

# LA TEOLOGÍA POLÍTICA SEGÚN EL MATERIALISMO FILOSÓFICO DE GUSTAVO BUENO

POLITICAL THEOLOGY ACCORDING TO THE PHILOSOPHICAL MATERIALISM OF GUSTAVO BUENO

DESIDERIO PARRILLA  
Universidad Católica de Murcia (UCAM)

---

## RESUMEN

El materialismo filosófico de Gustavo Bueno ha propuesto una sistematización de la teología política, a partir de criterios estrictamente gnoseológicos. Dicha formalización se basa en la «estructura metafinita» que muestra este campo de estudio. En su composición lógica, institución religiosa e institución política se manifiestan como «conceptos diaméricos» en continua evolución a lo largo de la historia. La teoría de las esencias genéricas permite analizar el núcleo esencial de esta disciplina, su cuerpo y su curso evolutivo, desde sus orígenes hasta sus formas secularizadas. Esta reconstrucción de las dimensiones meta-políticas del estado responde a la importancia que posee la teología política para garantizar la sistematicidad de la propia filosofía política, al margen de cualquier interés pragmático o confesional.

Palabras clave: (Gustavo) Bueno, concepto diamérico, estructura metafinita, materialismo filosófico, teología política.

## ABSTRACT

The philosophical materialism of Gustavo Bueno has proposed a systematization of political theology, from strictly gnoseological criteria. This formalization is based on the «metafinite structure» shown in this field of study. In its logical composition, the religious institution and the political institution manifest themselves as «diameric concepts» in continuous evolution throughout history. The theory of generic essences allows us to analyze the essential nucleus of this discipline, its body and its evolutionary course, from its origins to its secularized forms. This reconstruction of the meta-political dimensions of the state responds to the importance that political theology holds in order to ensure the systematic nature of political philosophy itself, beyond any pragmatic or religious interest.

Keywords: (Gustavo) Bueno, diameric concept, metafinite structure, philosophical materialism, political theology.

## 1. INTRODUCCIÓN: LA TEOLOGÍA POLÍTICA Y EL MATERIALISMO FILOSÓFICO

En el ámbito académico se asume que fue Hegel el primer filósofo en ofrecer una teoría sistemática en perspectiva histórica sobre la confluencia entre institución política e institución religiosa.<sup>1</sup> En 1922 Carl Schmitt retomó este proyecto hegeliano, concediendo a la disciplina en cuestión el nombre de «teología política» en respuesta al neologismo que Mijaíl Bakunin acuñó en su artículo de 1871 «The Political Theology of Mazzini and the International».<sup>2</sup> Bakunin presuponía que el dinamismo del nuevo régimen alcanzó su máximo desarrollo en la negación absoluta de cualquier poder, fuera político o religioso, y no sólo en el rechazo de la alianza entre el Trono y el Altar. La réplica de Carl Schmitt en su «teología política» mostraba así lo acertado de esta afirmación anarquista, ya que la crítica de la teología política sólo podía realizarse desde una teología política secularizada (pero teología política, al fin y a al cabo), tanto para afirmarla como para negarla. En lo que respecta a la teología política, entre el antiguo y el nuevo régimen no existía una ruptura en razón de su univocidad sino, más bien, una continuidad analógica.<sup>3</sup> Esta recuperación de la teología política en la primera mitad del siglo xx estableció el marco general de la disciplina desde el cual se han ofrecido numerosos ensayos de sistematización.

Una de las sistematizaciones más interesantes en el ámbito hispano se debe al filósofo Gustavo Bueno, quien ha realizado una formalización del campo desde los presupuestos del materialismo filosófico.<sup>4</sup> Esta construcción

- 1 Cf. A. Shanks, *Hegel's Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 3: «Hegel is presented here, in the first instance, as a religious reformer; and this essentially practical concern is shown to be central to his systematic theoretical project as a whole»; cf. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Berlín: De Gruyter, 1970); G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza, 2004), 114-223.
- 2 Cf. P. Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (Londres: Harper Collins, 1992), 300.
- 3 Cf. P. W. Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty* (Nueva York: Columbia University Press, 2012), 107-121, esp. 107: «The process of secularization to which Schmitt points in his analysis of modern political thought is just such a process of analogical reasoning».
- 4 El materialismo filosófico es un sistema filosófico fundado por G. Bueno, cuya labor es continuada por la Fundación Gustavo Bueno y la Escuela de Oviedo (<http://www.fgbueno.es>). El materialismo filosófico se contrapone a otras formas de materialismo en razón de su sistematicidad. Tiene por principios fundamentales el pluralismo ontológico, el constructivismo gnoseológico y un anti-espiritualismo de signo racionalista basado en

obedece a la importancia que posee la teología política para garantizar la sistematicidad de la propia filosofía política:

Un estudio sistemático (o *quasi* sistemático: si llega a parecer que decir en serio «sistema» impide salir del círculo especulativo del saber absoluto hegeliano) del concepto de imperio requeriría una estructuración compleja de las categorías historiográfica, histórico-política, histórico-jurídica y teológico-política correspondientes, así como una construcción dialéctica de la idea Filosófica de imperio.<sup>5</sup>

Fue precisamente en su *Primer ensayo de las categorías de las «ciencias políticas»* donde Gustavo Bueno estableció la disciplina de la teología política desde el materialismo filosófico, porque la teología se subordina a la filosofía en la medida en que esta es capaz de organizar sistemáticamente su campo, y no a la inversa:

Lo más interesante de la dialéctica de las relaciones filosofía / teología es esto: que la «teología política» cae bajo la jurisdicción crítica de la filosofía, a pesar de su resistencia; y que así como la filosofía no puede juzgar a las ciencias matemáticas o a las físicas sí debe juzgar a la teología. Esta es la razón por la que suponemos que la teología política es reducible a la filosofía.<sup>6</sup>

Sin embargo, esta subordinación de la teología política a la filosofía no obedece a una estrategia *emic*, de interés pragmático, sino a una perspectiva *etic* fundada en la formalización lógica. La sistematización de la teología política se opera, por tanto, desde un racionalismo externo a cualquier creencia religiosa.<sup>7</sup>

No nos referimos a las doctrinas políticas que ven en la religión un aliado importante del gobierno (sin que ello implique que den a la religión mayor

un ateísmo esencial total. El materialismo filosófico rechaza el monismo y el corporeísmo del materialismo tradicional.

5 P. Peñalver, «Contextos de Imperio», *Revista de Occidente* 259 (2002): 63-89.

6 Bueno 1991: 34-35.

7 En sus estudios de determinadas culturas el lingüista y antropólogo K. L. Pike (1912-2000) estableció la distinción entre: 1) el punto de vista interno, *emic*, donde se adopta la perspectiva de los sujetos que participan en esos contenidos culturales; y 2) el punto de vista exterior, *etic*, que describe los contenidos culturales como un observador externo que no comparte la vivencia de los sujetos involucrados. Para una reconstrucción de la distinción *emic / etic* desde el materialismo filosófico, cf. Bueno 1990b.

peso del que corresponde a una creencia que pueda ser fruto precisamente de la «mentira política»); ni tampoco nos referiremos a las sociedades teocráticas que ponen, en la práctica (aunque sólo sea fenoméricamente *emic*, si es que no compartimos su fe), a la religión o a Dios como fuente y principio de la vida política, al Altar como soporte del Trono. Nos referiremos sólo a las teorías teológicas de la política que tengan alguna conexión con la tradición filosófica. En nuestra tradición, aunque no cabe ignorar la teología política islámica o la hebrea, la teología política, como teoría ligada a la filosofía, está vinculada principalmente a san Agustín y a lo que Arquillière denominó «agustinismo político».<sup>8</sup>

La teología política puede reconstruirse desde el materialismo filosófico como aquella disciplina de la filosofía política que se encarga del estudio racional y objetivo, en perspectiva *etic*, de la dimensión meta-política de los estados. Aunque asociada en su origen a la religión, la dimensión meta-política objeto de estudio incluye sus posteriores desarrollos secularizados, sean políticos, filosóficos o de otro género. En cuanto se ocupa del análisis filosófico de la idea de imperio meta-político entronca también con la filosofía de la historia.<sup>9</sup>

Este artículo supone una exposición sistemática tanto A) de la esencia genérica de la teología política, como B) de la estructura lógica que rige la composición de su núcleo esencial. Este último requisito garantiza la sistematicidad de la disciplina manifestando, por una parte, 1) la estructura meta-finita que preside la relación entre la sociedad estatal y la sociedad religiosa; y, por otra parte, 2) justificando las diversas especies de teología política que derivan necesariamente de la lógica de funtores que gobierna estos conceptos conjugados. Concluiremos con una breve consideración final acerca del estado actual de este cierre sistemático de la disciplina en el seno del materialismo filosófico.

