DIEZ PREGUNTAS A GUSTAVO BUENO

JOSÉ LUIS MUÑOZ DE BAENA SIMÓN

Profesor durante casi cuatro decenios de la Universidad de Oviedo, ciudad a la que llegó en 1960 para hacerse cargo de su cátedra y de la que se ha convertido en uno de sus principales símbolos a través de la fundación que lleva su nombre, Gustavo Bueno (Santo Domingo de la Calzada, 1924) es, para muchos, el más grande pensador español vivo. Autor de casi una veintena de libros y de docenas de artículos, es fundador y director de la prestigiosa revista *El Basilisco* e impulsor del proyecto *Filosofía en español*, que vindica la originalidad y potencia de la reflexión filosófica en este idioma. El sistema filosófico de Bueno, el llamado materialismo filosófico, es conocido fundamentalmente por su doctrina gnoseológica, la Teoría del Cierre Categorical, que ha sido y está siendo objeto de gran cantidad de tesis doctorales, tanto en nuestro país como en el extranjero. Recientemente una obra suya, *El mito de la cultura*, ha conocido cifras de ventas desconocidas para un libro de filosofía académica. La pérdida de su condición de emérito sirvió para mostrar el notable carisma de que goza entre la población universitaria de Oviedo, que lo considera un referente intelectual y moral. Polemista nato (además de sus reflexiones sobre la idea de España, que algunos han criticado con aspereza como un «golpe de timón» nacionalista en su obra, recientemente ha defendido la pena de muerte como una forma de eutanasia y denostado la cultura como un mito pernicioso), el materialista Bueno siempre se mostró crítico con el *Diamat* y no pierde la ocasión de

reconocer su deuda con el rigor y la profundidad de la Escolástica. Profesa un encendido desprecio hacia las vacuidades posmodernas.

— • — • —

J. L. M. de B.: Aunque su obra nunca ha desatendido esos aspectos, en los últimos años se diría que, consolidado el *corpus* gnoseológico general de la Teoría del Cierre Categorical, su atención (como la de tantos discípulos suyos) se centra cada vez más en los desarrollos de tipo científico-político, ético y filosófico-jurídico.

G. B.: La atención de los últimos años hacia las cuestiones de tipo científico-político-ético y filosófico-jurídico ha estado motivada en gran medida por apremiantes causas externas, pero no significa una despedida de las cuestiones gnoseológicas y cosmológicas que espero reanudar dentro de un par de meses con la terminación del tomo VI de la Teoría del cierre categorial, de un libro sobre *El mito de la Naturaleza* (correlativo a *El Mito de la Cultura*), y con un Tratado de Ontología morfológica.

J. L. M. de B.: En un reciente artículo publicado en *El Basilisco*, planteaba usted el carácter no necesario, desde el punto de vista lógico, del concepto *Estado de Derecho* como constitutivo de una sociedad política, en el sentido democrático del término. Allí afirmaba usted, al hilo de una supuesta arbitrariedad de los criterios utilizados para la división de los poderes y las funciones del Estado, que la teoría del Estado de Derecho es esencialmente metafísica, pese a sus formalizaciones, y que, en lugar de reconstruir la idea de Estado de forma general, no hace sino «...sistematizar jurídicamente los intereses políticos que una determinada clase dominante mantiene en un intervalo de tiempo histórico más o menos delimitado». Sería interesante que nuestros lectores conocieran su opinión al respecto.

