoblepas*, n.º 6, p. 2, <<https://www.nodulo.org/ec/2002/n006p02.htm>>, [01/12/2024].
- Bueno, Gustavo (2002b), *Telebasura y democracia*. Barcelona, Ediciones B.
- Bueno, Gustavo (2003), «El Manifiesto de la Alianza de Intelectuales y el “No a la guerra” de los Premios Goya», en *El Catoblepas*, n.º 12, p. 2, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n012p02.htm>>, [01/12/2024].
- Bueno, Gustavo (2004a), *La vuelta a la caverna: terrorismo, guerra y Globalización*. Barcelona, Ediciones B.
- Bueno, Gustavo (2004b), «Octubre de 1934», en *El Catoblepas*, n.º 32, p. 2, <<https://www.nodulo.org/ec/2004/n032p02.htm>>, [01/11/2024].
- Bueno, Gustavo (2004c), «Confrontación de doce tesis características del sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*», en *El Basilisco*, 2.ª época, n.º 35, pp. 3-40, <<https://www.filosofia.org/rev/bas/bas23501.htm>>, [15/01/2025].
- Bueno, Gustavo (2004d), *Panfleto contra la democracia realmente existente*, 2.ª ed. Madrid, La Esfera de los Libros.
- Bueno, Gustavo (2005a), «“Maquis”, un ejercicio reciente de “memoria histórica” (1)», en *El Catoblepas*, n.º 38, p. 2, <<https://www.nodulo.org/ec/2005/n038p02.htm>>, [01/11/2024].
- Bueno, Gustavo (2005a), «“Maquis”, un ejercicio reciente de “memoria histórica” (2)», en *El Catoblepas*, n.º 39, p. 2, <<https://www.nodulo.org/ec/2005/n039p02.htm>>, [01/11/2024].
- Bueno, Gustavo (2006a), *Zapatero y el pensamiento Alicia: un presidente en el País de las Maravillas*. Madrid, Temas de Hoy.
- Bueno, Gustavo (2006b), «Notas sobre la socialización y el socialismo», en *El Catoblepas*, n.º 54, p. 2, <<https://www.nodulo.org/ec/2006/n054p02.htm>>, [02/11/2024].
- Bueno, Gustavo (2008), «La vuelta del revés de Marx», en *El Catoblepas*, n.º 76, p. 2, <<http://www.nodulo.org/ec/2008/n076p02.htm>>, [02/01/2025].
- Bueno, Gustavo (2014), «“Comunismo” como idea fuerza», en *El Catoblepas*, n.º 143, p. 2, <<http://www.nodulo.org/ec/2014/n143p02.htm>>, [11/11/2024].
- Bueno, Gustavo (2016), *El Ego trascendental*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (2021a), *España no es un mito y otros textos sobre España*. Oviedo, Pentalfa [2005].
- Bueno, Gustavo (2021b), *El mito de la izquierda. El mito de la derecha*. Oviedo, Pentalfa. Obras Completas, 3.
- Bueno, Gustavo (2022), *El fundamentalismo democrático. Democracia y corrupción*. Oviedo, Pentalfa [2010].
- Cardín, Alberto (1978), «La filosofía sin tocador», en *El Viejo Topo*, n.º 18, pp. 15-19.
- Cardoso, Ciro F. S. y Pérez Brignoli, Héctor (1984), *Historia económica de América Latina*, 3.ª ed. Barcelona, Crítica, 2 vols.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel (2023), «La Reconquista por antonomasia: pasado y futuro de una definición lexicográfica», en *Nuestra Historia. Revista de Historia de la FIM*, n.º 15, pp. 41-62, <https://revistanuestrahistoria.com/wp-content/uploads/2023/09/nh15_pp41-62.pdf>, [05/11/2024].
- Casquete, Jesús (ed.) (2023), *Vox frente a la historia*. Madrid, Akal.

- Castaños Montesinos, Álvaro (2023), *Materialismo histórico y posmodernidad. Historiografía marxista occidental en la crisis de la modernidad*. Alicante, Universitat d'Alacant.
- Cefaï, Daniel (dir.) (2001), *Cultures politiques*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Cotarelo, Ramón (2004), «La(s) izquierda(s)» en *Revista de Libros de la Fundación Caja Madrid*, n.º 86, pp. 13-15.
- Del Boca, Angelo (2002), *L'Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori, sconfitte*. Milano, Mondadori.
- Deswarte, Thomas (2003), *De la destruction à la restauration. L'ideologie du royaume d'Oviedo-Leon (VIIIe-XIe siècles)*. Turnhout, Brepols.
- Domènech, Antoni (2019), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, 2.ª ed. Madrid, Akal.
- Domínguez Ortiz, Antonio (1978), *Los judeoconversos en España y América*. Madrid, Istmo.