## 2. EXPOSICIÓN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA COMO ESENCIA GENÉRICA

El desarrollo de la teología política por parte del profesor Gustavo Bueno presupone su teoría de las esencias genéricas,<sup>10</sup> que debemos exponer para

8 Bueno 1991: 89.

9 Cf. Bueno 2012; también rótulo «Metapolítica», en <http://filosofia.org/ave/002/b039.htm> (revisado 05/11/2018).

10 Para lo que sigue utilizamos la síntesis de P. García Sierra, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico: una introducción analítica* (Oviedo: Pentalfa, 2001), 99-100.

precisar la construcción gnoseológica de la disciplina. Una esencia genérica posee la forma de una totalidad sistemática que únicamente puede manifestarse mediante el desarrollo de sus partes (las especies transgenéricas), incluyendo las fases en que la propia esencia se anula y se convierte en su negación. Las especies transgenéricas se originan en un género que desbordan mediante un proceso de metábasis generando especies que ya no pueden ser incluidas en el género común de procedencia. Las esencias genéricas, por tanto, son totalidades procesuales que siguen cursos muy diversos y heterogéneos. En virtud de este carácter evolutivo, no fijista, se denominan géneros plotinianos.

Los géneros porfirianos son aquellos conceptos unívocos universales que se dividen en especies independientes unas de otras. Se oponen a los géneros plotinianos o conceptos universales, que se dividen en especies que mantienen relaciones de dependencia entre sí y que, por tanto, no necesariamente reproducen de modo unívoco la estructura del género. [...] De ahí que a los géneros plotinianos se les pueda denominar géneros darwinianos, y a los géneros porfirianos géneros linneanos.<sup>11</sup>

Toda esencia genérica está constituida por los tres momentos siguientes: a) El núcleo esencial o «género generador» respecto de la esencia. Sería el «manantial» del cual procede la esencia, el que proporciona la condición de partes de la esencia a todas las determinaciones derivadas, incluyendo aquellas que se han apartado tanto del núcleo que ya no guardan relaciones de semejanza con él o incluso entran en contradicción con él; b) el curso o fases evolutivas de la esencia genérica; y c) el cuerpo constituido por todas aquellas determinaciones cuya procedencia se halla en el exterior del núcleo y conforman la «corteza» de la esencia.<sup>12</sup>

El propio Gustavo Bueno aplicó la teoría de la esencia genérica para mostrar el desarrollo de las determinaciones específicas de la teoría política<sup>13</sup> y de la teoría de la religión.<sup>14</sup> La teoría de la esencia genérica se extendió en recta lógica al campo de la teología política dado que este campo resulta de

11 P. García Sierra, «Géneros porfirianos y plotinianos», en *Diccionario filosófico* (<http://www.filosofia.org/filomat/df817.htm>, revisado 09/04/2018).

12 Cf. P. García Sierra, «Esencia genérica (teoría de la): Núcleo / Cuerpo / Curso», en *Diccionario filosófico* (<http://www.filosofia.org/filomat/df817.htm>, revisado 09/04/2018).

13 Cf. Bueno 1991: 119-399.

14 Cf. Bueno 1996a: 111-113, 139-308.

la confluencia e intersección de estos campos previos (la teoría política y la teoría de la religión). A continuación, expondremos la esencia genérica de la teología política tanto en lo referente a su núcleo como a su cuerpo y su curso evolutivo.

El núcleo esencial del campo de la teología política del *Corpus Christianorum* está constituido por la conjunción entre la teología imperial romana y el cristianismo como religión de salvación.<sup>15</sup> Este núcleo esencial derivó de la extinción previa de otro núcleo esencial (o género generador) anterior que definió la teología política del *Imperium romanum*: la síntesis entre el patrimonialismo del Principado y la divinización del Emperador. Este núcleo esencial de la teología política del Imperio romano constituye la prehistoria de la teología política cristiana, aunque no la prehistoria de la teología política, sino un género histórico diferente pues contiene los dos elementos básicos de toda teología política: al menos una institución política en cierta relación con cualquier institución religiosa.

El curso de la esencia del campo teopolítico se refiere evidentemente al despliegue procesual de los diversos géneros generados (y las subsiguientes especies) que constituyen la historia de la teología política.<sup>16</sup> Por su prioridad ontológica el núcleo esencial debe ser tratado primero. El núcleo esencial del campo político-teológico implica la unión de dos instituciones: el estado imperial y una sociedad religiosa estabilizada con ritos, mitos y prohibiciones propias (tabús, ceremonias, doctrinas e instituciones). Los elementos que encontramos implicados diaméricamente en el núcleo esencial de la teología política son: A) la teología (o religión en su fase terciaria) como condistinta de la religión primaria y secundaria; y B) la sociedad estatal, especialmente el estado imperial, abarcando sus dimensiones pre-políticas, políticas y meta-políticas.

Una interpretación histórica de la religión nos permite mostrar que ésta obedece a un desarrollo evolutivo según tres fases históricas (religión primaria, secundaria y terciaria). Cada fase brota de la identificación de lo numinoso con un género distinto de entidades.<sup>17</sup> La religión primaria se consolida en torno al paleolítico inferior y presupone la estabilización de lo numinoso a través de ritos, mitos y prohibiciones. Gustavo Bueno reivindica la tesis de la numinosidad animal como génesis de la religión primaria en el seno de estas agrupaciones y sociedades prehistóricas.

15 Cf. Bueno 2007: 101-107.

16 Cf. Bueno 1989: 292-296; 1999a: 229-238.

17 Cf. Bueno 1996a: 111-113.

Las religiones secundarias surgen en el neolítico por transformación a partir de las religiones primarias. Lo numinoso deviene a través de una complicación barroca de los mitos, ritos y normas heredados en el seno de las comunidades humanas. Las religiones secundarias abarcan el período de las religiones supersticiosas, mitológicas, irracionales, de delirio de la imaginación. Esta fase politeísta de los panteones es la apoteosis de lo misterioso y el hermetismo mágico, pero entrará en decadencia y finalmente desaparecerá bajo los efectos de la crítica racional (o religiones filosóficas), entrando en la definitiva fase terciaria de las «religiones superiores».

La religión terciaria se consolida con la crítica racional operada por Aristóteles contra la religión secundaria a través de su fundación de la teología como disciplina filosófica. La teoría del *Theos* como causa incausada o motor inmóvil supone la culminación de la «teología natural» que sirve de base para la teología dogmática y la teología fundamental cristiana y musulmana. La crítica filosófica contra la religiosidad supersticiosa secundaria, desarrollada fundamentalmente por los filósofos griegos, desemboca en las religiones terciarias de naturaleza esencialmente monoteísta.

El término correlativo a la religión terciaria, o teológica, es la sociedad política o estatal; juntos conforman el núcleo esencial de la teología política. Del mismo modo que la teología se dice de manera más conspicua y propia respecto de la «religión terciaria», cabe hacer una distinción similar respecto de la sociedad estatal. El modo más eminente de sociedad política será aquel que cumpla de manera más plena con la esencia de lo político caracterizada por la *eutaxía*. «[*Eutaxía*] dice en el contexto político, sobre todo, buen ordenamiento, en donde “bueno” significa capaz (en potencia o virtud) para mantenerse en el curso del tiempo».<sup>18</sup> Esta forma eminente de sociedad política es la sociedad estatal que denominamos Imperio, dado que es la forma de estado que pretende ampliar su permanencia eutáxica a escala multiseccular. La idea de imperio, y en consecuencia la idea de teología política, no son conceptos primitivos de la filosofía política.<sup>19</sup>

A este respecto, Gustavo Bueno realiza una clasificación de las diversas modalidades de la idea de Imperio que se manifiesta, por tanto, como una idea analógica.<sup>20</sup> La idea de imperio admite cinco modalidades genéricas:<sup>21</sup>

18 Bueno 1991: 181.

19 Cf. Bueno 1999a: 176-180.

20 Cf. Bueno 1999a: 183-205.

21 Cf. J. Alsina Calvés, «La meta-política en la obra de Gustavo Bueno», *El Catoblepas* 178 (2017): 7 (<http://www.nodulo.org/ec/2017/n178p07.htm>, revisado 11/03/2018).