G. B.: Aunque mis ideas sobre la cuestión que usted me plantea ahora me resultan muy difíciles de resumir en esta encuesta podría decirle por dónde iría mi respuesta: considerar al concepto de «Estado de derecho» como un concepto técnico, para uso de los «legistas» consolidados en la sociedad democrática parlamentaria de mercado, que establece artificiosamente la doctrina del equilibrio de los tres poderes, con el poder judicial como clave de bóveda, una vez supues-

tas las normas aprobadas por el legislativo; doctrina que al basarse en el supuesto de una sociedad de personas dialogantes (que sólo alcanzan su libertad efectiva en el propio estado de derecho) no da cuenta de las funciones efectivas que corresponden al ejecutivo y termina convirtiéndose en una doctrina idealista (en el contexto de la oposición idealismo/materialismo histórico) tejida con demasiadas ficciones jurídicas. La doctrina, llamada «de Montesquieu», de la separación de los tres poderes es muy ambigua, porque esta separación sólo tiene sentido abstracto y no efectivo: la fuerza de obligar de las normas o de las sentencias del poder judicial —incluyendo a aquél que «crea normas» jurisprudenciales— no procede de ese «poder», sino del ejecutivo; de ahí las situaciones de contradicción objetiva en las cuales el poder judicial pretende imponer al ejecutivo actuaciones que lo ponen en peligro. De este modo el poder judicial tenderá a constituirse como un Estado dentro del Estado, en el caso de que cada Estado soberano, o un supuesto Estado universal (o un tribunal internacional de justicia, proyecto que expresa ante todo el paso al límite de la hipóstasis de la idea de un poder judicial absoluto, representante de una «justicia eterna» que actúa en nombre de la humanidad, como si esta humanidad fuese algo más que la cambiante «correlación de fuerzas» conflictivas de los intereses de las diversas sociedades políticas que la componen). El poder judicial, no ya internacional, sino circunscrito a una Nación (por ejemplo el representado en una «Audiencia Nacional») suele interpretar la independencia debida a sus deliberaciones como soberanía abstracta respecto de los intereses políticos nacionales perentorios y concibe como «emanación de la justicia sagrada» lo que no puede ser otra cosa, o no lo es en todo caso, sino la aplicación de normativas coyunturales establecidas por el Parlamento a iniciativa del ejecutivo en sus funciones de gobierno; parlamento que, en el sistema partitocrático, sólo por ficción «representa» al pueblo, porque en rigor lo que representa es una fase del «estado de fases» de la correlación de fuerzas del momento; normativas coyunturales que la propia evolución de la política nacional e internacional pueden obligar a cambiar sin que al poder judicial le sea dado advertir los intereses «comunes», empeñado en aplicar soberanamente, abstractamente, la norma coyuntural interpretándola como si fuese una norma sagrada. Por ejemplo, a través de la sentencia de la Audiencia Nacional de enero del 2001, declarando nula la congelación de los sueldos de los funcionarios, aprovechada por los sindicatos y los partidos de oposición en su lucha a muerte por el poder ejecutivo, lucha enmascarada con el nombre de

«lucha por la democracia» y por los «derechos del pueblo», como si el incremento de sueldo de los funcionarios, en todo caso una parte privilegiada de ese pueblo, constituyese una cuestión esencial en el terreno de la justicia. El componente abstracto —para dejar de lado la estupidez inherente al formalismo de una institución que interpreta su papel efectivo de aplicación de la norma coyuntural como si fuese la aplicación de una justicia absoluta— que constituye la propia idea de soberanía e independencia del poder judicial llegó, en el caso de esta sentencia, a declararla inapelable, siendo así que, en todo caso, esa propia autodefinición de irrecusabilidad, teniendo en cuenta el rango del tribunal que la formuló, es ella misma recurrible ante el propio tribunal, ante el Tribunal Supremo y ante el Tribunal Constitucional; los sindicatos y los partidos de oposición llegaron a exigir el inmediato cumplimiento de una sentencia que, dada la cuantía «descongelada», pondría en peligro la propia economía nacional y obligaría al Parlamento a votar una nueva ley que seguiría poniendo en peligro esa economía y todo ello en nombre del «cuerpo de funcionarios del Estado» que, como he dicho, sin perjuicio de sus supuestos «derechos formales», es siempre un cuerpo privilegiado en una sociedad política que comprende otros estratos o grupos sociales mucho más desfavorecidos, incluidos los desempleados. Lo más asombroso en este caso es que los propios sindicatos obreros, de inicial inspiración marxista, pidan, en nombre del «Estado de derecho», la aplicación de unos beneficios económicos para el sector que menos lo necesita en lugar de haber pedido, por ejemplo, la redistribución de esas cantidades congeladas entre los desempleados.

