

TRABAJO DE FIN DE GRADO

De Altamira a Sálvame: el recorrido de la idea de cultura desde el materialismo filosófico

Autor

Carlos Manjón Alonso

Tutor

José Manuel Chillón Lorenzo

Grado en Filosofía

**Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la
Ciencia, Teoría e Historia de la Educación, Filosofía
Moral, Estética y Teoría de las Artes**

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID 2020

Resumen:

La idea de cultura se ha integrado en nuestra sociedad hasta el punto de articularla por medio del poder ejecutivo en formas materiales como el puesto de Ministro de Cultura. El propósito de este trabajo es indagar en los orígenes y realidad material que subyace en esa idea, lo que nos llevará, en un recorrido, desde los primeros indicios culturales hasta la época contemporánea. Durante el análisis del fenómeno religioso, veremos que el núcleo de la religión se ha ido alejando de su fundamento material, los animales, hasta diferenciarse de ellos y alejarse ontológicamente, dando lugar a una noción como es la gracia divina que acabará dando lugar a la idea de cultura objetiva, ambas análogas en cuanto a su función: elevar y diferenciar al hombre del resto de animales, heredando la oposición espíritu-naturaleza y transformarla en la oposición cultura-naturaleza.

Palabras clave:

Religión, Cultura, Materialismo, Bueno, Filosofía, Gracia, Telebasura, Numen

Abstract:

The idea of culture has been integrated into our society to the point of articulating it through the executive power in material ways such as the post of Minister of Culture. The purpose of this work is to investigate the origins and material reality that underlies that idea, which will take us, on a journey, from the first cultural signs to the contemporary era. During the analysis of the religious phenomenon, we will see that the nucleus of religion has been moving away from its material foundation, animals, until

differentiating itself from them and moving away ontologically, giving rise to a notion such as divine grace that will end up giving rise to idea of objective culture, both analogous in terms of their function: to elevate and differentiate man from other animals, inheriting the spirit-nature opposition and transforming it into the culture-nature opposition.

Key words:

Religion, Culture, Materialism, Good, Philosophy, Grace, Trash, Numen

Índice

Introducción	7
1.Coordenadas del materialismo filosófico	9
2.Análisis del fenómeno religioso desde el materialismo filosófico	17
2.1. Planteamiento de la idea de Filosofía de la religión.....	17
2.2. La teoría de la esencia de la religión.....	21
2.3. Críticas a las distintas definiciones de la religión	24
2.4. El concepto de Numen como núcleo de la esencia de la religión	25
2.5. Curso y Fases de la religión.....	27
3. Análisis materialista de la Idea de Cultura	34
3.1. La cultura como mito	34
3.2. Distinción entre cultura subjetiva y cultura objetiva.....	36
3.3 Génesis de la idea metafísica de cultura	37
3.3.1. La evolución de la idea metafísica de cultura por medio del espiritualismo	42
3.3.2 La evolución de la idea metafísica de cultura por medio del materialismo ..	43
3.4. La génesis del “Reino de la Cultura” en el “Reino de la Gracia”	49
4. Incultura y telebasura.....	54
5. Conclusiones.....	61
Bibliografía.....	63

Introducción

En este proyecto de TFG se pretende establecer una línea argumental en base al sistema de Gustavo Bueno, el materialismo filosófico, y a la línea que traza por medio de su filosofía de la cultura, comenzando por una exposición de la teoría del cierre categorial, expresada en 5 tomos en la cual se establecen unos criterios epistemológicos y taxonómicos sobre los cuales se asienta todo el despliegue de su filosofía, y sin los cuales no se pueden entender los términos que él usa para describir su concepción y análisis de la realidad y la distinción que hace entre ciencia y filosofía, razón por la cual es la filosofía la que debe ocuparse de las cuestiones referentes a las ideas, mientras que la ciencia quedaría a cargo de las categorías. Tras esto entenderemos por qué es necesario un sistema desde el cual abordar la cultura y la religión, ya que, por ejemplo, la idea de hombre que resulta central en la religión no es una categoría, sino una idea compleja. Si así fuese, la antropología sería una ciencia, y todo lo referente a la categoría de hombre sería un ámbito cerrado a esa ciencia al modo como la categoría de los elementos químicos le es cerrada a la ciencia de la química. Desde el punto de vista de la teoría del cierre categorial, la antropología ni es ni puede ser una ciencia, sin que sea ello perjuicio de que los estudios realizados en el campo antropológico siguiendo metodología científica tengan cierta validez. Tras esto abordaremos el libro “El animal divino”, en el que Bueno explica de qué manera se ha desarrollado el fenómeno religioso desde las épocas arcaicas de los hombres del paleolítico, y cómo este fenómeno religioso se desarrolla a través de la cultura por medio de distintas sociedades y en diferentes estadios de evolución. Los diferentes estadios son 5 en total, aunque en los que se aprecie propiamente la religión sea en los tres centrales, dando lugar a religiones

primarias, secundarias y terciarias, según se van alejando progresivamente del núcleo material y tangible del fenómeno religioso que Gustavo Bueno identifica con el “numen”. El foco de esta idea de numen, que se establece como esencia de la religión, son las relaciones de miedo y adoración que el hombre prehistórico establece con los grandes animales del paleolítico. Siguiendo la línea argumental del libro “El animal divino”, un ensayo sobre una posible teoría de la filosofía de la religión materialista, en la que una de las tesis es que el fenómeno religioso se inserta y se funde en la cultura de las diversas sociedades hasta su progresiva desaparición en el ateísmo, llegaremos al libro de “El mito de la cultura”, en el cual trata de esclarecer qué es la cultura y cuáles son los orígenes de esta idea compleja, así como de esclarecer que la tan manoseada palabra cultura es un mito. Un mito en el sentido de los mitos oscuros, que no sirven para esclarecer la realidad al modo que lo harían los mitos luminosos, cuyo máximo exponente sería la caverna de Platón, sino que por el contrario enturbian la realidad haciéndola menos accesible con un cúmulo de ideas heterogéneas que sirven para confundir, más que para explicar a modo de metáfora. Desgranando la idea de cultura y viendo que su uso común pertenece al ámbito del mito, acaba dándose una definición materialista de esta idea, en la que, a excepción de las ideas primitivas, todas devienen de una serie de cúmulos y transformaciones intelectuales e históricas, llegando así a la conclusión de que la idea de cultura en la modernidad viene a desempeñar un papel análogo al que la idea de la gracia divina desempeñaba en la edad media. Este papel no es otro que el de elevar el “espíritu” humano, divinizándolo y distanciándolo del resto de animales, dándole un status superior. La idea de cultura, siendo análoga a la de la gracia divina de la sociedad cristiana, es en sí una metáfora del campo, que tras labrarse y “cultivarse” por medio del esfuerzo, da sus frutos. Siguiendo la taxonomía que Bueno hace de la cultura, se desmontan las tesis de escuelas como la de Levi Strauss que sostienen afirmaciones tales como que todas las culturas tienen igual valor, que unas culturas contaminan o destruyen a otras, o que algo cultural es de por sí bueno (cosa que en nuestro tiempo se da con naturalidad, ya que en gran cantidad de eventos se

acentúa su carácter cultural como si fuese algo positivo). En “El mito de la cultura”, Bueno sostendrá que es tan cultural la novena sinfonía de Beethoven como lo es Auschwitz, y por tanto la novena sinfonía no es buena por ser un hecho cultural, sino que es por el contrario la cultura la que es buena por ser capaz de producir cosas como la novena sinfonía, de modo igual que pernicioso al llegar a producir Auschwitz o la silla eléctrica. Siguiendo esto, acabaremos en la época actual, por medio del libro “Telebasura y democracia” en el cual Bueno analiza el fenómeno televisivo de Gran Hermano, fue seguido multitudinariamente, y así ha seguido hasta la fecha, formando parte de la cultura colectiva española con multitud de ediciones, y analizará por qué la propia sociedad española bautiza dichos programas con el nombre de “programas basura”, pese a que la televisión, basada en la oferta y la demanda de una sociedad democrática, está sometida al mandato de esta, siendo en último término la que decide de forma democrática que el contenido cultural de la televisión sea precisamente el de la “basura”, o más simplemente expresado en palabras de Lope de Vega "Si el vulgo es necio, es justo hablarle en necio para darle gusto."

1.Coordenadas del materialismo filosófico

Si bien el tema que nos ocupa es el desarrollo de la idea de la cultura, esta idea se estudiará desde las coordenadas de pensamiento del materialismo filosófico, que sienta sus bases en la teoría del cierre categorial. Esta teoría fue concebida en primer lugar por Gustavo Bueno, pero su obra ha desbordado al autor y actualmente son muchos los investigadores que siguen su línea de pensamiento, aplicando dicha teoría a distintas ciencias y artes, dando lugar a producciones tan alejadas de las ciencias empíricas como la *Crítica de la Razón Literaria* de Jesús G. Maestro, *Filosofía del Arte* desde el materialismo filosófico de Vicente Chuliá.