1) Imperio como capacidad ejecutiva del emperador, que deriva de la jefatura militar de la antigua Roma; 2) Imperio como el espacio de acción sobre el que ejerce su dominio y control el emperador; 3) Imperio dia-político, que supone una red de estados subalternos a un estado dominante; 4) Imperio trans-político, o meta-político, se origina cuando el vínculo entre los estados subordinados y el estado dominante presupone un factor ideológico, que trasciende la dimensión categorial de la técnica política o la economía, sin la cual no se podría establecer la subordinación entre los estados; y 5) Imperio como idea filosófica, también denominada idea aureolar en cuanto que sirve como término totalizador para unificar la pluralidad de términos del campo político. Aunque dicha idea no existe en sentido estricto, se presta como instrumental gnoseológico para analizar, como caso límite, los casos reales que realizan en mayor o menor grado su esencia. Todo imperio trans-político propende a su extensión universal, pero nunca puede realizarse por completo. La idea aureolar aporta un principio de totalización, pero nunca alcanza la totalidad (*totum sed non totaliter*).

Desde un punto de vista programático Gustavo Bueno sitúa los orígenes de la teología política en el seno de la meta-política.<sup>22</sup> La teología política es parte de las morfologías que se contienen en la cuarta modalidad analógica de la idea de imperio. Las sociedades políticas que alcanzan la escala imperial en su cuarta acepción pueden entenderse como imperios meta-políticos. La teología política se determina en sentido estricto por este encaje entre la sociedad política imperial y la sociedad religiosa en su fase terciaria. Sin embargo, en sentido amplio la teología política también puede referirse con toda propiedad a la disciplina filosófica que estudia las correlaciones que cabe establecer entre ambas sociedades, sean o no teológicas o imperiales, emancipándose así de las contingencias de su origen historiográfico (o doxográfico) y alcanzando el rango gnoseológico de una idea filosófica.

En este último caso, la teología política designará la rama de la filosofía política que se encarga del estudio *etic* de cualesquiera relaciones entre la institución religiosa y la institución política, y no sólo al material doxográfico que surge en la fase de los imperios meta-políticos o la categoría historiográfica particular que estudia estas reliquias y doctrinas *emic*. La teología política se convierte entonces en una idea filosófica indispensable para el

22 Cf. Bueno 2012: «Los imperios, en sentido dia-político, son ante todo políticos; en cambio los imperios, en su sentido meta-político (religioso o filosófico) ya pertenecen a la meta-política, o, si prefiere, a la filosofía de la historia».

análisis de las relaciones entre las instituciones políticas y religiosas en sus diversas fases, incluyendo aquellas en que la dimensión profana hubiera neutralizado por completo los componentes sagrados de origen.<sup>23</sup>

En consecuencia, la teología política podría considerarse una forma de filosofía, o saber de segundo grado, que versa sobre estas dimensiones meta-políticas del estado en su relación con la sociedad religiosa, y viceversa. En cuanto disciplina filosófica no es ciencia positiva, aunque remita a las ciencias y técnicas implicadas en su campo como saberes de primer grado. Esta reflexión filosófica que es la teología política no se refiere exclusivamente a las sociedades estatales imperiales, sino que puede extender su labor crítica hacia sus antecedentes religiosos pre-políticos o incluso sus derivas profanas pospolíticas, como partes del curso y el cuerpo de su esencia genérica.

No nos extenderemos en el análisis de los valores de la idea de sociedad civil obtenidos a partir de la función inserción recíproca, análisis que nos llevaría a las concepciones de la sociedad religiosa, y en especial de la Iglesia católica, como sociedades moldeadas por la sociedad política, o al menos subordinadas a estas sociedades políticas. Estaríamos en la tradición del arrianismo cesaropapista, y de las teocracias musulmanas; en esta tradición bebió Napoleón por un lado, y Augusto Comte por otra.<sup>24</sup>

En la estrategia progresiva de los tipos de imperio Gustavo Bueno distingue entre imperio dia-político e imperio meta-político (o trans-político)<sup>25</sup> y concluye que las fuentes teológicas del imperio en su cuarta acepción, como imperio meta-político, permitieron tratar el estado imperial dia-político desde una perspectiva externa *etic*. Aunque contenga componentes *emic*, el imperio dia-político supone un planteamiento predominantemente *etic*. Sus pretensiones de unidad, universalidad y hegemonía, se fundan en hechos positivos objetivos, asociados al dominio tecnológico, tales como la superioridad en el armamento militar, la mayor potencia comercial o una mejor organización

23 Cf. Bueno 1989: 342-345.

24 Bueno 2007: 31. Para un análisis del desarrollo secularizado del agustinismo político, cf. Bueno 1989: 342-345; también Bueno 1997: 132-133: «Algunos creen poder definir el sentido de esta reorganización como un proceso de “secularización” de la vida política, artística y literaria (“cultural”); nada más erróneo a nuestro juicio. Que los Estados modernos, al desprenderse de la hierocracia (o de la teocracia romana), tiendan a hacerse soberanos, no encierra en principio un sentido laico, sino un sentido altamente religioso».

25 Cf. Bueno 1999a: 189-198. Esta fase supra-estatal, o terciaria, de las sociedades políticas es identificada con los «estados esféricos», cf. Bueno 1991: 262-269.

administrativa, que permiten a un estado imponerse a otros estados menos poderosos. Esta dimensión *etic* conlleva también aspectos *emic* donde los individuos quedan empastados y que podrían potencialmente distorsionar su comprensión del imperio dia-político de referencia. Pero sería esta supremacía objetiva *etic* que no deja nada fuera de sí, y no tanto los factores de compromiso *emic*, lo que imposibilita adoptar una perspectiva exterior al imperio dia-político dominante. Paradójicamente, la perspectiva *emic* del imperio meta-político abrió históricamente una perspectiva externa al dominio del imperio dia-político.

La tesis de la identificación entre la sociedad civil y la sociedad política (cuando ésta se identifica con el Estado) es la tesis más común en la tradición griega [...]. Hasta un punto tal que puede decirse, creemos, que la distinción entre una sociedad política y una sociedad civil no política se origina, en gran medida, como consecuencia del cristianismo (lo que permitiría, a su vez, decir que la distinción tiene mucho de distinción teológica).<sup>26</sup>

Si bien es cierto que la teología política del imperio meta-político marcó distancias respecto del imperio dia-político, también es cierto la inversa. La confrontación entre ambas perspectivas (dia-política y meta-política) hizo que ambas se neutralizasen mutuamente, de modo que se abriera un espacio de reflexión filosófica que permite someter a crítica institución religiosa e imperio dia-político, así como la relación entre ambas. Este espacio gnoseológico que estudia desde fuera la involucración entre el estado y la religión se alcanza por catábasis de lo dia-político y lo meta-político: «La Idea filosófica de Imperio, en resolución, puede considerarse como una idea límite que aparece como una catábasis de los cursos dia-políticos y meta-políticos que confluyen gracias a un concepto meta-político de Imperio». <sup>27</sup> Cuando la «inversión teológica» se consuma y el factor religioso se anula, este estudio del estado se liberará de todos sus componentes confesionales subjetivos, de manera que podrá instituirse una teología política objetiva y axiológicamente neutra como una rama de la filosofía política. «Llamaré “inversión teológica” a una transmutación de las conexiones de los conceptos teológicos en virtud de la cual éstos dejan de ser aquello por medio de lo cual se habla de Dios (como entidad trans-mundana) para convertirse en aquello por medio de lo cual ha-

26 Bueno 1991: 349; cf. Bueno 2014.

27 Bueno 1999a: 206.

blamos sobre el Mundo».<sup>28</sup> Esta teología política se encargará de estudiar sistemáticamente la involucración de la institución religiosa y la institución profana (civil y estatal) desde un planteamiento *etic*, sin compromiso *emic* de ningún tipo, y concebir la idea de imperio como una idea filosófica: la quinta acepción de imperio.