J. L. M. de B.: El Estado de Derecho es casi inseparable de los derechos fundamentales y éstos de la categoría, más general, de derechos humanos. En *El sentido de la vida*, usted rechazó la tesis bobbiana que propone el fin de la discusión sobre el fundamento de aquéllos, sosteniendo que la disyuntiva no es «proteger o fundamentar» sino «proteger de un modo o proteger de otro». Pero ¿cómo fundamentar (y proteger) una categoría esencialmente histórica y cambiante, como usted mismo afirma en esa obra? ¿Cómo cobijar en dicha categoría, por ejemplo, los *derechos humanos* de 1948 junto con los sedicentes *derechos de los pueblos* de 1966 ó 1976, sin que los problemas de escala acaben afectando al fundamento? O, por decirlo de otro modo, ¿poseen los derechos humanos una fundamentación realmente universal, situada más allá (o más acá) de nuestra propia *voluntad* de encontrarla?

G. B.: Me parece que esta pregunta presupone una distinción entre unos Derechos Humanos generales y previos de algún modo (por ejemplo, a título de Derechos Naturales) a los «sedicentes» Derechos de los Pueblos (que serían particulares, contingentes y en todo caso subordinados a los derechos generales). Pero, a mi juicio, los Derechos Humanos, así concebidos, son derechos puramente metafísicos porque ese «género humano» al que hay que referirlos no es algo que pueda atribuirse al principio de la Humanidad (¿a Dubai, Atapuerca, Oriente Próximo, según la llamada «teoría del Arca de Noé»?) sino en todo caso algo que resultaría del proceso multilíneal de constitución de esta Humanidad a partir de bandas, grupos, pueblos o sociedades políticas (Estados) de los que procedería en todo caso la misma idea de un «estado de derecho»; idea por sí misma necesariamente formal por cuanto no incluye en su concepto los contenidos de sus normas, salvo que les sean agregadas *ad hoc* (como ocurre en las famosas fórmulas: estado *democrático* de derecho, estado *social* de derecho, a los que podrían añadirse estado *comunista* de derecho o estado *personalista* de derecho, es decir, un Estado en el que no serían posibles los delitos *malos* y en el que todo delito, incluso los crímenes horribles, sería recuperable mediante el postulado-ficción de la reinserción social; postulado que pide el principio puesto que da por supuesto que a esa «sociedad de personas» le interesa la reinserción del criminal horrendo.

En mi opinión los Derechos Humanos tienen como fundamento la misma universalidad que les fue reconocida hace ya más de dos milenios, y de diversas maneras, y que se fue abriendo camino desde las sociedades (o «estados de Kelsen») jurídicamente normados, y no de un modo meramente formal o programático, sino por ejemplo a la manera como se entendió en el Imperio de Alejandro, en la ideología de los estoicos, en el derecho de gentes de los romanos o en el catolicismo asociado al Imperio de Constantino, Teodosio, Carlos V, o en el universalismo de la Unión Soviética, o incluso en las disposiciones de la FAO o de la OMS en nuestros días. En todos los casos, a mi juicio, los problemas que plantea la perspectiva de los Derechos Humanos se derivan de la naturaleza abstracta de sus contenidos (por otra parte esencialmente éticos) y de los conflictos reales entre estos contenidos éticos con los contenidos morales y políticos de los Derechos de los Pueblos, es decir, los que se refieren a las sociedades políticas realmente existentes, y sólo en función de las cuales, el «género humano» es algo más que una mera abstracción. Según esto

los Derechos Humanos, tal como suelen ser utilizados, en cuanto derechos de la Humanidad, serían no ya ideales, sino utópicos: como persona humana un emigrante del tercer mundo tiene sin duda un derecho humano a trabajar en la Unión Europea. Pero si reconociésemos ese derecho a los dos mil millones de personas que estarían dispuestas a hacer valer su derecho humano la economía de la Unión Europea se desplomaría, y con ella las mismas instituciones académicas desde las que predicán los defensores académicos o políticos de los Derechos Humanos.