- Domínguez Ortiz, A. y Vincent, B. (1984), *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. Madrid, Alianza.
- Duplá, Antonio (2004), «Santiago Montero Díaz, un itinerario historiográfico singular», en S. Montero Díaz, *De Calícrates a Trajano*. Pamplona, Urgoiti, pp. VII-XC.
- Erice, Francisco (2009), *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado: usos y abusos de la memoria colectiva*. Oviedo, Eikasía.
- Erice, Francisco (2020), *En defensa de la razón: contribución a la crítica del posmodernismo*. Madrid, Siglo XXI.
- Erice, Francisco (2024), «Historiografía, interpretaciones, mito y memoria de Octubre de 1934», en Jesús Jiménez Zaera (ed.), *Octubre 1934*. Madrid, Desperta Ferro, pp. 517-523.
- Ferguson, Neill (2005), *El imperio británico. Cómo Gran Bretaña forjó el orden mundial*. Madrid, Debate.
- Ferguson, Neill (2022), *Coloso: auge y decadencia del imperio americano*. Madrid, Debate.
- Fernández Liria, Carlos (2019), *Marx 1867. El problema del método y la dialéctica*. Madrid, Akal.
- Ferro, Marc (dir.) (2020), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. Madrid, La Esfera de los Libros.
- Forcadell, C.; Peiró, I. y Yusta M. (eds.) (2015), *El pasado en construcción: revisionismos históricos en la historiografía contemporánea*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- Forti, Steven (ed.) (2023), *Mitos y cuentos de la extrema derecha*. Madrid, La Catarata/Fundación 1 de Mayo.
- Fuentes Ortega, Juan Bautista (2000), «Crítica de la idea de "España" de Gustavo Bueno», en *Nómadas. Critical Journal on Social and Juridical Sciences*, n.º 2.
- García Cárcel, Ricardo (1998), *La Leyenda Negra. Historia y opinión*. Madrid, Alianza.
- García Cárcel, Ricardo (coord.) (2004), *La construcción de las Historias de España*. Madrid, Marcial Pons.
- García Fitz, Francisco (2010), *La Reconquista*. Granada, Universidad de Granada.
- García López, Tomás (2006), «Comparaciones impertinentes», en *El Catoblepas*, n.º 47, p. 12, <<https://www.nodulo.org/ec/2006/n047p12.htm>>, [01/12/2024].
- García López, Tomás (2017), «El materialismo histórico contra el cientifismo de Andrés González Gómez», en *El Basilisco*, n.º 48, pp. 39-61.
- García Sanjuán, Alejandro (2019), «Cómo desactivar una bomba historiográfica: la pervivencia actual del paradigma de la Reconquista», en C. de Ayala Martínez, I. C. Ferreira Fernandes y J. S. Palacios Ontalva (coords.), *La Reconquista. Ideología y justificación de la guerra santa peninsular*. Madrid, Ergástula, pp. 79-98.

- Giménez Pérez, Felipe (2004), *El materialismo filosófico de Gustavo Bueno*. Oviedo, Pentalfa.
- Girardet, Raoul (1972), *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*. Paris, La Table Ronde.
- González Calleja, Eduardo (2024), *1934: involución y revolución en la Segunda República*. Madrid, Akal.
- González Casanova, Pablo (2017), *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. Madrid, Akal.
- González Gómez, Andrés (2017), «El materialismo histórico contra el cientifismo», en *El Basilisco*, n.º 48, pp. 5-37.
- Gramsci, Antonio (1984), *Cuadernos de la cárcel*, t. 3. México, Era.
- Gramsci, Antonio (2003), *Cartas de la cárcel 1926-1937*. México, Era/Universidad Autónoma de Puebla.
- Gruzinski, Serge (2020), *¿Para qué sirve la historia?* Madrid, Alianza.
- Gunder Frank, André (1979), *La acumulación mundial, 1492-1789*. Madrid, Siglo XXI.
- Habermas, Jürgen (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus.
- Halliday, Fred (2002), *Las relaciones internacionales en un mundo en transformación*. Madrid, La Catarata.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2006), «Crítica al “pensar” de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico: a propósito de la distinción entre “ciencia” y “weltanschauung” y “filosofía”», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 3, art. 2, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.03.655>>, [15/01/2025].
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2024a), *El zócalo de la realidad. El materialismo analógico de Gustavo Bueno*, vol. 1. Oviedo, Eikasía.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2024b), *El zócalo de la realidad. El materialismo analógico de Gustavo Bueno*, vol. 2. Oviedo, Eikasía.
- Hobsbawm, Eric J. (1987), «La clase obrera y los derechos humanos», en *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*. Barcelona, Crítica, pp. 299-321.