Sólo desde una perspectiva trans-política (es decir, sólo poniéndonos fuera del estado, aunque mirando hacia el estado) es posible liberar al Imperio de su dimensión dia-política. De otro modo, la perspectiva trans-política es la única que puede canalizar las energías procedentes del entorno de cada estado, de los pueblos bárbaros, o de los demás estados y, en consecuencia, alcanzar una perspectiva filosófica.<sup>29</sup>

### 3. LA ESTRUCTURA LÓGICA DEL NÚCLEO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

En su artículo «La influencia de la religión en la España democrática»,<sup>30</sup> establece una clasificación trimembre acerca de la influencia de la religión sobre la sociedad política y civil: gravitacional, instrumental e intercalar. La influencia gravitatoria remite a la masa inercial de las instituciones religiosas ya existentes, en tanto que tienden a perseverar en su ser y propagarse frente a otras instituciones profanas con las que forman un todo complejo. La influencia instrumental de las instituciones religiosas se refiere al uso que estas ejercen sobre ciertas funciones o instituciones profanas, de modo que influyen en el todo complejo no en virtud de su masa específica sino mediante el uso de estos instrumentos no religiosos. La influencia intercalar se fundamenta en los procesos sociales, políticos o económicos que la institución religiosa despliega en el todo complejo, sin pretender suplantar o sustituir las funciones o instituciones profanas. En la influencia intercalar sitúa Gustavo Bueno el ámbito específico de la involucración entre la sociedad religiosa y la sociedad profana (estatal y civil) sin reducir una a otra por absorción.

28 Bueno 1972a: 132-140 (esp. 133). Dios ya no se contempla desde el mundo material, pues «es el mundo material aquello que debe ser contemplado desde Dios»; cf. Bueno 1990a: 72: «La inversión teológica no se caracteriza por la eliminación de Dios, sino por una utilización de Dios para intentar comprender el Mundo»; Bueno 2015: 30. Por mediación del proceso de inversión teológica, «Dios interesa ante todo en la medida en la cual, desde él, el Mundo o el Hombre pueden recibir una iluminación más intensa» (Bueno 2016: 57).

29 Bueno 1999a: 198.

30 Bueno 1994.

Su posterior obra *La fe del ateo* (2007) se consagra al desarrollo de este último tipo de influencia intercalar a partir de la sistematización que el materialismo filosófico ofreció del campo religioso durante ese intervalo de tiempo. Mediante la interconexión de los valores de lo sagrado (fetiches, santos, númenes) con las tres fases de la religión (primaria, secundaria, terciaria) establece una matriz combinatoria de sus componentes. Los referidos a la influencia intercalar entre religión y sociedad política son estudiados en los capítulos tres y cuatro del libro: los componentes religiosos de la sociedad civil<sup>31</sup> y los componentes religiosos de la sociedad política.<sup>32</sup> En los dos capítulos anteriores se sirvió de los componentes religiosos de lo sagrado a fin de establecer los componentes profanos de las religiones.

Para nuestro autor, lo profano es una idea que se define por contraposición con el valor numinoso de lo sagrado, y viceversa, como cualesquiera términos relativos que se codeterminan por su negación mutua, tales como derecha e izquierda, o arriba y abajo. Lo profano puede entenderse de tres modos: lo natural profano, lo profano neutro y lo profano cultural. A su vez, en lo profano cultural cabe distinguir entre un sentido escalar (subjetivo y objetivo) y un sentido vectorial (axiológico). La conexión que puede instituirse entre lo profano cultural y la fase terciaria de la religión es la estructura esencial que constituye la teología política. Esta conexión presupone lo que Gustavo Bueno denomina «la paradoja de la involucración de lo profano en lo sagrado».<sup>33</sup> Esta involucración es la que preside la influencia intercalar de la religión y la política y la que determina cualquier tipo de teología política, tanto en su forma sagrado-religiosa como en su forma profano-secularizada.

No cabe hablar, en resolución, de un componente religioso de la sociedad civil, como muchos pretenden. A lo sumo, hablaremos de componentes religiosos determinados de instituciones religiosas sagradas y de franjas determinadas por épocas, clases sociales o naciones. Y entonces podremos debatir acerca de si determinadas instituciones religiosas (un dogma, un templo...) son componentes internos o adventicios de alguna franja social, o acaso sólo residuos fosilizados, a la manera de la fórmula «¡Adiós!» es utilizada en la despedida, cuando ya ha perdido todas sus connotaciones religiosas.<sup>34</sup>

31 Cf. Bueno 2007: 93-117.

32 Cf. Bueno 2007: 117-133.

33 Bueno 2007: 74.

34 Bueno 2007: 110.

La mencionada involucración entre lo profano y lo religioso supone una esencia paradójica pues supone una *coincidentia oppositorum* entre términos divergentes e incompatibles. Sólo cuando acontezca el paso al límite desde la religión terciaria hacia la impiedad propia de la racionalidad filosófica, que culmina en la «inversión teológica» del ateísmo esencial total del materialismo filosófico, comprendemos el núcleo esencial que subyace a esta paradoja. La paradoja de dicha involucración intercalar sólo podrá identificarse con una disyunción inclusiva entre contrarios que se conjugan pese a su incompatibilidad. Y esto mediante una solidaridad frente a terceros, donde el *tertio excluso* no extingue la incompatibilidad entre ambos. La incompatibilidad determina la dialéctica entre la institución religiosa y la institución política profana. La incompatibilidad es precisamente la que niega la posibilidad de identificar la paradoja de la involucración entre institución política y religiosa con la coordinación armónica del dualismo. Sus estudios posteriores sobre las ideas de tolerancia<sup>35</sup> y solidaridad<sup>36</sup> recurren a este mismo esquema lógico basado en la incompatibilidad y la disyunción inclusiva frente a un adversario común. La paradoja de la involucración reside en que los términos involucrados son, sin embargo, mutuamente excluyentes.

La paradoja a la que nos referimos puede exponerse de este modo: si lo profano y lo sagrado son clases recíprocamente negativas (lo profano es lo no sagrado, lo sagrado es lo no profano), ¿cómo cabe hablar de involucración de una en otra? Pues una clase definida como negación de otra parece excluir de su extensión a los elementos de su complementaria. Las clases positiva y negativa son disyuntas. La clase de los números impares (=no pares) es disyunta respecto de la clase de los números pares (=no impares). No cabe intersección entre ellas, porque no hay números enteros que sean a la vez pares e impares. Es decir, estas clases disyuntas se comportan al parecer como esencias megáricas [...]. Y así parecen de hecho haber sido pensadas las relaciones entre las clases de lo profano y de lo sagrado, y no sólo en el pensamiento representado sino también en el pensamiento ejercido.<sup>37</sup>

35 Cf. Bueno 2004a: 203-269; Bueno 1996b: 279-303.

36 Cf. Bueno 2004b. Sobre la regla de incompatibilidad como funtor lógico de la idea de solidaridad, cf. también (y aquí en sentido literal) la conferencia de G. Bueno, «Solidaridad en el proceso de globalización», disponible en <http://www.fgbueno.es/med/gb2004gl.htm> (revisado 09/11/2018).

37 Bueno 2007: 74.

La paradoja se despeja cuando la disyunción se concibe como una disyunción inclusiva que mantiene la incompatibilidad en la involucración y la involucración en la incompatibilidad, a través de una involucración entre campos atributivos y no distributivos. Los todos distributivos son aquellas totalidades, generalmente aislógicas, donde las partes participan del todo con independencia las unas de las otras; el todo atributivo es una multiplicidad de partes vinculadas por relaciones sinalógicas, estáticas o dinámicas, de causalidad, contacto o interacción.<sup>38</sup> La lógica formal es una lógica de totalidades distributivas, que funciona con conceptos megáricos, exentos, en relaciones aislógicas. Este planteamiento formalista de la lógica matemática imposibilita la sistematización de la disciplina porque no permite formalizar adecuadamente la paradoja en cuestión.

Gustavo Bueno considera que sólo se obtiene una sistematización completa del campo si este formalismo se complementa o supera con una lógica basada en las totalidades atributivas, que manifiesta las relaciones sinalógicas de transformación e influencia dinámica entre conceptos. La teología política obtendrá una sistematización completa cuando se organice no desde una lógica formal, sino desde una lógica material que atienda a los todos y partes de los conceptos atributivos. Exclusivamente esta perspectiva podrá manifestar de modo preciso la estructura lógica que subyace a la paradoja de la involucración entre ambas instituciones históricas. Esto implica estudiar la institución religiosa y las instituciones profanas del estado o la sociedad civil como si fueran clases atributivas cuyas partes y todos se comportan como conceptos conjugados según una estructura metafinita.