J. L. M. de B.: Usted ha denunciado, casi siempre polémicamente, cierto uso demagógico de la idea de tolerancia, que la identifica con la absoluta equiparación de todas las opiniones, pese a que, como le hemos oído decir recientemente, «una opinión que no se argumenta no vale nada». Aunque la base de todo esto ya está en los griegos (la distinción entre *doxa* y *episteme*), diríase que lo hemos olvidado. En efecto, merced a la célebre (y televisiva) frase: «*Esa es su opinión y no vale más que la mía*», el mero hecho de la igualación *formal y abstracta* de las *opiniones* (todas son emitidas por sujetos dotados de iguales derechos a emitirlas) se utiliza para sustentar una igualación *material* de los *argumentos*, que pone en el mismo plano cualesquiera contenidos, sean *doxas* o *epistemes*.

G. B.: Me parece que la distinción fundamental en este punto es la que distingue la tolerancia ante las personas y la tolerancia ante las acciones y opiniones de las personas; distinción de alcance muy restringido, sin embargo, porque la distinción entre las personas y sus acciones y opiniones es muy débil, por lo que tal distinción sólo sería efectiva cuando pudiera ser aplicada en cada caso. La tolerancia ante las acciones y opiniones de las personas no significa siempre (ni lo significó de hecho en las sociedades pretéritas, en las que escribió Santo Tomás e incluso Voltaire) respeto a las otras personas, sino muchas veces desprecio y otras veces miedo (en cuyo caso la tolerancia tiene antes que ver con la virtud de la prudencia o incluso con el vicio de la adulación). En nuestros días, la tolerancia suele ser invocada, sobre todo, desde la perspectiva de la prudencia política («tolero esas acciones y opiniones porque reprimirlas o simplemente combatir las podría dar lugar a males mayores») o desde un escepticismo enmarcado en una hipócrita disposición de «respeto y comprensión». A mi entender, hablar de tolerancia en general, como virtud democrática, ética, etc., es hablar por hablar pues hay

que tener en cuenta en todo caso la materia sobre la que se ejerce esa tolerancia: es evidente que en materias probadas, como pueda serlo el Teorema de Pitágoras, es intolerable la opinión de quien lo niegue; no cabe tolerar siquiera a un profesor de Matemáticas que, en nombre de la libertad de cátedra, enseñe a sus alumnos un teorema que fuera contradictorio.

J. L. M. de B.: Este tema nos remite a otro: la precisión del lenguaje, que fue siempre uno de los objetivos fundamentales de toda reflexión filosófica, está desapareciendo, no sólo en los medios de comunicación, sino incluso en los foros que deberían cuidarla de forma especial. Continuamente se confunden los planos del discurso: se habla de *meteorología desfavorable* en vez de *mal tiempo*; se defiende la *filosofía* de un plan hidráulico o de una alineación de fútbol; en la propia universidad, se habla de *metodología* donde no hay sino *método* o, a lo sumo, mera organización de tareas; se llega a hablar, incluso, de *filosofía ética*, que es como decir *filosofía de la filosofía moral*. Un colega me comentaba hace poco que, en esta confusión de lenguaje y metalenguaje, resulta irónico reconocer (bien es cierto que asociada a la pereza y no a la tensión intelectual) uno de los signos distintivos de la crisis que asistió al inicio de la *via modernorum*: el discurso queda librado absolutamente a la mera voluntad del sujeto que lo emite, sin aparentes reglas ni criterios.