El materialismo filosófico es una teoría creada por Gustavo Bueno que pretende dar explicación de la estructura de la realidad de modo sistemático. Esta teoría es un pluralismo de signo racionalista que postula la unidad del mundo como el desarrollo de una cuestión ontológica general que no se reduce al mundo empírico, que se construye en oposición a los dos paradigmas antagónicos que han pretendido dar explicación de la realidad a lo largo de la historia del pensamiento, pero que acaban negándose a sí mismos la posibilidad de conocimiento, a saber: el monismo holista y el pluralismo radical. El materialismo filosófico, no ha de ser por tanto confundido con el materialismo tradicional, entendiéndolo a este como el "Diamat" que acaba siendo un materialismo monista, teniendo solo en común con este la negación de la existencia de las sustancias espirituales (Sierra, 2020d). Ahora bien, un error común es definir por esta característica el materialismo filosófico como una teoría que cae en el corporeismo, es decir, una teoría que al rechazar la existencia de sustancias espirituales (interpretando sustancias espirituales como sustancias no materiales y por tanto incorpóreas) niega que exista algo más allá de los cuerpos. Pero el materialismo filosófico reniega de esta afirmación, ya que admite la existencia tanto de cuerpos materiales como de seres materiales pero incorpóreas, aunque niega de forma categórica la existencia de sustancias vivas sin cuerpo (como sería el caso de la tradición escolástica tomista al respecto de los seres angelicales). Un ejemplo de estas existencias materiales pero incorpóreas, admitidas en el materialismo filosófico, es la existencia de las distancias entre dos objetos (dos cuerpos materiales) que nos da como resultado una entidad carente de cuerpo, pero material en tanto que producto de dos cuerpos materiales, o las relaciones geométricas entre los lados de los poliedros, siendo ambos ejemplos entidades que no son corpóreas, pero tampoco son mentales o espirituales. Desde este análisis materialista de la realidad, procedemos atribuir un criterio que sea válido tanto para la ciencia como para la filosofía, asignándole a cada una el reino de las categorías y el de las ideas

respectivamente, entendiendo las ideas en un sentido objetivo (terciogenérico)¹ y no subjetivo (segundogenérico²) (Bueno, 1972, pág. 267) de modo que una ciencia categorial aparezca como una actividad esencial que establece conexiones necesarias de identidades sintéticas que cumplen entre ellas la propiedad del cierre matemático (propiedad consistente en que una operación * resultante entre los términos de un campo T que mantienen las relaciones R siempre dará como resultado términos del campo T), resultando este proceso en un “cierre categorial” término con el designamos un conjunto de procesos que conducen a la constitución de cadenas circulares de términos y relaciones que delimitan una esfera de concatenación (Bueno, 1979, págs. 26-27.). Esta cualidad de cierre nos servirá distinguir y categorizar un saber como ciencia en tanto que cumpla esta propiedad, dando como resultado una justificación de la veracidad de las conclusiones extraídas de las ciencias positivas (Matemáticas, Química, Biología, Física...) en tanto que estas sean independientes unas de otras (todo esto sin negar las involucraciones eventuales que pueden tener al necesitar sus mutuos avances, como es el caso de los cálculos químicos que requieren de las operaciones matemáticas, o las investigaciones en química que requieren a su vez de elementos que se consiguen a través de experimentos físico-químicos). El nombre de cierre categorial hace referencia al modo en el que opera esta teoría, ya que, para ser considerada ciencia, esta debe cumplir la propiedad de cierre, dando lugar en ese cierre a una categoría bajo la que se subsumen los objetos del campo T que surgen de dichas operaciones que siguen formando parte de esta categoría y la amplían. A su vez, creo conveniente remarcar que esto no significa que las ciencias que cumplen esta condición del cierre se

¹ Entendemos como terciogenéricos todos los objetos abstractos que no son ni internos ni externos al sujeto, como el conjunto infinito de números primos, las relaciones morales o las identidades sintéticas. Estos objetos no se pueden ubicar en ningún lugar o tiempo. Pertenecen a este grupo todos los contenidos ya formulados, así como los que aún no hayan sido formulados, pero pueden serlo, incluyendo esta categoría todas las posibilidades de conocimiento de lo real.

² Entendemos como segundogenéricos todos los procesos reales, dados antes en una dimensión temporal que espacial, dados en el mundo como “interioridad”, esto es, la experiencia interna del sujeto en su dimensión interna. A este grupo pertenecen los contenidos de M2 que clasificamos en: 1-Las vivencias de la experiencia interna inmediata o 2- los contenidos que no se presentan como contenidos de mi experiencia, sino de la experiencia ajena

encuentren clausuradas. Con clausurado se quiere decir que las ciencias no admiten nuevos términos o no admiten una redefinición de sus propios paradigmas en cuanto a su campo. Esto negaría de forma completa el avance de la ciencia en nuevas investigaciones

Por su parte, la filosofía no habrá de ser entendida como un conocimiento que trate sobre ideas causas u objetos ajenos al terreno de lo material o desconectados de las ciencias, o dicho de otro modo, como mera especulación metafísica, sino como un método que identifique las ideas nuevas que surgen a través del desarrollo de las categorías promovido por las ciencias positivas en los movimientos de *progressus* propiciados por los avances y descubrimientos científicos o sociales que generan nuevos términos aún pendientes de categorización dentro de uno de los campos de las ciencias, para después volver en un círculo a las ideas ya presentes en las conexiones entre las propias categorías (el movimiento de *regressus*), pero que no siempre están entrelazadas entre sí debido a un concepto fundamental del materialismo filosófico, original de Demócrito de Abdera y posteriormente expresado y ampliado en el “Sofista” de Platón (Platón, 2010, págs. 251e-253e) en el que intenta establecer las condiciones necesarias para el discurso racional, el concepto de *symploké*. Este concepto que podríamos traducir como entrelazamiento o composición alude a una concepción del mundo que señala dos aspectos fundamentales de la visión del mundo materialista, que se opone tanto al pluralismo radical, propio de filosofías como el atomismo de Demócrito donde todo tipo de conexión es aparente, como al monismo holista que interpreta la pluralidad como una apariencia de pluralidad en la que subyacen una serie de conexiones (conocidas o desconocidas) que aúnan todo lo existente vinculando todas las partes del sistema de la realidad, concepciones que, por su propia definición, niegan la posibilidad de conocimiento. El concepto de *symploké* hace referencia al entrelazamiento dialéctico de las cosas que constituyen una situación estable o efímera, una totalidad sistática o sistemática, en la cual se dan momentos de conexión (que incluyen siempre un momento de conflicto) y momentos de desconexión o

independencia parcial mutua entre términos, secuencias, etc., comprendidos en la *symploké*, conformando un sistema orgánico en el que tanto la conexión como la desconexión tienen igual importancia. Desde el materialismo filosófico, la fundamentación de la trascendencia viene dada por los órganos corpóreos del sujeto operatorio, en tanto que ese sujeto está ligado, a su vez, a los aparatos y a los otros cuerpos. Por esto podemos llamar “trascendental” a la misma argumentación platónica, que no se dirige directamente contra el pluralismo o contra el monismo en su argumentación, sino que atiende a las consecuencias que estas teorías tendrían sobre nuestra relación epistemológica con el mundo: “si todo estuviera vinculado con todo nada podríamos conocer”, (Platón, 2010, págs 259e). razón por la cual negamos el monismo holista, y “la más radical manera de aniquilar todo discurso es aislar cada cosa del resto” (Platón, 2010, págs 259e) consecuencia por la cual nos negamos a aceptar la tesis fundamental del pluralismo radical. Por razón de estas desconexiones entre ideas no podremos considerar la filosofía como una ciencia, ya que en ella no se cumplirá la propiedad de cierre, debido a la heteronomía de los términos que se tratan, a diferencia de las ciencias positivas como la química o la geometría, sin que ello sea por tanto un perjuicio para el conjunto del conocimiento ya que las ciencias positivas no agotan el total de la realidad al ser esta compleja y diversa.

El materialismo estratifica la materia en la doctrina de los tres géneros de materialidad formulada $M_i = \{M_1, M_2, M_3\}$ donde M_i se refiere al mundo en el cual nos movemos. La filosofía no es, en la concepción del materialismo, un saber más al igual que el resto de ciencias definidas por un campo o dominio específico (como podrían serlo los campos de «Conocimiento», «espíritu», «alma», «cultura»...) sino que su campo de conocimiento es el universo mismo, entendido de forma global como *mundus adspectabilis*, razón por la cual el saber de la filosofía nunca será comparable al de las ciencias, pero su utilidad es crucial para el avance de las mismas debido a los movimientos de *progressus* y *regressus* a los que da lugar, haciendo que estas avancen, ya que se ocupa de las ideas que producen las nuevas investigaciones de las ciencias positivas. Esta estructura del

mundo $M_i = \{M_1, M_2, M_3\}$ tiene su origen en la doctrina del ser de los universales (Mundo, Alma y Dios) propuesta por Ch. Wolff, que vio su fin al confrontarse con la Crítica kantiana. Pero, aunque la Crítica kantiana arrasó con las categorías propuestas por Wolff, la estructura que se sigue de este es la misma que sigue el materialismo filosófico teniendo sus formas correspondientes en el primer, segundo y tercer género de materialidad (Sierra, 2020c). El primer género M_1 (Mundo) designa a las entidades físico-empíricas dotadas de cuerpo, el segundo género M_2 (Alma) da lugar al conjunto de las experiencias que tienen lugar en el interior de los individuos (la vida interior que hace referencia tanto a la psicología como a la historia), mientras que el tercer género de la materialidad hace referencia a lo que sustantivado (proceso que desde el materialismo da lugar a la metafísica) sería Dios, el Dios que actúa como gobernante en tanto que establece una serie de orden o leyes invisibles que rigen el mundo. Desde este esquema podríamos resumir que el mundo se compone de tres niveles de materialidad, en el primer nivel tendríamos al propio mundo físico en el que operamos, externo a los sujetos y compuesto en su totalidad por la materia y las relaciones que se dan entre esta. En segundo lugar, tendríamos el mundo interior de los sujetos, tanto el propio la concepción de “yo” como todos los contenidos de la experiencia ajena (negando así caer en el idealismo subjetivo o el solipsismo), y tanto a nivel individual (Psicología) como a nivel colectivo (Historia). Por último, tenemos el tercer grado M_3 en el que se dan las relaciones materiales no corpóreas entre objetos pero que no son internas ni externas a los sujetos, que aglutinan el total de la capacidad del conocimiento posible, donde se dan de manera objetiva los conjuntos de los números enteros, todas las formulaciones físicas, etc. Son ideas que no residen en un sujeto como lo hacen las ideas del M_2 , sino que pese a ser atemporales, tienen una incidencia directa en el M_1 . Para comprender esto mejor podríamos poner el ejemplo de una llama: pese a que todos los fenómenos relativos a la combustión se den en el M_i , podemos descomponer este según los grados de materialidad en tanto que M_1 serán todos aquellos procesos de combustión físicos que se den en los que se consuma materia. M_2 contendrá aquellas ideas subjetivas

relativas a la capacidad de un sujeto de hacer fuego, o sus recuerdos de haber visto una llama, y en M3 tendremos las leyes de la termodinámica y todo el conocimiento en forma de leyes físicas que operan en toda combustión, que, si bien son cognoscibles, seguirán aplicándose en cada combustión que se realice en M1 pese a que no exista ningún sujeto o conjunto de sujetos que tenga conocimiento de su formulación o existencia.