Este formato, el de las clases lógicas distributivas, apto para expresar una dialéctica de enfrentamientos gremiales o estamentales, que necesitan deslindar taxonómicamente grupos sociales, gremios o estamentos (entre los cuales hay relaciones de inclusión de clases), sería un formato abstracto y grosero o inadecuado cuando se quiere penetrar directamente en la dialéctica objetiva de lo profano y lo sagrado [...]. Por ello, en lugar de las relaciones (de pertenencia o de inclusión) que se establecen entre las clases distributivas, hablaremos de involucración entre campos o clases atributivas, ya sean sus partes continuas o discretas, homogéneas o heterogéneas.<sup>39</sup>

38 Cf. Bueno 1995a: 1401, 1441; Bueno 2007: 366.

39 Bueno 2007: 78.

Considerados desde este planteamiento atributivo, sociedad política y sociedad religiosa resultan ser yuxtaponibles, es decir, agregables, y en esto reside la paradoja de su involucración. Porque esta yuxtaposición como conjunto sumativo de ambos términos no se limita a una concepción agregacionista, donde el todo complejo se concibe como una mezcla de términos isológicos dispuestos en mosaico. Todo lo contrario: su yuxtaposición no se alcanza en una conjunción o coordinación armónica sino mediante la contradicción de los términos. Lo religioso y lo político se coaponen mediante la mutua negación, de modo que el agregacionismo comporta en este caso la negación recíproca de sus elementos.<sup>40</sup>

Como hemos dicho, estas fórmulas radicales, que se nos dan entre las alternativas de la conjugación, sólo prevalecerán en circunstancias excepcionales. En general, se mantendrán las fórmulas de confusa yuxtaposición que, no por ello, habría que entender sólo como simples fórmulas de moderación. Pues es evidente que los esquemas de yuxtaposición, que en sí mismos podrían interpretarse como una especie de pacto de «coexistencia pacífica» pueden resultar ser una verdadera declaración de guerra cuando se contraponen a los esquemas reduccionistas. Y así, la yuxtaposición, enfrentada al estatalismo imperial, equivaldrá a una reivindicación de la independencia de la Iglesia, frente a las pretensiones reduccionistas del Imperio: es la posición de Alejandro III frente a Federico Barbarroja. Y otras veces, la yuxtaposición, enfrentada al sacerdotalismo, equivaldrá a una verdadera rebelión del Emperador frente a las pretensiones del Pontífice. Es el caso de Alfonso VI de Castilla, el Emperador, en su enfrentamiento a Gregorio VII.<sup>41</sup>

### 3.1. EL NÚCLEO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DESDE SU ESTRUCTURA METAFINITA

El primer esquema propuesto por Gustavo Bueno para la formalización de esta teología política sistemática se encuentra en las cuestiones 8 y 9 de sus

40 Bueno (1997: 150) admitía este agregacionismo compatible con la negación: «Cabría defender una concepción “agregacionista” de la unidad entre las partes de la cultura (incluso concebir esa unidad como una unidad de “mosaico”) y, sin embargo, reconocer, y no sólo en el terreno de las apariencias, la unidad de las esferas o círculos de cultura (de las llamadas identidades culturales) como partes de una totalidad distributiva; y esto sin perjuicio de que el agregacionismo pueda combinarse también con la tesis de la negación de las identidades culturales».

41 Bueno 1999a: 237.

*Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión.*<sup>42</sup> En dicha obra recurre a dos criterios para establecer la composición sistemática del campo: 1) por un lado, las «estructuras metafinitas» y los «conceptos diaméricos»; y 2) por otro lado, los funtores como reglas de composición del campo.

El tema que expuse hace 35 años y en torno al cual se desarrollan las presentes «variaciones», era el siguiente: que cabía fijarse en una estructura matemática, las estructuras transfinitas de Cantor (después de la pertinente ampliación o generalización lógica de aquellas estructuras, a clases o totalidades no específicamente cuantificativas, pero susceptibles de organizarse como estructuras metafinitas) para advertir, no sin cierta sorpresa, la existencia en *La ciudad de Dios* de abundantes indicios que permiten hablar de la acción tenaz de estas estructuras ideales (lógico-matemáticas) en el moldeamiento de las líneas maestras de la mitología de la historia construida por san Agustín. Pero precisamente estas estructuras metafinitas (diremos ahora), pueden considerarse como límites, actuales o virtuales de un proceso racional, lógico, de metábasis.<sup>43</sup>

Las «estructuras metafinitas» constituyen una de las aportaciones más fecundas y originales del materialismo filosófico. Son aquellas estructuras «cuyas partes, al interpenetrarse las unas en las otras, dejan de ser propiamente partes disociables. Se convierten en momentos de una unidad que comprende, en su génesis, una pluralidad de contenidos constituyentes que, en su estructura, dejan de tener razón de partes (ni actuales, ni virtuales, ni potenciales)».<sup>44</sup> Son el límite de cierto tipo de totalidades atributivas que tienden a «conmensurar el todo, en la aproximación (con la identidad como límite) de unas partes a otras y del todo con cada una de sus partes».<sup>45</sup> Las totalidades atributivas son aquellas totalidades cuyas partes mantienen sus relaciones con el todo no directamente, sino mediatamente, a través de las partes.<sup>46</sup> Las seis caras de un cubo constituyen una totalidad atributiva porque no tienen relación directa con la totalidad del hexaedro sino con las caras que comparten arista.<sup>47</sup> Las «estructuras metafinitas» son instrumentos lógicos de

42 Cf. Bueno 1989: 333-375. Este esquema lógico posee un precedente germinal en Bueno 1960: 147-170.

43 Bueno 1989: 323.

44 Bueno 1992: 519-527.

45 Bueno 1995a: 1443.

46 Cf. Bueno 1995a: 1401.

47 Cf. Bueno 1999b: 23.

análisis aplicables a los más diversos campos científicos y a diversas doctrinas filosóficas y teológicas, entre ellos la propia teología política.

Los «conceptos diaméricos», por su parte, constituyen una modalidad específica de los conceptos conjugados en general, distintos de la modalidad lógica de los relativos o los opuestos. Respecto de un par de conceptos conjugados (A, B), la conexión diamérica puede formularse considerando a uno de esos conceptos, pongamos por caso A, como si estuvieran divididos en partes homogéneas (a1, a2, ... an), de modo que las relaciones entre ellas quedan enlazadas en estructuras que determinan la definición del concepto B. Por tanto, para un término o configuración dados es diamérico todo otro término o conjunto de términos que puedan considerarse como co-partes (atributivas o distributivas) de su definición.<sup>48</sup> Los conceptos diaméricos desentrañan la estructura sincrónica de los conceptos conjugados, mientras las estructuras metafinitas muestra la evolución diacrónica de estas estructuras esenciales que se co-determinan mutuamente.

La cuestión 8 de sus *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, dedicada al «agustinismo político», contiene el capítulo 4 titulado «Mitología y teología política». Dicho capítulo desarrolla un esquema de composición entre la institución religiosa (I) y la institución política (E). Ambos se vinculan como estructuras metafinitas<sup>49</sup> que traban relaciones de todos y partes como conceptos conjugados.<sup>50</sup> Los pares de conceptos (E, I) mantienen una oposición lógica *sui generis* (que no es de contrariedad, ni de contradicción, ni de mero relativo) que puede estudiarse en el marco de la conexión diamérica. Esta conexión se puede formular según las alternativas típicas de cualquier sistema funtores: *yuxtaposición* de I y E; *reducción* de I a E, o de E a I; *fusión* de I y E en un tercero; o *articulación* de I y E en terceros.<sup>51</sup>

Según el profesor Bueno,<sup>52</sup> la facticidad de la organización que se perfila durante la alta edad media entre el todo y la parte de la estructura política admite un estudio de estructuras metafinitas, según tres combinaciones posibles: 1) en el primer planteamiento, cada parte, o sociedad política E<sub>n</sub>, propenderá a la identificación con las otras partes por la medio de la Iglesia romana (I); 2) en el segundo planteamiento, cada parte, o sociedad política E<sub>n</sub>, tiende a identificarse con el todo según una pluralidad de modalidades;

48 Cf. Bueno 1995a: 1401.

49 Cf. Bueno 1955: 223-291.

50 Cf. Bueno 1978: 88-92.

51 Cf. Bueno 1995a: 1394-1395.

52 Cf. Bueno 1989: 333-345.

3) finalmente, en el tercer planteamiento, se obtiene como conclusión que el todo (la institución religiosa) terminará identificándose con cada parte (y en el límite tenderá a la teocracia), al considerar el poder político ( $E_n$ ) como una institución que emana de la autoridad de Cristo delegada en lo temporal sobre el Romano Pontífice (I).