- Hobsbawm, Eric J. (1991), *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica.
- Hobsbawm, Eric J. (2003), *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*. Crítica, Barcelona.
- Hobsbawm, Eric J. (2011), *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo, 1840-2011*. Barcelona, Crítica.
- Hobsbawm, E. J. y Ranger, T. (2002), *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica.
- Homenaje al profesor Gustavo Bueno* (1990). Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Huerga Melcón, Pablo (2013), «Notas para una Crítica de la Razón Política de la Izquierda española», en *La Balsa de Piedra*, n.º 5, p. 3.
- Jessop, Bob (2004), «El Estado», en M. Musto (ed.), *El renacer de Marx. Nuevas interpretaciones y conceptos clave*. Madrid, Akal, pp. 361-384.
- Keucheyan, Razmig (2013), *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid, Siglo XXI.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel (2005), «España en 1492», en Vicente Palacio Atard, *De Hispania a España. El nombre y el concepto a través de los siglos*. Madrid, Temas de Hoy, pp. 161-195.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel (2009), «Las relaciones con los musulmanes en la Baja Edad Media: rechazo, coexistencia, proselitismo», en *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia. Congreso de Estudios Medievales. 2007*. Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, pp. 13-65.

- Lara Folch, Patricia Irene (2020), «Imperiofilia e imperiofobia. Recepciones contemporáneas de la monarquía hispana», en *Pasajes*, n.º 90, pp. 67-79.
- Laso Prieto, José María (1973), *Introducción al pensamiento de Gramsci* (Gustavo Bueno, prólg.). Madrid, Ayuso.
- Leyva Martínez, G.; Pérez Cortés, S. y Rendón Alarcón, J. (eds.) (2021), *Karl Marx: el hombre, el revolucionario y el teórico*. Barcelona, Anthropos, 2 vols.
- López Quiroga, Jorge (2005), «El “mito-motor” de la Reconquista como proceso de etnogénesis socio-política», en Thomas Deswarte y Philippe Sénac (dirs.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l’Espagne chrétienne aux alentours de l’an mil*. Turnhout, Brepols, pp. 113-121.
- Maíz, Ramon (1992), «De la superación del Estado a la Dictadura del Proletariado», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, t. 4. Madrid, Alianza, pp. 103-169.
- Mann, Michael (1991), *Las fuentes del poder social*, t. 1. Madrid, Alianza.
- Mann, Michael (1997), *Las fuentes del poder social*, t. 2. Madrid, Alianza.
- Martínez Shaw, Carlos (2020), «Negando de nuevo la Leyenda Negra», en *Pasajes*, n.º 60, pp. 11-28.
- Martínez Shaw, C y Oliva Melgar, J. M. (eds.) (2005), *El sistema atlántico español (siglos XVII-XIX)*. Madrid, Marcial Pons.
- McNeill, J. R. y McNeill, W. H. (2004), *Las redes humanas: una historia global del mundo*. Barcelona, Crítica.
- Merleau-Ponty, Maurice (1948), *Sens et non-sens*, 4.ª ed. Paris, Nagel.
- Moreno Luzón, Javier (ed.) (2007), *Construir España: nacionalismo español y procesos de nacionalización*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Moreno Pestaña, José Luis (2011), «Tan orteguianos como marxistas: una relectura del debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 28, pp. 229-252, <https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2011.v28.36287>, [04/01/2025].
- Moreno Pestaña, José Luis (2021), «Gustavo Bueno en el espacio del marxismo», en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 26, pp. 103-118, <<https://ahf-filosofia.es/wp-content/uploads/Rev-n26.pdf>>, [01/02/2025].
- Mouffe, Chantal (2016), *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa.
- Musto, Marcello (ed.) (2024), *El renacer de Marx. Nuevas interpretaciones y conceptos clave*. Madrid, Akal.
- Negri, Antonio (2001), *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*. Madrid, Akal.
- Nicolaus, Martin (1972), *El Marx desconocido: proletariado y clase media en Marx, coreografía hegeliana y la dialéctica capitalista*. Barcelona, Anagrama.
- Pastor de Togneri, Reyna (1975), *Del Islam al Cristianismo: en las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII*. Barcelona, Península.
- Pérez Herranz, Fernando (2003), «Olvidar, descubrir, inventar España», en *El Catoblepas*, n.º 16, p. 8, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n016p08.htm>>, [15/01/2025].
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2005), «El sujeto diamérico: tentación epicúrea y afirmación estoica», en Patricio Peñalver, Francisco Giménez y Enrique Ujaldón (eds.), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Madrid, Libertarias, pp. 67-89.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2019), *Ambiguus Proteus. Valor, exceso y morfología*. Oviedo/Madrid, Eikasía/Brumaria.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2023), *Más allá de imperios y de naciones, vol. 1: rutas, fronteras y complejidad*. Oviedo, Eikasía.

- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2024a), *Más allá de imperios y de naciones, vol. 2. Singularidad imperial: del Mediterráneo al Atlántico*. Oviedo, Eikasía.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2024b), *Más allá de imperios y de naciones, vol. 3. Y tú, ¿de quién eres?: formación de la subjetividad hispana*. Oviedo, Eikasía.
- Pérez Jara, Javier (2006), «Cuestiones relativas al Socialismo, la Izquierda y otras “categorías políticas” desde la perspectiva materialista», en *El Catoblepas*, n.º 54, p. 1, <<https://www.nodulo.org/ec/2006/n054p01.htm>>, [01/12/2024].
- Pérez Ledesma, M. y Sierra, M. (eds.) (2010), *Culturas políticas. Teoría e historia*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- Poloni-Simard, Jacques (2020), «La América española: una colonización de Antiguo Régimen», en M. Ferro (ed.), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. Madrid, La Esfera de los Libros, pp. 215-238.
- Ramos Palencia, F. y Yun Casalilla, B. (eds.) (2012), *Economía política desde Estambul a Potosí. Ciudades, estados, imperios y mercados en el Mediterráneo y en el Atlántico Ibérico, c. 1200-1800*. Valencia, Universitat de València.
- Ríos Saloma, Martín F. (2011), *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Madrid, Marcial Pons.
- Roca Barea, María Elvira (2019), *Imperiofobia y Leyenda Negra*. Madrid, Siruela [2016].
- Rosdolsky, Roman (1976), *Génesis y estructura de «El capital» de Marx*. México, Siglo XXI.
- Sánchez Albornoz, Nicolás (1994), *La población de América latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2025*, 2.ª ed. Madrid, Alianza, pp. 53-73.
- Sánchez Corredera, Silverio (2017), «Desajustes ético-político-morales en diálogo con Gustavo Bueno», en *Ábaco*, n.º 93, pp. 152-160.
- Saz, Ismael y Archilès, Ferrán (coords.) (2012), *La nación de los españoles. Discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*. Valencia, PUV.
- Schumpeter, Joseph A. (1984), *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona, Folio.
- Serrano, Carlos (1999), *El mito de Carmen. Símbolos, mitos y nación*. Madrid, Taurus.
- Sicroff, Albert A. (1985), *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid, Taurus.
- Straehle, Edgard (2021), «Melancolía imperial y Leyenda Negra en el paisaje español actual», en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, n.º 99, pp. 35-77.
- Teira, David (2023), «Camarada Gustavo Bueno Martínez», en *CTXT*, 20 de enero, <<https://ctxt.es/e4s/20230101/Firmas/41892/>>, [01/02/2025].
- Teorema, Revista* (1973), «Teorema entrevista a Gustavo Bueno», en *Teorema*, vol. III/1, pp. 123-140. Separata.
- Thernborn, Göran (2014), *¿Del marxismo al posmarxismo?* Madrid, Akal.
- Tilly, Charles (1992), *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*. Madrid, Alianza.
- Tomasoni, Matteo y Rina Simón, Césa (coords.) (2021), *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, n.º 99: «Ecos imperiales: diálogos sobre la imperio nostalgia». Zaragoza, Institución Fernando el Católico, <<https://doi.org/10.36707/zurita.v0i99>>, [01/02/2025].
- Valdeón Baroque, Julio (2005), «La idea de España en el siglo XIV», en Vicente Palacio Atard, *De Hispania a España. El nombre y el concepto a través de los siglos*. Madrid, Temas de Hoy, pp. 137-150
- Vilar, Pierre (1976), «El tiempo del “Quijote”», en *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia. Reflexiones sobre el caso español*, 3.ª ed. Barcelona, Ariel, pp. 332-346.

- Vilar, Pierre (1983), «Historia marxista, historia en construcción. Ensayo de diálogo con Althusser», en *Economía, derecho, historia*. Barcelona, Ariel, pp. 174-228.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2009), «Conciencia histórica y comunidad política», en *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo*, n.º 60, pp. 81-99.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2019), *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*. Madrid, Lengua de Trapo.
- Wallerstein, Immanuel (1979-1999), *El moderno sistema mundial*. Madrid, Siglo XXI, 3 vols.
- Williams, Raymond (2012), *Cultura y materialismo*. Buenos Aires, La Marca.
- Yun Casalilla, Bartolomé (dir.) (2009), *Las redes del Imperio. Élités sociales en la articulación de la monarquía hispánica, 1492-1714*. Madrid, Marcial Pons.
- Yun Casalilla, Bartolomé (2019), *Los imperios ibéricos y la globalización de Europa (siglos XV a XVII)*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.