La línea de pensamiento que seguiremos para el análisis de la cultura está dentro de las coordenadas del materialismo antropológico (Sierra, 2020d) que se configura al distinguir los tres ejes que le dan forma, el eje radial, circular y angular. Estos ejes configuran el espacio (aquí por espacio no nos referimos al espacio que Descartes comprende por espacio absoluto, sino a un espacio análogo al de los espacios vectoriales) que da lugar a el mundo conceptualizado de manera absoluta al que se refiere el espacio antropológico, que se encuentra dentro de la teoría general del materialismo filosófico. Los espacios de pensamiento del materialismo filosófico se articulan dialécticamente en contra de otras teorías o corrientes de pensamiento, dando lugar a los diferentes ejes que articulan la teoría:

Desde el eje radial el materialismo filosófico se configura como materialismo cosmológico, que se opone a las concepciones del mundo en tanto que contingente respecto a un dios creador que se erige como gobernador providente del mundo y que engloba a su vez al materialismo gnoseológico al dar lugar a una explicación de las ciencias empíricas, donde se clasifican los conocimientos humanos bajo la dualidad materia/forma dando lugar a una estructura de validación de las ciencias que conocemos como teoría del cierre categorial

En su eje circular, da lugar al materialismo histórico, que se eleva como crítica frente a todo idealismo histórico que pretenda dar explicación del curso de la historia humana como el desarrollo o despliegue de una “conciencia autónoma” que dirija y planee el

curso global de la historia de la humanidad, oponiéndose aquí a la filosofía de la historia de Hegel y al idealismo objetivo.

En el eje angular se nos presenta como materialismo religioso, teoría que expondremos de forma más amplia después y que se opone al espiritualismo ya que este centra el núcleo de la religión en seres vivos incorpóreos, tales como dioses y espíritus. El materialismo religioso encontrará el núcleo de la religión en la naturaleza material, identificando el numen con los animales, negando que los dioses hayan sido creados elevando las cualidades humanas a sus máximos exponentes, sino que lo hizo con respecto a los animales que posteriormente sufrieron un proceso de antropomorfización.

2.Análisis del fenómeno religioso desde el materialismo filosófico

2.1. Planteamiento de la idea de Filosofía de la religión

Si nuestro propósito final es el de dar cuenta del origen y progreso de la idea de cultura, no podemos comenzar por otro sitio que no sean las primeras pruebas materiales a través de las que hemos llegado a conocer los primeros indicios culturales en la prehistoria, donde figuran las pinturas de Altamira, o los primeros enterramientos rituales. La gran mayoría de los primeros indicios de lo que llamamos cultura tiene un denominador común: se originan entorno al fenómeno religioso. Es por esto que es oportuno dar lugar a una explicación de estos fenómenos, constituyendo una filosofía de la religión que dé cuenta del origen y evolución del fenómeno religioso, empresa a la que Gustavo Bueno dedicará el libro “El animal divino ensayo de una filosofía materialista de la religión”.

El animal divino es un proyecto que trata de dar lugar a una verdadera filosofía de la religión sin ello pretender ser la filosofía verdadera de la religión (Bueno, 1996, pág. 13), entendiendo la diferencia entre ambas de la misma manera en la que se entiende la diferencia en las fórmulas algebraicas, a saber, verdaderas fórmulas (aquellas que cumplen una construcción sintáctica correcta sin ser esto perjuicio de que la fórmula resultante sea verdadera, ya que una verdadera fórmula puede ser una fórmula falsa. Por ejemplo, en la fórmula $1+1=5$ vemos que, pese a que la formulación sintáctica no incumple las reglas de la gramática algebraica, su resultado es erróneo, por lo que cabrá calificarla como una verdadera fórmula, pero a su vez, una fórmula falsa. Y siendo una falsa fórmula aquella que sí incumple las reglas sintácticas de construcción, como $7+:=0$)

y las fórmulas verdaderas, aquellas que sí cumplen tanto con una corrección sintáctica como que cumplen la función de representar una verdad aritmética.

Esto quiere decir que el proyecto que se propone es crear una verdadera filosofía de la religión, en tanto que el sistema sea sólido en su construcción, basado en una doctrina firme, siendo verdadera filosofía toda filosofía académica, que según Platón en *La República* (VII, 532a) se describe como la estructura de un proceso que, partiendo necesariamente de los fenómenos (y bajo el concepto de fenómenos hay que incluir no solamente a las imágenes y percepciones, sino también a las creencias, contenido de la *pistis*) va regresando hacia las esencias (*regressus*) para después volver de nuevo a los fenómenos (*progressus*) en un movimiento circular (Sierra, 2020a) Esto debe ser entendido a modo de sistema orgánico en tanto que una vuelta a los fenómenos equivale a una racionalización de los mismos sin que esto suponga su agotamiento, ya que los nuevos descubrimientos resultantes del (*progressus*) del sistema repercutirán en la aparición de nuevos fenómenos o en la ampliación de los ya existentes, que volverán a formar parte del proceso orgánico del sistema, provocando un nuevo (*regressus*) (Bueno, 1996, pág. 32) y siendo por lo demás un estructura paralela a la del método científico.

El propósito de esta verdadera filosofía de la religión no será el de buscar el núcleo de la religiosidad en las superestructuras culturales también llamadas fenómenos alucinatorios, ni tampoco dar una explicación religiosa por medio de Dios, ya que, en ese supuesto, no sería filosofía de la religión, sino más bien teología. Huiremos por tanto de explicar el fenómeno religioso a modo de las relaciones que intervienen entre los dioses y los hombres, ya que estaríamos entonces presuponiendo la existencia divina, y habría que empezar por demostrar tal existencia, explicar qué tipo de dios es el que hace contacto con los sujetos operatorios, y de qué modo se establecen dichas relaciones. Basándonos en el sistema del materialismo filosófico este libro trata de dar una explicación materialista del fenómeno religioso, centrando el núcleo de su análisis en “el lugar en el que habitan aquellos seres vivientes, no humanos, pero sí inteligentes,

que son capaces de “envolver” efectivamente a los hombres, bien sea enfrentándose a ellos, como terribles enemigos numinosos, bien sea ayudándolos a título de númenes bienhechores” (Bueno, 1996, pág. 11). Será por tanto la figura del numen el eje central de esta filosofía de la religión, siendo las experiencias procedentes de estos, experiencias religiosas verdaderas, y no fenómenos alucinatorios, en tanto que estas experiencias provendrán de un fenómeno material concreto (el numen).

La filosofía de la religión se ha constituido dentro de las disciplinas filosóficas solo en tiempos que podemos considerar relativamente frecuentes, impulsados por la consideración de nuevas ideas que han ido surgiendo como producto de determinados fenómenos históricos resultantes del propio desarrollo de la historia de la humanidad. En la tradición cristiana y musulmana, los fenómenos religiosos quedaban en gran parte integrados en lo que hoy consideramos como el ámbito de la filosofía moral, que a su vez está subordinado a la metafísica, pero desde la Modernidad, con motivo del auge del racionalismo la filosofía de la religión se ve desplazada al círculo de ideas que giran alrededor de la concepción de la idea de Hombre, de modo que muchas veces el fenómeno religioso sea explicado en función de (o incluso quede reducido) a la Sociología o a la Psicología. En Spinoza podemos encontrar, por primera vez, la pretensión que tenía la modernidad por atribuir a la filosofía de la religión la potestad de unificar bajo ella la totalidad de los fenómenos religiosos, en su tratado *teológico-político*, y posteriormente por parte Max Scheler encontramos cómo el protestantismo ayuda a desplazar los fenómenos religiosos hasta el campo de la subjetividad. “La filosofía de la religión oculta ya pues por sí misma una teoría particular sobre la relación entre religión y filosofía, a saber: la idea de que la filosofía no tiene que ocuparse directamente de Dios, sino –en caso de hacerlo de algún modo- de Dios únicamente a través de la religión” (Scheler, 1940). Aceptar esta tesis supondría aceptar un idealismo subjetivista, contrario al materialismo filosófico, ya que aceptar que la filosofía solo puede ocuparse de Dios por medio de la religión sería aceptar que cuestiones como el “ser por esencia” o el argumento ontológico pertenecen al campo de la filosofía de la

religión, y no al de la Onto-teología, por lo que debemos buscar otra definición. Para ello tenemos que separar teología natural de filosofía de la religión, definiendo la teología natural como una disciplina que se organiza en torno a una idea de Dios, ocupándose de las cuestiones onto-teológicas, mientras que la filosofía de la religión, por su parte, se encargará de crear un sistema de pensamiento en el cual organizar todos los fenómenos religiosos, que serán siempre fenómenos humanos, por lo cual su investigación será antropológica. La gran mayoría de estos, por no decir la totalidad de estos fenómenos, habrán de ser entonces fenómenos pertenecientes al de la Antropología o el de las ciencias humanas, aunque para ello hemos de obviar una tradición que parece reconocer sentimientos religiosos en los animales, e incluso conductas religiosas, según interpretaciones de los experimentos de las palomas supersticiosas de Skinner. Debido a esto se ha usado el término ciencias de la religión, pero este término resulta problemático, ya que la ciencia del hombre o antropología científica bajo la teoría del cierre categorial solo alcanzaría el status de ciencia si "hombre" fuese una categoría, es decir, cuando todos los contenidos antropológicos pudiesen ser encerrados en el recinto categorial "hombre", cosa que resulta imposible. Por esta razón hombre es una idea, y la Antropología no puede ser por tanto una ciencia, lo cual no quiere decir que los resultados de trabajos de investigación que se centren en este campo siguiendo métodos científicos, no sean y puedan ser interpretados con rigurosidad y sus resultados no sean de gran importancia, sino que no podemos incurrir en el error de considerar estos métodos y resultados como parte de una ciencia general del hombre, sino que es una ciencia particular que hay que delimitar, ya que si fuese ciencia general del hombre, sería "Zoología aplicada" (Bueno, 1996, pág. 55).