Se abre así la dialéctica característica de los siglos medievales que la historiografía conoce como desarrollo de las relaciones entre el Estado y el Imperio. Dialéctica que en el Imperio de Oriente (que mantuvo su unidad) seguirá cursos muy distintos de los que habrían de seguirse en el antiguo Imperio de Occidente, desmembrado en los «Reinos sucesores» pero con la Iglesia romana actuando como una suerte de Agencia internacional, que tendía a personificar en algún reino (Carlomagno, Otón I) el papel de representante del Imperio, de Dios sobre la Tierra.<sup>53</sup>

Para Gustavo Bueno, este esquema esencial de san Agustín evolucionará históricamente con apariencias muy distintas, incluso con realizaciones no eclesiásticas, ni siquiera cristianas, aunque profundamente agustinianas. En este sentido compartía la objeción de Carl Schmitt contra Bakunin porque el paso del Antiguo al Nuevo Régimen no supone una discontinuidad que liquide la teología política. Esto es así siempre que el pensamiento agustiniano se caracterice por las siguientes notas esenciales: 1) la distinción entre un poder político secular (la *potestas* de la sociedad estatal) y una autoridad espiritual (la *autoritas* de la institución religiosa) jerárquicamente superior en el cometido de establecer una sociedad universal; 2) la organización de esta institución espiritual de alcance universal que engloba a cada parte, o sociedad política  $E_n$ , como el todo comprende a cada una de sus partes en los dinamismos que configuran las estructuras metafinitas.

Sin duda, esta posibilidad puede concebirse de diversas maneras, pero una de ellas, la que aquí tomamos en consideración es ésta: la posibilidad de desarrollo interno de una idea que admita un límite tal, que pueda considerarse, de algún modo, como absorbente (eliminador) de las fases anteriores. La dialéctica de la transformación de una idea por desarrollo (metábasis) conducente a un término límite que elimina la estructura de la idea desarrollada, puede ser ilustrada copiosamente por medio de las metábasis geométricas, la más conocida de las cuales es la metábasis (como

paso a otro género) del polígono inscrito en la circunferencia a la propia circunferencia.<sup>54</sup>

Esta modelización de la totalidad del proceso evolutivo de la teología política en sus diversas fases históricas presupone la teoría de la «esencia genérica» del materialismo filosófico.<sup>55</sup> Gustavo Bueno y sus discípulos han propuesto diversas reconstrucciones sistemáticas acerca de la evolución de las diversas especies de teología política en la historia a partir de la teoría de las «esencias genéricas».<sup>56</sup> Pero este proyecto aún no ha alcanzado un grado de desarrollo satisfactorio. Sin embargo, estos ensayos se fundan en el análisis de los funtores implicados en las reglas de composición entre conceptos diaméricos y estructuras metafinitas.

### 3.2. EL CURSO DE TEOLOGÍA POLÍTICA DESDE SUS REGLAS DE COMPOSICIÓN

En la cuestión 9 de sus *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, dedicada a la formalización lógica de la «Teología de la liberación»,<sup>57</sup> Gustavo Bueno amplió este esquema inicial basado en las estructuras metafinitas y los conceptos diaméricos. Recompuso el esquema propuesto inicialmente para centrarse en las reglas de composición que rigen los funtores como conexiones típicas de los conceptos conjugados: *yuxtaposición*, *reducción*, *fusión* y *articulación*. Desarrolla este mismo análisis basado en los funtores en su obra *España frente a Europa*, donde organiza la totalidad de la teología política del antiguo régimen.<sup>58</sup> De ambos análisis se desprende que la evolución de las formas de teología política en la historia obedece al modo en que cristaliza cada recombinación lógica de los términos de referencia; en este caso: los términos diaméricos de la institución religiosa (I) y la institución política (E).

54 Bueno 1999a: 317-318.

55 Cf. Bueno 1996a: 111-113, 139-308.

56 Cf. Bueno 1989: 324-335; P. Insua, *Hermes católico* (Oviedo: Pentalfa, 2013); J. B. Fuentes Ortega, *La impostura freudiana* (Madrid: Encuentro, 2009), 95-127; F. Giménez Pérez, «El *Dictatus Papae* de Gregorio VII de 1075 y el *Ad Heinricum IV* de Benzo de Alba», *El Catoblepas* 11 (2011): 10 (disponible en <http://nodulo.org/ec/2011/n111p10.htm>, revisado 11/03/2018).

57 Cf. Bueno 1989: 347-375.

58 Cf. Bueno 1999a: 231-238.

Traduciendo esta forma de conexión a nuestros términos: la Iglesia católica y el Estado romano-constantiniano se comportarán entre sí, en cuanto a los conceptos que ellos han forjado de sí mismos, como términos conjugados, sólo que esta relación de conjugación estricta (que reaparecerá de vez en cuando, cuando las circunstancias lo permitan, en tiempos y lugares muy diversos del milenio) por ser intrínsecamente problemática e inestable tenderá a presentarse según las diferentes alternativas comprendidas en el concepto de la conjugación de conceptos. Unas veces se movilizarán los esquemas de yuxtaposición; otras veces los de fusión; lo más probable es que prevalezcan los esquemas de reducción (o subordinación) del Imperio (del *regnum*) al Pontificado (al *sacerdotium*), o bien los esquemas de reducción o subordinación recíproca, del Pontificado al Imperio.<sup>59</sup>

Desde una perspectiva estructural y no histórico-genética, debemos atender a las reglas de composición entre los términos de la teoría teológico-política: la institución política (E) y la institución religiosa (I).<sup>60</sup> La oposición teológica Hombre / Dios (o institución religiosa / institución política) conlleva diferentes formas de composición, que fluctúa entre las siguientes reglas con rasgos políticos característicos:

A) Alternativa de la subordinación (reducción, en el límite asintótico) de la institución política (E) a la institución religiosa (I):  $I \rightarrow E$  (1, 0, 1, 1), origina el monismo teocrático y el *Teologismo político*, del que el «agustinismo político» es su forma típica en la tradición cristiana y, en la tradición islámica, el wahabismo suní, la hierocracia chiíta o el salafismo yihadista.

Alternativas tendentes, como a un límite, al monismo exclusivo, es decir, a la reducción (incluso reabsorción) del tiempo en la eternidad (o bien, del Estado en la Iglesia). Las dos variantes del monismo exclusivo serían, atendiendo a los métodos previstos para alcanzarlo: 1) La reducción total, aplicada en los campos más variados, aunque todos ellos interconectados.

59 Bueno 1999a: 231 y ss.

60 Para lo que sigue ampliamos el esquema tentativo propuesto en Bueno 1995b. Nosotros reorganizamos el esquema original para agotar la totalidad de sus posibilidades, dado que el esquema propuesto inicialmente por el profesor Bueno quedaba incompleto al no incluir la regla de «disyunción inclusiva». Sin esta ampliación tampoco se podría operar la reducción de todas las reglas a la incompatibilidad como el propio Gustavo Bueno presupone en su teoría política, basada en la «dialéctica de estados» que determina la «lucha de clases» y la «competitividad entre individuos».

2) La reducción parcial que termina aceptando la realidad del mundo, que aplaza su fin, pero predica la subordinación total del orden temporal al eterno.<sup>61</sup>

B) Alternativa de la subordinación (reducción, en el límite asintótico) de la institución religiosa (I) a la institución política (E):  $E \rightarrow I$  (1, 0, 1, 1), que para Gustavo Bueno origina el monismo cesaropapista pero también el *Antropologismo político* o *Humanismo trascendental* de Hegel o Feuerbach, hasta las doctrinas laicistas de la secularización de Hans Blumenberg o la teología de la liberación.