G. B.: Comparto esta preocupación y todo lo que se haga por corregir este estado de cosas sería digno de alabanza. La dificultad reside a mi entender en que, en muchas ocasiones, la «libertad del lenguaje» puede tener también una función exploratoria y aun descubridora de nuevas perspectivas conceptuales que acaso permanecen ocultas ante usos excesivamente puristas o rígidos. Convendría comenzar por clasificar los diversos tipos de excesos o de desvíos del lenguaje, distinguiendo, por ejemplo, los excesos o desvíos de orden estético y los excesos o desvíos que impliquen una confusión, tergiversación o eclipse del razonamiento o el concepto.

J. L. M. de B.: En *El sentido de la vida*, se refirió al tema de la eutanasia, censurando el uso mecanicista del criterio «cantidad de vida-calidad de vida» cuando se aplica a sujetos individuales y tirando, por elevación, contra quienes hacen de la «bioética» una profesión. ¿Qué puede decirnos sobre estos dos puntos, de gran interés para los juristas?

G. B.: El concepto de calidad de vida se refiere originariamente, si no me equivoco, a las vidas individuales (la cantidad de vida se puede medir en años o en kilogramos) y secundariamente a las sociedades (puede decirse con sentido que una ciudad de cien mil habitantes tiene más cantidad de vida humana que una ciudad de un millón de habitantes), pero la calidad de vida tendría originariamente un significado social-estadístico (sería un metro comparativo, según criterios *ad hoc*, tales como el número de cuartos de baño de las casas particulares, las tasas de suicidio, de enfermos infecciosos, los tipos de alimentación o, en otras culturas, el número de mujeres del harén correspondiente) y sólo secundariamente tiene un significado individual, que se refiere a la «calidad de vida» de un ciudadano en cuanto es miembro real o promedio de la sociedad en la que vive. Según esto, la calidad de vida es ante todo un concepto comparativo cuya gradualidad estará afectada siempre de un componente ideológico asociado a la valoración máxima de la sociedad escogida como canon de calidad. En la medida en que la bioética se entienda en función de la calidad de vida parece que su transformación en disciplina profesional difícilmente podría desprenderse de los intereses ideológicos de las sociedades que la reconocieran como tal.

J. L. M. de B.: Precisamente una derivación de este tema constituye la más controvertida de sus opiniones en materia ética: me refiero a su defensa de la pena de muerte, entendida como eutanasia a cargo del Estado. Su argumentación, que se fundaba en la inconveniencia de utilizar criterios de origen teológico (redención, expiación) para referirse a la culpa penal, fue muy contestada.

G. B.: En el libro que estoy ultimando sobre la ejecución capital propongo la posibilidad de fundamentar esta institución no ya en el terreno jurídico *de lege data* en el que se desenvuelven las constituciones europeas de la segunda mitad del siglo XX, de inspiración germánica, sino en un terreno que estaría sub-tendido por estas mismas constituciones en la medida en que reconocen implícitamente la superioridad de la libertad sobre la vida.

J. L. M. de B.: En *El mito de la cultura*, usted denostó el carácter mítico y negativo de ese concepto. Resulta evidente que en la citada obra se refería, ante todo, al sentido romántico del término (a la cultura como *Volksgeist* o *Kultur*, no como *Ausbildung* o *culture*). Con todo, en *España frente a Europa* algunos le reprochan haber mirado

con excesivo interés, incluso con simpatía, una idea tan aparentemente inquietante como la de *Imperio* (por muy *civil* y *no-depredador* que lo considere), al entenderla como el punto crucial del *regressus* que usted emprende en esa obra hacia las estructuras que definieron la unidad y la identidad de España. ¿No hay ahí (todo *Imperio* es contradistinto del *mundo*) una postulación, siquiera implícita, de un cierto nacionalismo, en esencia, de otro *mito* igualmente peligroso?