Ahora bien, tenemos que comprometernos con la tarea de definir cuál es la esencia y la verdad de la religión. Cuando aquí nos referimos a esencia, no nos estamos refiriendo a conceptos metafísicos, sino que la investigación en torno a la esencia solo alcanza un sentido pleno cuando "mantiene su significado crítico (en mutua dialéctica con los fenómenos que la desarrollan a la vez que la ocultan) y normativo (en dialéctica con los

hechos que la realizan).” (Bueno, 1996, pág. 107) Establecer un concepto de esencia de la religión, o de una determinada religión, supone, por tanto, crear una oposición crítica y dialéctica entre lo que es y lo que no es parte de esa religión y, a la vez, una normatividad, en tanto que no se pretende meramente hacer una descripción de los fenómenos empíricos que la forman, sino que se pretende esclarecer una estructura en la cual podamos sistematizar los procesos que dan como resultado los fenómenos religiosos, en una estructura coherente.

2.2. La teoría de la esencia de la religión

Una investigación acerca de la esencia de los fenómenos religiosos solo alcanzará su sentido pleno cuando esta mantenga su significado crítico, esto es en mutua dialéctica con los fenómenos que la desarrollan a la vez que la ocultan, y en su significado normativo, en dialéctica con los hechos que la realizan.

Como fenómenos religiosos se consideran habitualmente, (por etnólogos y psicólogos, por prehistoriadores y sociólogos) tanto los ritos de iniciación como los templos o los santuarios; tanto los mitos astrológicos, como las doctrinas sobre el origen del hombre; tanto las figuras de sacerdotes, chamanes o especialistas religiosos, como las de individuos endemoniados. El problema aquí radica en las distintas percepciones emic/etic que se pueden tener de los aspectos que atañen a una cultura, por lo que parece pertinente hacer una aclaración de lo que estos términos vienen a significar. Distinción Lingüística desarrollada por Kenneth Lee Pike: estudiando sin intérprete el idioma de los indios mixtekas advirtió la posibilidad de transcribir su habla en alfabeto fonético o por grabación, sin entender su significado, aunque con posibilidad de que la grabación o la transcripción fuera entendida por terceros conocedores de la lengua mixteka. Llamó etic (de fon-ética) a las transcripciones de ese idioma, la traducción de su significado fonético a frases en inglés (o en español, etc.) con significado implicaba

adoptar la misma perspectiva de los nativos o “agentes” del habla, perspectiva a la que llamó emic (de fon-émica). (Sierra, 2020e)

La perspectiva emic describe los hechos desde el punto de vista de sus agentes; la perspectiva etic describe los hechos desde el punto de vista del observador (etnólogo, historiador, periodista, juez, etc.). Un chamán describirá (emic) su experiencia de éxtasis como un contacto con los antepasados que hablan por su boca; un etnólogo describirá (etic) el éxtasis del chamán detallando la actitud de su cuerpo, las circunstancias de sus posturas e incluso recogiendo sus palabras, pero sin atribuirles desde luego a los difuntos.

Según Pausanias (Pausanias, 1994) los griegos no serían capaces de distinguir (emic) los sacrificios ofrecidos a los mortales de los sacrificios ofrecidos a los dioses. Sin embargo, otras veces ocurrirá lo opuesto, que en una visión etic, sucesos que nada tienen que ver con la religión, sino más bien con magia, costumbre o superstición, sean incluidos dentro de la categoría de rituales religiosos de esa tribu por el antropólogo.

Pese a esto, hemos de dar cuenta de que existe una línea de continuidad entre magia y religión, entre brujos y sacerdotes. Los navajos suelen recitar sus oraciones como si fuesen fórmulas mágicas cuando quieren que den resultado, y en el norte de España siguen existiendo curanderos, en los que la tradición y saberes populares se funden con el significado religioso y las oraciones cristianas, resultando muchas veces una mezcla homogénea en las que sus partes son indistinguibles.

La esencia de la religión que buscamos ha de tener la figura de una esencia genérica, es decir, la forma de una totalidad sistémica que, por sí misma, solo pueda expresarse mediante el desarrollo de sus partes (entre ellas, las especies) más heterogéneas y opuestas entre sí, incluyendo a aquellas fases en las cuales la esencia misma desaparece y se transforma en su negación. Por tanto, estamos buscando una idea ontológica de esencia que comporte los siguientes elementos:

Concepto de núcleo: un núcleo a partir del cual se organice la esencia como totalidad sistemática íntegra. El núcleo no puede confundirse con la diferencia específica de los conceptos clasificatorios, es más bien un “género generador” del cual fluye la esencia. Es un género generador respecto de la esencia, mientras que el mismo es resultado de un género generador previo al que llamaremos género radical. Aquí consideraremos como género radical a la religión natural como núcleo de la religión. El concepto de religión natural es una construcción filosófica, que no denota ninguna religión positiva e incluso se postula al margen, y aún en contra, de toda religión positiva. Es un concepto que ha sido ya aplicado a los hombres en cuanto son pensados fuera del curso de la civilización histórica (“buen salvaje”). El concepto filosófico de religión natural desempeña el papel de un horizonte necesario para que pueda aparecer como problema el concepto de la religión positiva, que es la religión. De este modo cuando hablamos de religión natural nos referimos al supuesto comportamientos religiosos que los homínidos (ya que no tiene sentido hablar de hombre antes de la cristalización de las religiones) desarrollaban en relación con su entorno natural.

Entorno del núcleo: Pero el núcleo no es la esencia, ya que este no es una sustancia aislada, sino que pertenece a un entorno que lo configura. Esto se desenvuelve en una relación dialéctica de modo que se mantienen a la vez la estabilidad de la esencia de la religión, junto con la variación interna del núcleo, de modo que el cuerpo crece por capas acumulativas.

Límites del núcleo: envuelto por su cuerpo, y por tanto, modificado internamente por sus interacciones con el medio, da lugar a fases evolutivas de la esencia genérica, pero que siempre han de estar ligadas, es decir, que desaparecerá la esencia de la religión en el momento de desaparición o transformación total hasta diluirse de su núcleo. (Bueno, El animal divino ensayo de una filosofía materialista de la religión, 1996, pág. 113)

Dicho esto, esta esquematización de la idea de núcleo religioso no puede llegar a abarcar todas las significaciones que el material fenomenológico religioso pueda llegar a

conformar, ya que la idea de religión compromete las ideas de los universales (Hombre, Mundo, y Dios) y por tanto al no poder subsumirse en categorías no podemos dar cuenta de esta resolución como si estuviese basado en la demostración científica de una ciencia cerrada.

2.3. Críticas a las distintas definiciones de la religión

Como ya hemos tratado anteriormente, la pregunta por el núcleo de la religión tratando de buscar una esencia unívoca es inviable debido a la pluralidad del material fenomenológico que encontramos, lo cual deriva en in gran desconfianza hacia las definiciones unívocas de la religión, ya que estas tratan de definir unívocamente materias que son intrínsecamente heterogéneas y que requieren de un tratamiento dialéctico. Podríamos clasificar las definiciones de la religión en dos grandes grupos, aquellas que se basan en una definición rígida con vaguedad de significado, o bien en aquellas que definen la religión con términos inductivos pero que se basan en pseudoconceptos.

Ejemplos de estas definiciones rígidas en formato y vagas en contenido pueden ser tales que “la religión es el conjunto de creencias que se organizan en torno al culto a los muertos” “la religión es la respuesta del hombre a los interrogantes (o a la angustia) que se plantea la existencia” “la esencia de toda religión (decía Unamuno, en Nicodemo el fariseo) consiste en lograr la solución a este gran problema: “¿cuál es el fin del universo entero?” o bien, “la religión es el cultivo de la esperanza que el hombre mantiene constantemente en medio de sus frustraciones, respecto de su liberación final, de su felicidad” Estos ejemplos de definiciones comparten una característica común, un criterio que marca un estilo de enfoque filosófico de los fenómenos religiosos: que la definición no contenga conceptos fenomenológicamente religiosos por modo exclusivo. Criterio que se justifica como una precaución ante la petición de principio. Pero siguen depositando la esencia religiosa en puntos que no son positivos.

Definiciones universales internas: “la religión es el culto a Dios, la veneración de su majestad” o “la religión es el fruto de la relación que Dios establece con los hombres” Estas definiciones operan con categorías específicamente religiosas, y ante todo, exigen compartir ciertas posiciones metafísicas, que resultan inadmisibles desde punto de vista del materialismo filosófico.

Definiciones psicológicas: “la religión brota del temor” que pueden verse inconsistentes desde dos puntos, el primero porque ese temor puede deberse a causas muy distintas, por lo que no parece prudente aglutinar todo temor como origen de un fenómeno religioso, y el segundo es que incluso si así fuese, o aceptásemos que hay un tipo de miedo que hace brotar la religión, podríamos dar cuenta de que es el miedo a los dioses el que desencadena el comportamiento religioso para ganarse su favor por medio de ofrendas y rituales, pero tal definición nos hace caer en un círculo lógico, ya que estamos definiendo la religión por los propios dioses.

También hemos de mencionar la idea de Marx: la religión es el opio del pueblo, que define la religión sociológicamente, pero que no da cuenta de la esencia de la religión.