Alternativas tendentes a un monismo inclusivo, a una identificación del orden temporal y el orden eterno basada, no en la disminución o eliminación de aquél (por reabsorción en el orden eterno), sino más bien, en una suerte de inclusión (por absurda que parezca) de la eternidad en el tiempo, en el sentido de que ahora será la eternidad (Dios, la Gracia) aquello que se considera realizándose a través del tiempo (los hombres como «templos de Dios»). Según el modo como esta realidad social se comporte respecto del Estado, así también distinguiremos las dos variantes principales (y opuestas entre sí) de esta tercera alternativa: 1) En primer lugar, podría pensarse que estas realidades históricas, sociales, etc., se dan a sí mismas la forma del estado, que es ya, por sí mismo, una estructura religiosa, divina, como si fuese Dios quien, a través de las luchas de los hombres, ha llegado a alcanzar en el estado la conciencia de sí mismo. El cesaropapismo es una forma histórica de esta alternativa; Hobbes y Hegel son sus teóricos. 2) En segundo lugar, podría pensarse que esas realidades vivientes, sociales e históricas, se configuran enfrentándose contra el estado opresor, o imperialista: la liberación se vivirá ahora no tanto como liberación de la naturaleza, o de la ley natural, sino como liberación del estado, llevada a cabo por el pueblo. Esta es la posición de la teología de la liberación.<sup>62</sup>

C) Alternativa de la yuxtaposición entre la institución política (E) y la institución religiosa (I), donde cabe distinguir dos posibilidades:

I) conjunción entre la institución política (E) y la institución religiosa (I):  $E \wedge I$  (1, 0, 0, 0), origina el dualismo, representado por la posición del *to-*

61 Bueno 1989: 351.

62 Bueno 1989: 352-353.

*mismo medieval* o la postura de las *democracias cristianas*. Esta última alternativa resulta muy problemática desde el punto de vista de su validez, pero además encubre el conflicto entre las alternativas A) y B) con una propuesta mixta o ecléctica.

Alternativas tendentes a mantener un dualismo de «dos plantas» (tiempo, eternidad) sin reducciones mutuas, dado que al plano de lo temporal se le concederá una cierta sustantividad natural, una autonomía legal que, por supuesto, también se le reconoce al Reino de la Gracia. También en el dualismo conviene distinguir dos variantes, según el alcance y fundamento atribuido a la subordinación: 1) En primer lugar, la variante del dualismo armónico. Entre los dos órdenes habrá fricciones, pero sobre el fondo de una continuidad. 2) En segundo lugar, las variantes que llamaríamos «dualismo trágico o agónico». La minimización consiste ahora en el reconocimiento de la contradicción originaria, pero aceptándola como real y entregándose a ella.<sup>63</sup>

II) disyunción entre la institución política (E) y la institución religiosa (I): introduce a su vez dos posibilidades:

i) Disyunción fuerte o exclusiva entre institución política (E) y la institución religiosa (I): EWI (0, 1, 1, 0), puede ser reducida al monismo de A) y B).

ii) Disyunción inclusiva, débil o alternativa, entre institución política (E) y la institución religiosa (I): EVI (1, 1, 1, 0), origina tanto el monismo, como el dualismo y el pluralismo.

Atendiendo a las reglas compositivas de la «estructura metafinita», obtenemos los diversos géneros de teología política. Estos géneros se obtienen por la composición entre la institución política (E) y la institución religiosa (I). Las reglas generales que presiden esta composición son la reducción y la disyunción inclusiva. En torno al esquema general de las reglas posibles de composición caben las siguientes consideraciones. En la yuxtaposición hay que descartar como válida la conjunción, aunque sea reivindicada históricamente por Papas como Gelasio I, juristas como Graciano, teólogos como Tomás de Aquino o filósofos como Jacques Maritain. El dualismo por con-

63 Bueno 1989: 351.

junción sólo existe en la composición técnica de forma desiderativa o imperativa como declaración doctrinal, propaganda o discurso retórico. Como tal, el dualismo por conjunción puede ser representado en el discurso, pero no puede ser ejercido.

¿Cómo neutralizar o minimizar la inconsistencia constitutiva que suponemos actuando en el fondo de las alternativas dualistas? Acaso sólo exista un medio, la apelación a la idea de la subordinación. [...] Cabría decir, que el dualismo reconoce la contradicción, pero se la traspasa al mismo Dios Padre, no sólo como vía subrogada de explicación, sino también como garantía de que la contradicción está, por así decirlo, controlada por el mismo Dios Padre, que es quien ha establecido la naturaleza, pero subordinada a la Gracia.<sup>64</sup>

El cesaropapismo, como primer género de teología política según el estricto orden de aparición, no mantuvo nunca con la Iglesia una relación de conjunción, pacífica y armonista. Por el contrario, invirtió todos sus esfuerzos en absorber el poder eclesiástico. La teocracia, como segundo género teopolítico, hizo lo propio cuando pudo y trató de absorber el poder político para utilizarlo como instrumento dócil de su programa hierocrático. El dualismo nunca se dio en los inicios de estos dos géneros, ni tampoco en su desarrollo histórico posterior. La yuxtaposición entre ambas esferas de poder se dio siempre disyuntivamente frente a terceros. Pero la incompatibilidad subsiste en el seno de la alianza de manera que el amigo puede convertirse posteriormente en enemigo y el enemigo proverbial puede transformarse en amigo bajo un solo y mismo dinamismo. Este tratamiento diamérico permite un análisis que no sea reduccionista de una esfera a otra, salvaguardando las discontinuidades del pluralismo sin incurrir por ello en algún tipo de monismo (cesaropapista o hierocrático). En *La fe del ateo*, reconoce sin ambages la necesidad de adoptar este planteamiento para formalizar adecuadamente el campo teopolítico:

Decimos que el campo de lo profano y el campo de lo sagrado están involucrados, sin que por ello podamos afirmar que uno está incluido en el otro. Además, su involucración no es, en principio, recíproca. Lo sagrado está involucrado en lo profano, pero lo profano no está totalmente involucrado en lo sagrado [...]. Pero cuando la involucración se ha consumado, cabrá considerar de algún modo la recíproca, porque lo profano que se

64 Bueno 1989: 351.

involucra en lo sagrado recibe alguna vez alguna influencia, aunque sea por denominación extrínseca, de lo sagrado, suficiente para considerar a lo sagrado como involucrado en lo profano.<sup>65</sup>

Este planteamiento permite también identificar posturas tradicionalmente asociadas al dualismo (diarquía de poderes, tomismo de las dos sociedades perfectas) no con la coordinación sino con la incompatibilidad a través de la disyunción inclusiva. Gustavo Bueno recurre al funtor de coaposición, que en lógica proposicional puede corresponder a la disyunción opuesta (conocida como «negación conjunta» o «flecha de Peirce»), pero también corresponde con la conjunción opuesta del razonamiento formal (también conocida como «negación alternativa» o «el trazo de Sheffer»). Ambas formas de coaposición, o englobamiento mediante negación, se identifican con la incompatibilidad como regla de composición que subyace a la disyunción inclusiva.

Tampoco nos extenderemos en los valores que la idea de sociedad civil toma cuando utilizamos la función negatoria del englobamiento o coaposición. Nos limitamos a sugerir, como ideas muy próximas a este valor, la idea bizantina de la diarquía (del poder espiritual y del poder temporal), así como algunas ideas del propio santo Tomás de Aquino.<sup>66</sup>

Como el contexto interpretativo del cálculo operativo no es la lógica de totalidades distributivas sino atributivas, la disyunción inclusiva alcanza el cierre de su identidad frente a un tercero, es decir, mediante la incompatibilidad.<sup>67</sup>

Nuestra tesis de la identidad permite explicar el sentido de una lógica dialéctica entendida como lógica trascendental, sin incurrir por ello en una mera formalización simbólica vacía. Basta retomar la anterior distinción entre ejercicio y representación y aplicarla a nuestro caso. Todas las formalizaciones de la lógica dialéctica de Hegel (Kosok, Günther, Sésic, etc.) han fracasado, no porque no haya contradicciones, sino porque intentan representar las contradicciones lógicas que sólo se dan en el plano del ejercicio. Ahora bien, supuesta nuestra tesis de la identidad en un sentido pluralista (i.e., existen muchos esquemas de identidad y no sólo uno), la contradicción misma, que es el contenido de la lógica dialéctica, apare-

65 Bueno 2007: 78-79.

66 Bueno 2007: 106-107.

67 Cf. Bueno 1972b: 371-389; Bueno 1995c: 41-50; Bueno 1987: 210-243.

ce diaméricamente como una relación que, en determinadas condiciones, brota entre diferentes esquemas de identidad. La contradicción no excluye la identidad (no cabe hipostasiarla en un principio de no identidad), sino que la incluye, por cuanto ella misma tiene lugar en el seno de las identidades, en el conflicto entre ellas. No en la identidad de los contrarios, sino en la contradicción entre las identidades.<sup>68</sup>

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES

En lo referente a la teología política, la gran virtualidad del materialismo filosófico reside en haber fundamentado gnoseológicamente la disciplina. Ha logrado su sistematización conforme a principios que dan razón de su génesis y su evolución. Sin embargo, la labor académica del materialismo filosófico requiere ser completada, ya que la rigurosa fundamentación de su núcleo debería extenderse hacia el curso y el cuerpo de la disciplina. Este trabajo, sin embargo, fue iniciado por el propio Gustavo Bueno que dejó apuntado el proyecto en sus líneas maestras.