G. B.: No, porque la Idea de imperio que utilizo en *España frente a Europa* es, esencialmente una idea inter-nacional. Ni siquiera el emperador, en la tradición que allí se considera, ejercía sus funciones a título de rey de una «Nación» determinada. Y, en todo caso, en *España frente a Europa* se presupone, y aun se expone explícitamente, que el Imperio universal es una idea tan necesaria y contradictoria en política como necesaria y contradictoria en termodinámica es la Idea del *perpetum mobile*. A mi juicio, quienes han criticado, que son muchos, las ideas que tienen que ver con la Idea de Imperio tal como se exponen en mi libro lo han hecho atendiendo más bien a lo que ellos creían que en *España frente a Europa* se podía esperar leer, que a lo que ellos leyeron efectivamente, o hubieran podido entender si hubieran leído el libro con mayor detenimiento, teniendo en cuenta, sobre todo, el planteamiento de los problemas en función de los cuales las tesis sobre el Imperio se mantienen. Lo que es de todo punto inadmisibile es «comenzar el Credo por Poncio Pilatos»; aunque puede asegurarse que a muchos de mis críticos habría que comenzar por explicarles este chiste.

J. L. M. de B.: Su vindicación de la filosofía académica no ha sido obstáculo para que usted intervenga, sin renunciar al rigor que le caracteriza, en todo tipo de debates relacionados con lo que podríamos llamar la cultura de masas; recientemente, en uno de esos debates afirmó que la supuesta venta de la intimidad en los programas de gran audiencia no puede considerarse tal, pues eso supone aceptar un sentido absoluto, no tanto del *derecho a la intimidad*, como de la *intimidad* misma, definiéndola de una manera inadecuada.

G. B.: Mi vinculación a la filosofía académica ha tenido siempre el sentido de una vinculación a la filosofía platónica (Platón fue el fundador de la Academia) antes que de una vinculación a la filosofía universitaria o gremial. La intimidad, no ya como derecho sino como

concepto recostado más o menos artificiosamente en el ámbito de determinados ordenamientos jurídicos, tiene sin duda un fundamento pragmático *in re*; sólo que ese fundamento, a mi parecer, no tiene nada de sublime. La intimidad y el derecho a la intimidad estaría fundada en la necesidad o conveniencia de que las personas que conviven en una sociedad compleja puedan ver protegidas legalmente determinadas situaciones, intenciones, otras personas de su convivencia. Mis celos se dirigen más a los «componentes sublimes» de las fundamentaciones doctrinales ordinarias de la intimidad, que a la intimidad misma, en sí misma considerada, cuanto a sus contenidos, que generalmente son los contenidos más vulgares y de valor más bajo de las personas, todo lo más alejado del concepto tradicional del «fuero íntimo», «*secretata cordis*» o «tesoro de mi intimidad».

J. L. M. de B.: Nos ha expuesto sus opiniones sobre temas que nos interesan como juristas: Estado de Derecho, derechos humanos, tolerancia, eutanasia, cultura... Voy a pedirle un último esfuerzo de síntesis, a usted que está tan acostumbrado a ellos, rogándole que me conteste en muy pocas líneas. Usted ha declarado en varias ocasiones que el marxismo seguía siendo el último horizonte de la racionalidad, aunque la caída de los regímenes socialistas parecía haber acabado tanto con su viabilidad como articulador de un sistema político como con su propia fiabilidad como método. Más recientemente, ha criticado incluso las propias expresiones «izquierda» y «progresismo», tildándolas de vacuas. La pregunta es obligada: en un tiempo como el actual, en el que la teoría de la justicia y de la equidad se centran cada vez más en debates iuspublicísticos (v. gr., neoliberalismo-comunitarismo), relativos casi todos al tamaño y las funciones del Estado, ¿cómo plantear las grandes cuestiones fuera de los nuevos mitos del «pensamiento único», llámense éstos *fin de la historia, neoliberalismo, globalización, mercado, única-política-económica-posible* o similares?

G. B.: No creo que hayan muerto las ideologías, es decir, los sistemas de opiniones generales en los que se formulan los intereses de los grupos sociales en cuanto están enfrentados a otros grupos. Han cambiado, en parte, sus modos de manifestación.