Lo que tratamos de dar es una idea positiva de religión como esencia; desde el punto de vista del materialismo filosófico tendría que tratar del núcleo de la religión, del cuerpo de la religión y del curso de la religión, considerando que el núcleo ha de ser una realidad corpórea que no se identifique con el dios de la teología, pero que tenga un componente religioso. Elegimos para representar este núcleo el numen. (Bueno, 1996, pág. 148)

2.4. El concepto de Numen como núcleo de la esencia de la religión

El numen ha de poder cumplir con dos requisitos principales para poder desempeñar el papel de núcleo de la religión

El numen es un «centro de voluntad y de inteligencia» capaz de mantener unas relaciones con los hombres de índole que podríamos llamar «lingüística» (en sus revelaciones o manifestaciones) del mismo modo que el hombre puede mantenerlas con el (por ejemplo, en la oración). Las relaciones religiosas del hombre y el numen son, ante todo, relaciones eminentemente prácticas, «políticas», en el sentido más amplio. Cubren todo el espectro de las conductas interpersonales y no son solo relaciones de amor o de respeto. (Bueno, 1996, pág. 153)

«Numen» se relaciona con el verbo intransitivo Nuo, is, ere, que significa «hacer un signo con la cabeza el cual procede de las estatuas griegas de los templos, capaces de asentir por medio de mecanismos. Rudolf Otto fue el primero en dar a los númenes la posición de centro del fenómeno religioso, pero la interpretación que en el animal divino se hace de estos, es opuesta, ya que los númenes aquí son centros de voluntad, mientras que para Otto son neutros, pudiéndose hacer presentes también en fenómenos impersonales como una tormenta o un acontecimiento cósmico.

Pasamos ahora a definir los dos órdenes en que se pueden dar los númenes:

Primer orden: El primero, comprenderá a los númenes fenoménicos que intencionalmente se presentan como poseyendo una naturaleza diferente de la naturaleza humana o animal en la que los antepasados pueden serlo de género o estirpe distinta de los descendientes. Son los númenes equívocos. (Zeus)

Segundo Orden: númenes análogos, Los «númenes análogos» son númenes que se suponen hijos (o descendientes) análogos de animales o de hombres (por ejemplo, los manes, los dioses evemeristas) y que normalmente conviven con ellos en caracteres genéricos (por ejemplo, en la necesidad de consumir alimentos). Los númenes análogos pueden ser personas humanas con significado numinoso, como los Buda.

Adicionalmente, tenemos los númenes mixtos que se presentan como una conjunción de híbridos de hombre o animal y de un numen equívoco.

Cristo podría ser considerado como un numen híbrido según el concilio de Éfeso ya que se le trata como un híbrido entre un humano (María) y progeñe a su vez de Dios, pero según Nestorio sería un numen equívoco ya que es la encarnación de Dios y no comparte por tanto parentesco alguno con los humanos, siendo el proceso de encarnación de María un proceso necesario para su materialización pero que no aporta de sí a la esencia divina.

Los númenes del primer orden (equívocos) pueden a su vez ser clasificados en dos grupos:

Númenes divinos: son númenes metafísicos no atados por ningún vínculo a la materialidad, pero que siempre conservan una correlación con las formas animales o humanas, como puede ser el tercer ojo, la voluntad...

Númenes demoníacos: pueden ser o no materiales, pero siempre guardan correlación con una forma definida, y habitan en el reino de lo material, como puede ser el ejemplo de los ángeles cristianos interpretados por Santo Tomás de Aquino, que están dotados de forma, pero no de materia, y son espiritualidad pura.

2.5. Curso y Fases de la religión

Definimos la religión desde esta postura de pensamiento materialista como la religación del hombre con los númenes. Por tanto, la religión tendrá que tener una base real objetiva y positiva, ya que si los númenes no fuesen reales serían alucinaciones, y por tanto estaríamos en el terreno perteneciente a la psicología.

Para esto, Bueno descarta los númenes equívocos como puramente probables, ya que al igual que cuando hablamos de extraterrestres, al no estar demostrada su existencia,

ni se puede afirmar ni se puede descartar la misma, por lo que no entra en la valoración. Descartamos a su vez los númenes demoníacos y humanos, pues la religión no procede de seres humanos característicos que son más bien antiguos sabios o poetas elevados a los altares posteriormente, incorporándolos en corrientes religiosas preexistentes. El núcleo de la religión por tanto ha de ser muy anterior, y se relaciona con los animales del paleolítico, representados en las cuevas rupestres que tienen un sentido religioso, más que mágico o artístico, con los que los hombres establecen una relación de adoración y temor. La religión por tanto es el culto a estos númenes, que posteriormente se institucionaliza, y una vez institucionalizada la religión comienza a funcionar en el marco y conjunto de la cultura y la sociedad humana. El cuerpo por tanto de la religión no abarca solo a los númenes en tanto que esta es su esencia, sino que también abarca en sí a los sacerdotes (los expertos en númenes), los templos (lugares de culto de los númenes) y así sigue sucesivamente ampliándose. Este curso de la religión será establecido en criterios positivos como es la historia de los animales numinosos que en las religiones primarias son animales que los hombres ven y de los que dependen, y que en una relación dialéctica de lucha constante acaban dominando y controlar o incluso destruir. Abarca desde las últimas etapas del Musteriense hasta las últimas del paleolítico superior (Magdaleniense), comprendiendo 60.000 años. Esta es la etapa de la religión nuclear, a la que damos este nombre por el hecho de que el fenómeno religioso se focaliza en el numen, el núcleo, y todas las relaciones se dan con estos de forma directa. Los animales con los que los primeros hombres establecen estas relaciones de miedo y dependencia son los mamuts, los bisontes etc. Que acaban representando en lugares tales como las cuevas de Altamira, y establecen una relación de admiración y reverencia incluso con estas imágenes de los animales. Si bien, para llegar a este primer despliegue de la religión positiva, hemos de introducir antes una época protoreligiosa que se desarrolle a lo largo del Paleolítico inferior desde el descubrimiento del fuego, al que también podemos referirnos como etapa de la religión natural, al igual que tras la culminación de la etapa terciaria, momento en el que nos

encontraríamos actualmente, dará lugar a un quinto periodo que deberá ser entendido como una final progresivo en el que las últimas formas impersonales de dioses desligados de lo numérico acaben disolviéndose poco a poco en el ateísmo, que más tarde podría llegar a dar lugar a una refluencia de algunos de los caracteres germinales de la religión en sus primeras etapas, desarrollando así un nuevo curso de la religión en sentido amplio que podríamos llamar post-positivo, en “un periodo aún sin figura histórica, el de la religión natural futura” (Bueno, 1996, pág. 239) De este modo concebimos un marco de desarrollo de la religión en el cual distinguimos 5 fases aunque solo las tres etapas centrales hagan referencia a periodos propiamente de la religión positiva.

En la secundaria de la religión positiva, los milenios han pasado desde que se establecieron las primeras relaciones religiosas con los animales numéricos, y estos se han transformado en los dioses de las religiones secundarias, como los dioses egipcios o de la india, que se ubican ahora, no en la naturaleza, sino en instituciones religiosas. Esta etapa recibe el nombre de etapa mitológica, y su característica más relevante es que es el periodo en el que se produce la domesticación de los animales, acontecimiento estrechamente ligado al agotamiento de las presas de caza. Este asesinato masivo de númenes y hecho de domesticación, eleva la naturaleza humana a la categoría de señora de los animales, lo que hace que se entremezcle con los animales de modo que se da una fusión antropomórfica y zoomórfica de las figuras numinosas, como lo puede ser el caso de Ghanesa en la religiones de la India, lugar en el que el vínculo entre el humano y el elefante que domesticó, se convirtió en un icono base de su identidad como pueblo y de trabajo para el que eran usados. Ya que la domesticación de los animales está probada, hacia el 8.920, en las ruinas de Shanidar, en el Tigris. La duración de esta segunda etapa puede estimarse en unos 10.000 años. El estatus de los humanos como señores de los animales se presentará como germen de lo que posteriormente se desarrollará en las etapas terciarias de la religión como reino de la gracia, dando lugar a un distanciamiento total respecto de la naturaleza de los animales. Si bien en esta etapa

los humanos están por encima de los animales, aun no se distinguen en su esencia de ellos, ya que aun siendo los más elevados de entre ellos y ocupando un lugar de estatus especial, siguen siendo una parte más de la naturaleza. No es sino hasta la llegada de las religiones terciarias que se producirá un salto en la concepción del mundo y se terminará de implantar la creencia de la diferencia ontológica del ser humano respecto a la naturaleza animal, donde los seres humanos ya sí se verán totalmente diferenciados y elevados al encontrarse en presencia de lo divino, cuestión que acabará siendo clave para el surgimiento de la idea posterior de cultura.

En la etapa terciaria los númenes desaparecen, transformados en un dios que no es ni zoomorfo ni antropomorfo, sino que es un dios impersonal, el dios de los filósofos, que son los autores de la destrucción de los númenes con la llegada de la teología que nos sitúa cada vez más cerca del ateísmo. La época de cristalización de las religiones terciarias será entorno al tiempo eje en la época de Nabucodonosor, cerca del -600, época en la que coincidirían cronológicamente Jina, Buda, Pitágoras etc. y que alcanzará su mayor nivel de plenitud con la aparición del cristianismo y el islamismo, en lo que se conocen como las religiones metafísicas, que tienen un intervalo de 3000 años. Podemos adelantar que es precisamente en esta fase terciaria de la religión en la que su cuerpo va aumentando por medio de las diversas instituciones el momento en el que tendrá lugar una característica diferenciadora del resto, la separación del hombre respecto de la naturaleza. Si bien en las religiones primarias e incluso secundarias el numen aún estaba presente, en la fase terciaria no será así, por lo que el ser humano no se verá identificado con la naturaleza. Es este el momento en el que se da lugar a la idea de la gracia divina, en la que la religión, que articula en gran medida la política y lo que hoy llamamos cultura, se concibe como una vivencia completa que articula la vida, y no como un hecho aislado que se pueda identificar solo en ciertos ritos puntuales. Esta inundación de la vida ciudadana por parte del fenómeno religioso acabará provocando que la idea de la gracia divina se generalice como una sustantificación de lo divino y lo humano que eleva a las personas por encima del resto de los animales y la creación, y

que será el génesis de la idea de la cultura objetiva que llegará en el siglo XVIII junto con el cambio de sociedad para desbancar a la idea de gracia divina que en este estadio aglutina en sí aquellos objetos que pasarán a formar parte del campo intensional de la idea de cultura objetiva.