En su etapa final, el profesor Bueno ejercía la teología política considerada desde una perspectiva *etic* como una rama de la filosofía política capaz de analizar las correlaciones y contradicciones presentes en el ámbito mundano entre tres factores: 1) los tres ejes del espacio antropológico; 2) las tres capas del poder político; y 3) los tres valores de lo sagrado. Esta construcción fue iniciada por el propio Gustavo Bueno cuando planteó la composición ontológica de la sociedad política y la sociedad religiosa como un todo cultural complejo.<sup>69</sup> Esta estructura sólo pudo ser establecida ontológicamente mediante una teoría sistemática de las instituciones que cristalizó en su artículo de 2005, cuando estableció el formato lógico de ambas instituciones como categorías sistáticas.<sup>70</sup>

En su obra *El sentido de la vida*, distingue entre la «capa  $\pi$ » y la «capa  $\phi$ » de la materialidad del espacio antropológico.<sup>71</sup> La «capa  $\pi$ » o nematológica comprende la dimensión *emic* de las «nebulosas ideológicas» (religiosas, políticas, filosóficas) de una sociedad dada; lo nematológico posee los rasgos de las totalidades atributivas de modo que impiden el principio racional de la *symploké*, o composición de ideas. La «capa  $\phi$ » o técnica implica las de-

68 Bueno 1987: 201.

69 Cf. Bueno 1994: 45.

70 Cf. Bueno 2005: 3-52.

71 Cf. Bueno 1996b: 102-108.

terminaciones *etic* de la cultura objetiva (físicas, morfológicas, funcionales) del todo complejo constituido como cultura humana; se divide en totalidades distributivas repartidas de modo diaiológico según el principio de *symploké*.

Sirviéndose de esta distinción desarrolló las coordenadas del espacio antropológico que se divide en tres ejes: el eje angular, el eje radial y el eje circular.<sup>72</sup> En su *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*, establece la teoría materialista de la filosofía política, donde distingue entre sociedad pre-política, política y meta-política; en lo referente a la sociedad estatal distingue entre las ramas (poder determinativo, estructural, operativo) y las capas (poder basal, cortical, conjuntivo) del poder político.<sup>73</sup> Las capas del poder político están en correlación con los tres ejes del espacio antropológico: la capa basal con el eje radial, la capa conjuntiva con el eje circular y la capa cortical con el eje angular.

De este modo, la teología política podía ser considerada una categoría sistemática (por su interés gnoseológico) aunque sus componentes fueran categorías sistáticas. Se abrió de esta manera el estudio sistemático de la correlación entre institución política (lo técnico) y la institución religiosa (lo nematológico) según el principio de *symploké*, dado que ambas se componían como partes atributivas (diaméricas) sistáticas. Este proyecto inicial fue retomado en su artículo «Los valores de lo sagrado: númenes, fetiches y santos»<sup>74</sup> que recuperará a su vez en su libro *La fe del ateo*.<sup>75</sup> Estas obras suponen un desarrollo, más bien programático, de algunas ideas expuestas inicialmente en *El animal divino* (1996) siguiendo la dirección apuntada en la Cuestión 6 («Reivindicación del fetichismo») de su libro *Cuestiones cuodlibetales...* (1989). El proyecto recibió nuevos impulsos con la publicación en 2008 de su artículo «¿Dios salve a la razón!»,<sup>76</sup> especialmente por parte de sus discípulos,<sup>77</sup> pero es una tarea aún inconclusa.

72 Cf. Bueno 1996b: 89-102.

73 Cf. Bueno 1991: 181-290.

74 Bueno 2001: 407-435.

75 Bueno 2007: 35-72.

76 Bueno 2008: 57-92.

77 Bueno 2004c: 2. Cf. J. Pérez Jara, «Europa y el cristianismo: análisis del surgimiento del fenómeno cultural cristiano y su desarrollo histórico», *El Basilisco* 39 (2008): 37-66; M. J. Suárez Ardura, «¿Dios salve la Razón?», *El Catoblepas* 85 (2009): 13 (disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2009/n085p13.htm>, revisado 14/11/2018); R. Esquinas Alga-ba, «Dios condene la sinrazón», *El Catoblepas* 84 (2009): 18 (disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2009/n084p18.htm>, revisado: 14/11/2018).

Aunque asentada sobre bases firmes, la labor de esta sistematización completa del curso y el cuerpo de la teología política está pendiente de desarrollo. Sea cuales sean los avances que se produzcan en el futuro, es necesario reconocer que la filosofía hispana ocupa ya un lugar destacado en la consolidación de esta disciplina; en gran medida, gracias a la aportación que Gustavo Bueno hizo a esta rama de la filosofía política contemporánea.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bueno Martínez, G. (1955) «Las estructuras metafinitas». *Revista de Filosofía del Instituto «Luis Vives»* 53-54: 223-291.
- (1960) «Lectura lógica de la Ciudad de Dios de San Agustín», en E. Frutos Cortés et al. (eds.), *San Agustín: estudios y Coloquios*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 147-170.
- (1972a) *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona: La Gaya Ciencia.
- (1972b) *Ensayos materialistas*. Madrid: Taurus.
- (1978) «Conceptos conjugados». *El Basilisco* 1: 88-92.
- (1987) *Symploké*. Madrid: Júcar.
- (1989) *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Mondadori.
- (1990a) *Materia*. Oviedo: Pentalfa.
- (1990b) *Nosotros y ellos*. Oviedo: Pentalfa.
- (1991) *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Logroño: Cultural Rioja / Gobierno de la Rioja / Ayuntamiento de Logroño («Biblioteca Riojana», 1).
- (1992) *Teoría del cierre categorial*, vol. 2. Oviedo: Pentalfa.
- (1994) «La influencia de la religión en la España democrática», en G. Bueno, A. de Miguel, G. Puente Ojea, J. Sábada, G. Albiac, *La influencia de la religión en la sociedad española*. Madrid: Prodhufi, 37-79.
- (1995a) *Teoría del cierre categorial*, vol. 5. Oviedo: Pentalfa.
- (1995b) «Principios de una teoría filosófico política materialista», en *Filosofía en español* [Disponible en <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt001.htm>, revisado 11/03/2018]
- (1995c) «Sobre la Idea de Dialéctica y sus figuras». *El Basilisco* 19: 41-50.
- (1996a) *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo: Pentalfa.
- (1996b) *El sentido de la vida*. Oviedo: Pentalfa.
- (1997) *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.

- (1999a) *España frente a Europa*. Barcelona: Alba Editorial.
- (1999b) «Predicables de la Identidad». *El Basilisco* 25: 3-30.
- (2001) «Los valores de lo sagrado: númenes, fetiches y santos», en M. I. Lafuente Guantes (coord.), *Los valores en la ciencia y la cultura: actas del Congreso «Los valores en la ciencia y la cultura»*. León: Universidad de León, 407-435.
- (2004a) *Panfleto contra la democracia realmente existente*. Madrid: Esfera de los libros.
- (2004b) «Proyecto para una trituración de la Idea general de Solidaridad». *El Catoblepas* 26: 2. [Disponible en <http://nodulo.org/ec/2004/n026p02.htm>, revisado 09/11/2018]
- (2004c) «Sobre la obligatoriedad de la asignatura “Religión”». *El Catoblepas*, 27. [Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2004/n027p02.htm>, revisado: 14/11/2018]
- (2005) «Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones». *El Basilisco* 37: 3-52.
- (2007) *La fe del ateo*. Madrid: Temas de Hoy.
- (2008) «¡Dios salve la Razón!», en Benedicto XVI et al., *Dios salve la Razón*. Madrid: Encuentro, 57-92.
- (2012) «En torno al rótulo “Meta-política”». *El Catoblepas* 128: 2. [Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2012/n128p02.htm>, revisado 05/11/2018]
- (2014) «La idea de sociedad civil». *El Catoblepas* 145: 2. [Disponible en <http://nodulo.org/ec/2014/n145p02.htm>, revisado 12/11/2018]
- (2015) «Ensayo sobre el fundamentalismo y los fundamentalismos». *El Basilisco* 44: 5-60.
- (2016) *El ego trascendental*. Oviedo: Pentalfa.