Cabe destacar en las religiones terciarias un elemento fundamental, que, si bien se va cultivando a lo largo de todas las etapas de la religión, es en esta parte donde ocupa un papel central en el cuerpo religioso, ya que al ser religiones totalmente desligadas del núcleo y por tanto en la que menos referencias materiales encontramos, la creencia y el desarrollo de la espiritualidad han de ser las características que todo buen creyente ha de desarrollar con mayor ahínco. Pero, ¿dónde podemos encontrar la raíz de esta característica que comparten todas las religiones? Una posible respuesta nos la da Bueno (Bueno, 1996, pág. 241). Ya desde la etapa de la protoreligión o religión natural podríamos pensar que los hombres cazadores no veían a la presa a la que se aventuraban a buscar, sino que la conocían por indicios, señales o signos a modo de huellas, olor, heces o sonidos que indicaban la proximidad de la misma. Estas señales revelarían así una presencia a través de esos indicios, pero sería un conocimiento lejano y transmitido en el que han de aprender a confiar de lo que no se ve pero que se da a conocer en múltiples señales. Esta forma de creencia o conocimiento es la fuente de la cual radica el sentimiento de la fe, y muy ligado con este encontramos el de la esperanza, que es la misma que los cazadores depositaban en el hecho de que una vez matada la presa, otro animal de su misma especie vendría a ocupar el territorio del anterior.

Vemos así como la religión es un desarrollo en el cual el hombre se ha ido alejando progresivamente de los animales hasta el punto de llegar a despojarlos en la etapa terciaria de la religión de todo residuo de numinosidad e incluso de inteligencia (como es el caso de Gómez Pereira y la doctrina del automatismo de las bestias) matándolos no solo de manera física (como es el caso de la megafauna o de las grandes aves de Madagascar) sino también intelectual o espiritual, para terminar por ensalzar nuestras propias figuras a través de la elevación de la cultura y la práctica religiosa, ocupando la

cultura un papel análogo al de la idea de la gracia divina, como Bueno expresa en su libro “El mito de la Cultura”. De este modo cobra todo el sentido Nietzsche cuando nos dice que nosotros hemos matado a Dios (los animales antiguos de la megafauna) y que por ello es el propio hombre el que ha de elevarse a categoría divina, por medio de la religión y posteriormente de la cultura, para así llegar finalmente a una etapa de ateísmo que podría desarrollar a su vez un nuevo ciclo religioso de nuevas religiones positivas con su propio núcleo aún por descubrir, y etapas subsiguientes.

Pese a que todas las religiones positivas pueden ser llamadas religiones antropológicamente verdaderas, solo la religión nuclear basada en los animales prehistóricos puede ser llamada verdadera religión, para pasar a ser, a partir de la etapa secundaria, religiones falsas, asentadas en el mito, ya que si bien su origen está en las religiones primarias, no es necesario que los “creyentes” de estas religiones secundarias conozcan el núcleo de la numinosidad (siendo el origen los animales de la megafauna). de este modo las religiones comienzan a asentarse en la falsedad e inician aquí el periodo mítico de la religión que conlleva a la superstición colectiva (Bueno, 1996, pág. 240) y que conllevará al auge posterior de las religiones terciarias monoteístas como crítica a las contradicciones dialécticas que surgen en su interior por la pluralidad de divinidades y contradicciones de los mitos, siendo esta crítica el verdadero origen y esencia de las religiones terciarias. En su última fase de desarrollo, estas religiones terciarias acabarán dando lugar a la iconoclastia y al ateísmo, siendo equivalentes en cuanto a que dan lugar a una preparación para la concepción del dios de los filósofos, cuyos indicios ya son presentes en la concepción del mundo de Aristóteles.

En este desarrollo vemos cómo la cultura se organiza a través de la religión por medio de fenómenos materiales que mediante los mitos dan lugar a construcciones sociológicas que hacen crecer el cuerpo de la religión en sus fases secundarias, dando lugar así a una jerarquización de la religión que conlleva un auge del ámbito somático de la sociedad. Será este momento en el que coinciden religión y cultura, el momento en el que nos dispongamos a analizar el “mito” que ocupa un valor esencial en ambas, y

que como veremos, es el hilo conductor que provoca que lo que hoy conocemos como “cultura” o todo lo que tiene que ver con el ámbito de lo “cultural” sea producto de una evolución de la religión en su fase terciaria, que hereda la intensidad y las características de aquello que anteriormente se clasificaba bajo el orden del reino de la gracia en las religiones occidentales.

3. Análisis materialista de la Idea de Cultura

3.1. La cultura como mito

En España, así como en el resto de la sociedad occidental, la Idea de Cultura ha llegado en la década de los 90 a ser uno de los conceptos centrales del panorama político y social, llegando a desbancar a ideas tan importantes como pueden ser la de Libertad, Riqueza, Igualdad, Democracia o Felicidad, bajo la premisa de que solo mediante la cultura se puede llegar a dar la “verdadera libertad” o la “verdadera igualdad”, así como dar lugar a una sociedad con una democracia participativa y no meramente formal (Bueno, 2016b, pág. 51).

La cultura deja de ser una mera idea para convertirse en un concepto que articula las operaciones de los sujetos y que rige en el pensar individual y colectivo, siendo uno de los pilares de más alto rango de la Constitución de 1978, en donde se encomienda a los poderes públicos promover y tutelar el acceso a la cultura a la cual todos los españoles tienen derecho. Este hecho se encuentra acompañado por el auge de cargos públicos que se estructuran en torno al concepto de cultura, dando lugar al ministerio de cultura, y la popularización de el uso de la palabra “cultural” como adjetivo de connotaciones muy positivas que elevan el valor de un evento o asociación. Pero, pese a que este derecho figura en la Constitución, no se explicita a qué cultura se refiere, dando lugar a un primer problema, a saber, si la cultura es una única y universal, o por el contrario hay varias y se refiere solo a la cultura española.

Pero desde el momento en que se reconoce la pluralidad de culturas particulares, tales como la romana, la azteca o la judeocristiana nos encontramos con otro concepto: “culturas de universal patrimonio”. Este concepto podría designar al conjunto de rasgos de culturas particulares que desbordan la cultura origen, insertándose en todas las demás culturas por medio de la cultura occidental, o bien la representación científica de

todas las culturas, lo cual daría pie a una universalización de la antropología (Bueno, 2016b, pág. 54). Ninguna de estas opciones parece realista, y es precisamente este rasgo de indefinición de la cultura el que la posiciona en el lugar de los mitos. Tylor nos aporta una definición muy famosa de la cultura en la que nos dice que “La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos o capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (Tylor, 1977), este “todo complejo” resulta difícil de acotar en cuanto a la intensión que agota su campo, por lo que usaremos el término “cultura circunscrita” para referirnos a un concepto de cultura más acotada, que es aquel por el que se organiza nuestra sociedad, el de la circunscripción ministerial de la cultura. Esta distinción se debe a que ese “todo complejo” abarca, como su nombre indica, todo a lo que puede dar lugar una sociedad como puede ser la tecnología, la ciencia, el deporte, los ejércitos... imposibilitando el análisis de la misma. Pero cuando nos referimos a la cultura circunscrita nos referimos a aquello que cae bajo el dominio del Ministerio de cultura, quedando los apartados a los que nos referíamos antes fuera de este círculo, ya que estos caerían bajo los dominios del Ministerio de Defensa, Deportes, Industria o Educación. Pero aun habiendo reducido en gran número los objetos que se categorizan bajo el concepto de cultura circunscrita, nos seguimos encontrando con el mismo problema, y es que sigue siendo enormemente difícil englobar todas las piezas que forman parte del ministerio de cultura bajo un concepto sólido de cultura, y es precisamente esta indefinición y confusión al respecto de la cultura lo incrementa el auge y prestigio de esta idea (Bueno, 2016b, pág. 57), razón por la cual procederemos a analizar la estructura mitológica de la Idea de cultura, así como su origen.

Ahora bien, cuando advertimos que la cultura es un mito, hemos de tener clara una taxonomía entre los mitos, dando lugar a dos tipos: los luminosos y los tenebrosos. Esta distinción está basada en su capacidad explicativa de la realidad, posibilitando o dificultando el conocimiento de la misma (Bueno, 2016a, pág. 20)

- Los mitos luminosos: estos mitos son aquellos que se erigen como una metáfora de la realidad, haciendo más fácil entender ciertas cuestiones. Estos mitos funcionan como mapas conceptuales, cuya mayor característica es que las ideas que los constituyen y todas las relaciones que se establecen entre ellas pueden definirse analítica y lógicamente. Un claro ejemplo de este tipo de mitos sería el mito de la caverna de Platón.
- Los mitos tenebrosos: estos mitos se caracterizan por hacer la realidad más difícil de entender, sus términos no están definidos y usan ideas de manera engañosa, por lo que un concepto puede tener diferentes significados en el mismo relato, dando lugar a errores. Un ejemplo de estos errores sería el usar el término “banco” para significar a la vez banco de peces, banco como objeto para sentarse, o banco como entidad de crédito. Es por esto que sus términos no se definen bajo relaciones lógicas y analíticas, siendo el mito de la cultura un mito de esta clase bajo la perspectiva de Gustavo Bueno.

3.2. Distinción entre cultura subjetiva y cultura objetiva

El término cultura en su acepción subjetiva tiene sus orígenes en tiempos muy antiguos, pero siempre como condición adjetiva de un término sustantivo, como la *cultura animi* de Cicerón, o la *agri-cultura* en Marco Porcio Catón, de modo que solo a partir del siglo XVIII aparecen los usos sustantivados del término cultura en un sentido similar al que utilizamos hoy en día.

La cultura subjetiva o subjetual (para evitar las controversias del término subjetivo) podría definirse como aquellos comportamientos que se aprenden distintos a la determinación o a la impronta genética, es decir, es la cultura que se apoya en un sujeto individual, y solo existe en tanto que lo hace este sujeto que la posee (Bueno, 2016b, pág. 76). Según esta definición propia hoy en día de los etólogos, los animales gregarios poseen cultura, tales como delfines, orcas o monos, siendo además algo propio de los grupos sociales y no de las especies. Esto es así, ya que se han registrado diferentes

“culturas” en los rasgos conductuales de grupos de orcas aislados que les otorgan unas ventajas evolutivas de adaptación al medio, muy similares a la humana. (Foote, 2016)

Pero esta cultura subjetual no es un concepto objetivo formado por sí mismo, sino que “es el resultado de la transformación (por metáfora) de un concepto objetivo muy específico, aunque ligado directamente a conceptos subjetuales, (...), el concepto de agricultura” (Bueno, 2016b, pág. 77). Esta metáfora se da por la correlación que tendría el cultivo de una mente (o el alma según nos basemos o no en corrientes más espiritualistas), que tras el esfuerzo y el trabajo dará sus frutos, al modo en que lo hace la tierra virgen tras ser cultivada. De este modo, podemos tener personas cultas o cultivadas, o incluso naciones cultas. Este concepto de cultura objetiva no solo descansa en los sujetos operativos, sino que los envuelve y los precede, como el lenguaje o la religión, que existen en la sociedad como conjunto antes de que un sujeto nazca en ella, siendo una noción muy ligada a la concepción de desarrollo histórico objetivo. Este tipo de idea de cultura tiene su origen en las obras de Herder, se entreteteje con la política en las obras de Fichte, y se desarrolla metafísicamente en el sistema hegeliano.

3.3 Génesis de la idea metafísica de cultura

La idea moderna de cultura (cultura objetiva) se contrapone a la idea de naturaleza, derivando la oposición espíritu-naturaleza de siglos pasados a la oposición cultura-naturaleza, siendo que la cultura es la verdadera patria del hombre, mientras que la naturaleza es aquello que precede a los hombres como un estado en el que estos no se diferencian del resto de primates. Esta idea de cultura es objetiva y a la vez un envolvente normativo para los sujetos que forman parte de ella, en la que los hombres se tienen que basar para seguir conservando su estatus social. A su vez, dicta a quienes se tienen que enfrentar para salvarse, elevando al hombre por encima de los animales y situando el Reino del Hombre o Reino del Espíritu como el único lugar donde pueden

llegar a florecer las capacidades divinas del ser humano (religión, conocimiento superior, libertad...) (Bueno, 2016, pág. 94).

La génesis de esta idea la encontramos en la filosofía alemana, pese a que el término haya sido tomado del latín *Kultur* y no del término alemán *Ausbildung*, para distanciarse de la tradición subjetualista. La constitución final de la idea de Cultura objetiva es resultado combinado de tres operaciones conjuntas (Bueno, 2016, pág. 97):

- Operaciones tendentes a objetivar las obras conformadas a través de operaciones humanas: Esto será relativo a técnicas o producciones muy específicas, dando lugar a un proceso de disociación de las acciones humanas tanto de sus obras predecesoras como de sus autores. De este modo, vemos como los historiadores dejarán de referirse a las técnicas como sucesos de opiniones de los físicos para empezar a referirse al *Desarrollo de la Física* de Fontenelle. Desde el materialismo filosófico se define la metafísica precisamente como la construcción sistemática doctrinal de una idea, que partiendo de un fundamento empírico lo transforma en una unidad abstracta (Sierra, 2020b). De este modo se da el primer proceso para la construcción de la idea de cultura objetiva en la tradición filosófica alemana, en la que, partiendo de las obras concretas de sujetos operatorios, asistimos a la disociación entre obra y agente. Esta disociación provocará que nos aproximemos a las obras no como productos del sujeto operatorio, sino como resultado de la evolución propia de las obras objetivas que evolucionan por líneas de desarrollo específicas que tenderán a ser vistas como un desarrollo histórico. En este punto no tenemos aún la idea objetiva de cultura, pero tenemos diversas ideas objetivas de los diferentes desarrollos de la cultura extrasomática (como el Arte, la Arquitectura, o la Física), entendidos aún como independientes, pero objetivos, que darán lugar a la historia de la Física o la historia de la Medicina en lugar de concebir los descubrimientos médicos o teorías físicas como descubrimientos subjetivos ligados a la causalidad del agente.

- Totalización de la integridad de las diversas objetivaciones en una idea sustantificada de conjunto: la sustantificación progresiva de diferentes líneas de técnicas de producción humana en ideas objetivas de desarrollo histórico no nos basta como explicación del surgimiento de la idea objetiva de cultura. una mera acumulación o totalización de las producciones en ideas objetivas no explica por sí solo el surgimiento de esta idea, pero es necesario que este proceso se produzca y se alcance el límite de la sustantificación de las distintas producciones de tal modo que podamos hablar de una historia de todas ellas. No nos valen por sí solas las sustantivaciones bajo las que subsuman algunas de estas líneas, como podrían ser las costumbres, pese a que la Idea de Cultura englobe a las costumbres. Esto se debe a que se requiere algo más que una mera propagación de los procesos de sustantificación de las líneas específicas para dar lugar a la Idea de Cultura objetiva. Es necesario por tanto que comiencen a actuar operaciones de otro orden, orientadas a construir una oposición dualista.
- Estas son las operaciones orientadas a construir una oposición dualista entre el conjunto del hacer de los hombres o de los pueblos y otra entidad independiente y anterior al hacer del hombre, a saber, la de la Naturaleza. Solo cuando tenemos esta oposición dialéctica entre el hacer de los hombres y la Naturaleza podemos concebir la idea objetiva de Cultura como algo que es producto de los hombres, pero que a su vez constituye y “hace” al hombre.

Esta oposición se hará explícita en los siglos posteriores al XVIII, ya que en los siglos previos la tradición cristiana había gestado una idea que actuaba como un tercer conjunto, agrupando dentro de sí los contenidos que le estamos atribuyendo a la Cultura. Esta idea, es la idea del Reino de la Gracia, y mientras esta idea permanezca vigente en el paradigma de concepción del mundo de la época, la oposición cultura-naturaleza no podrá ser completa, y por tanto, no se podrá dar lugar a la idea de cultura objetiva.

El embrión de esta idea metafísica de cultura lo encontramos en las obras de Herder, en concreto en su obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de 1784. Esto se debe a la dominante perspectiva histórica que adopta, ya que es en la historia como se desenvuelve la cultura según su propia sustancia, y la historia es esencialmente supraindividual, suprasubjetiva (Bueno, 2016b, pág. 102). El uso que Herder hace de la palabra cultura deja de ser el de sus predecesores en tanto que subordinado a genitivos y adjetivos para pasar a usarla como un sustantivo que se refiere a un todo que comprende a diversas “entidades espirituales”. El salto de Herder radica en pensar la cultura no como el proceso de individualidades subjetivas o espirituales que desde sí y para sí se cultivan y mejoran para alcanzar su libertad personal, sino a la propia capacidad del hombre para cultivarse a sí mismo. Es esta cadena de individuos que se cultivan a sí mismos, cultivando a su vez el conjunto de la sociedad de manera supraindividual lo que Herder identifica como tradición, y no una tradición única, sino múltiple, asociando una tradición a cada pueblo. Para Herder, ningún hombre se ha hecho a sí mismo, sino que se forman gracias a la “generación espiritual” que llamamos educación (Bueno, 2016b, pág. 104)

Un proceso muy similar en cuanto a la transición de la cultura desde su momento subjetivo hasta el objetivo, dotado de la capacidad de reabsorber al anterior de Herder, podemos encontrarlo también en Hegel. En Hegel se nos da el momento subjetivo de cultura en función del “Espíritu objetivo”. Mediante la cultura la sustancia se hace sujeto en tanto que espíritu libre y el espíritu objetivo llega a determinarse como espíritu absoluto. Para Hegel solo quienes toman de Rousseau la idea de un estado primitivo de conciencia inocente (el estado de naturaleza) son capaces de aproximarse a la cultura como si fuera algo exterior implantado, siendo que, para Hegel, tal estado resulta fantástico. Para Hegel el estado de naturaleza al que estos pensadores se refieren es un estado de privación y salvajismo, y la cultura subjetiva solo es posible en el contexto del espíritu objetivo, dándonos una idea que se concreta en unas características enormemente similares a las que los antropólogos científicos positivistas se referirán

posteriormente (aunque obviando la anticipación hegeliana, pues querían borrar los rastros de las “ciencias del espíritu” de las ciencias que serán llamadas “humanidades”). Hegel entiende además que las relaciones entre las distintas culturas objetivas se pueden dar únicamente a través de una relación dialéctica de guerras, en la que la antorcha de la humanidad es portada a la vez únicamente por un pueblo. Estas guerras deciden, a modo de juicio de la historia, qué pueblo es el portador de la herencia de la cultura universal (Bueno, 2016b, pág. 111).

El sistema de coordenadas que el materialismo filosófico nos ofrece para entender las distintas acepciones de cultura es un sistema *etic* para clasificar y comprender las ideas de cultura *emic* por lo que puede haber partes de las ideas *emic* de cultura que escapen al eje de coordenadas del espacio antropológico. En la edad teológica, los contenidos de lo que pasará a ser el “Reino de la cultura” se resuelven en dios, aunándose filosofía y teología, en tanto que las justificaciones sociales, políticas y culturales se daban por medio de la gracia divina. Es gracias a dios y a la inspiración divina que los reyes gobernaban, los libros habían sido inspirados, e incluso las lenguas positivas eran resultados del castigo divino que Yavhé impuso tras el proyecto de la torre de Babel. Pero todos estos contenidos del “reino de la gracia” (reyes, lenguas, leyes...) son los que en un futuro caerán bajo lo que será el Reino de la Cultura que asumirá los contenidos del “Reino del espíritu” o de la gracia.

La relación de la cultura con la naturaleza nos sitúa frente a dos alternativas:

- Que la Cultura sea una creación que, aun teniendo su origen en la Naturaleza, tenga una causa propia y distinta de la natural que la haga incomparable a los procesos naturales, estando estos ordenados al nacimiento del Espíritu. Esta concepción dará lugar al espiritualismo de la cultura.
- Que la Cultura sea un proceso inmerso en su totalidad en el desarrollo de los procesos naturales del mundo. Esta concepción dará lugar al materialismo de la cultura.

Esta dualidad se corresponde con la dualidad idealismo-materialismo que propone Fichte, pero esto no significa ni que el materialismo de la cultura deba confundirse con el naturalismo, ni que el espiritualismo haya de significar animismo, pues se refiere principio creador independiente de la Naturaleza.

3.3.1. La evolución de la idea metafísica de cultura por medio del espiritualismo

Estas concepciones espiritualistas reúnen las condiciones más próximas para explicar la maduración del mito de la cultura en la actualidad. El espiritualismo de la cultura se puede desarrollar por tres ramas diferentes, siendo la primera y más evidente la rama del humanismo.

- Esta rama identifica al hombre con la cultura, dando lugar a la visión antropológica del hombre como “animal cultural”, en tanto que la capacidad espiritual del hombre le concede una capacidad de génesis generadora independiente a la de la naturaleza. Un problema suele ser que este espiritualismo sea confundido con el idealismo, ya que, por ejemplo, el idealismo absoluto de Fichte es a la vez espiritualismo y humanismo. La cultura es para ellos el mismo contenido del hombre, que se expresa a sí mismo, en palabras de Cassirer “la cultura humana, en todo su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal”. (Cassirer, 1945, pág. 412).
- Por otro lado, tenemos la contraparte, el espiritualismo antihumanista. La cultura será ahora algo que supera y trasciende al hombre, siendo la más pura expresión del espíritu, que puede ser apreciada en obras del romanticismo alemán como las de Novalis o Wagner, cuya concepción es que

solo el arte posee la capacidad liberadora de trascender la finitud y miserabilidad de la vida humana.

- Entre medias de estas dos visiones nos queda la tercera posibilidad del desarrollo de la idea metafísica de cultura por medio del espiritualismo, una perspectiva praeterhumanística. La cultura será aquí otra vez creación del espíritu, pero este espíritu no se identificará plenamente con el hombre ni el hombre con él, sino que tendrán momentos de identificación parciales y recíprocos. Las líneas que separan los momentos de conexión y desconexión del hombre respecto al espíritu son muy variadas, situando este momento en el origen de la escritura, otras separando civilizaciones naturales o salvajes de aquellas que son civilizadas, llegando incluso a situarla entre razas o clases sociales. La antropología de Hegel se sitúa en este plano de concepción de la cultura dándole al hombre el lugar del Espíritu subjetivo en el momento de despertar en la Naturaleza. Solo cuando el Espíritu comienza a desplegar su verdadera energía se convierte este en el Espíritu objetivo, pero este Espíritu objetivo no está dotado de alma, por lo que no es humano, sino praeterhumano. La cultura, por tanto, será para Hegel la consecución de la libertad del Espíritu en sí mismo, en el momento en que el Espíritu subjetivo llegue por medio del Espíritu objetivo y absoluto a la vida superior a través del arte, la religión y el saber (Bueno, 2016b, pág. 121).

3.3.2 La evolución de la idea metafísica de cultura por medio del materialismo

Entendemos como corrientes materialistas aquellas que niegan el espiritualismo, y que, por tanto, buscan la aplicación sistemática de una metodología que permita rastrear las fuentes materiales de la cultura humana (Bueno, 2016b, pág. 122). La evolución de la idea metafísica de Cultura por medio del materialismo se dará por tres canales análogos al espiritualismo, como son la humanista, la antihumanista y la praeterhumanista.

- La vía humanista, al igual que en el caso de la evolución espiritual será la más popular. Podemos asentar su antecedente más lejano, aunque referido a la cultura subjetiva, en el mito del *Protágoras* platónico (Bueno, 1980, págs. 15-84). Pero el materialismo de la cultura nos interesa en cuanto “filosofía implícita” de la disciplina que se ocupa explícitamente del hombre, la Antropología cultural (Bueno, 2016b, pág. 122), cuyos mayores exponentes son Tylor, Malinowski o Morgan, entre otros. El punto característico de la visión antropológica de la cultura es la visión del hombre como “animal cultural”, y la aproximación hacia su estudio científico y objetivo a partir de las culturas humanas como si fueran “vegetaciones” conformadas por los hombres a partir de una vida natural que, impulsada por sus “necesidades”, y gracias a la inventiva propia, han ido consolidándose como “totalidades complejas” (según la fórmula de Tylor) dotadas de una poderosa estructuración interna y diferenciadas mutuamente” (Bueno, 2016b, pág. 123). Este modo de antropología tiende hacia la visión armónica de las sociedades preestatales, que tratará en vano de extender su análisis y estudio a las sociedades imperialistas, quedando paulatinamente reducido debido a la globalización y a la evolución de las sociedades hacia el desarrollo de la industria.
- Las corrientes antihumanistas, pese a ser más impopulares que las humanistas, han poseído gran influencia a lo largo de la historia y el modo de concebir las diferentes teorías de la cultura. Esta incompatibilidad del hombre respecto a la cultura se puede articular de dos modos diferentes, dando lugar a una defensa del hombre ante la cultura (luchando este para liberarse de una cultura opresora), o a una defensa de la cultura frente a el hombre (siendo la cultura algo que ha de protegerse de la degradación de la miseria humana), lo cual hace que el antihumanismo pueda en ocasiones

llegar a equivaler al humanismo contracultural. El movimiento que se puede situar como antecedente de esta visión del mundo es el cinismo, cuyo máximo exponente es Diógenes de Sinope, que renegó de toda cultura extrasomática, tratando de vivir con las mínimas posesiones posibles, haciendo extensible este *modus vivendi* a su vez a la cultura intrasomática. Podemos incluso trazar una línea que enlaza la visión cultural de Diógenes hasta la actualidad, siguiendo por Epicuro, quien como contracultura propone el repliegue, la huida de las polis, cuyo analogismo encontramos posteriormente en el ascetismo cristiano de los Padres del Yermo, quienes promulgaban la soledad y la reflexión del saber vivir solo con Dios. Siglos más tarde, encontramos la evolución de esta visión en la idealización de la vida pastoril en la literatura, y posteriormente en el Siglo XVIII la visión igualmente idealizada de “el buen salvaje”. Incluso hasta la contemporaneidad podríamos traer el progreso de las ideas contraculturales de Diógenes poniendo como ejemplo el cuadro con mecanismo autodestructivo oculto del artista anónimo Banksy, que entró en acción en el momento en que finalizó la subasta de su obra.

Por otro lado, la vía contrahumanista por la que también puede desarrollarse el antihumanismo de la cultura pone en alza la cultura frente a la que está el hombre, apareciendo esta como inhumana, pero a la vez como un valor superior al que habrá que sacrificar incluso al propio hombre (Bueno, 2016b, pág. 127). Ejemplos antiguos de esta visión los tenemos en los circos de gladiadores romanos, llegando hasta nuestros días por medio de un concepto que, desde su inicio, en el siglo XVIII tras la Revolución Francesa, sigue vigente en nuestros días: la Patria. En esta concepción lo humano solo tiene interés en la medida en que la felicidad de los hombres se subordine a la cultura, alcanzando el antihumanismo cultural cotas elitistas de signo aristocrático como es el caso de Oscar Wilde, que llega a justificar al

socialismo solo en la medida en que esta mejora las condiciones para el florecimiento del arte y la cultura.

- La perspectiva praeterhumanista de la cultura se caracteriza por ser la más compleja y dialéctica de las diferentes perspectivas de desarrollo de la idea metafísica de cultura. La perspectiva praeterhumanista materialista se desarrolla de manera paralela a la espiritualista, siendo Marx el prototipo de esta concepción en vez de Hegel. Esta concepción praeterhumanista se le atribuye a Marx por el hecho de que, pese a que no define la cultura ni da lugar a una doctrina de la misma, ni disocia ni identifica enteramente la cultura del hombre. Esta cuestión fue motivo de amplios debates en la Unión Soviética, pero lo que resulta difícilmente negable es que la voluntad materialista de Marx hereda del pensamiento hegeliano la idea de creación, transformándola en la idea de producción. Pero esta idea de producción trasciende los límites de las categorías sociopolíticas en Marx, heredando de Hegel la idea de la autogeneración del hombre como proceso por medio de la labor productiva. Pese a que la filosofía de Marx reinterpreta los términos en un sistema materialista, no es capaz de eliminar la idea hegeliana de que el hombre solo se hace así a través de un proceso, que mientras que para Hegel es la creación de la idea, para Marx es la producción cuyos ritmos marcan en ambas filosofías las etapas de una filosofía de la historia del género humano.

Tras dar cuenta del papel que juega la concepción materialista en el modo de concebir la cultura podemos llegar a una conclusión: que el “todo complejo” que Tylor entendía como cultura se traduce como producción, tanto para el materialismo humanista como para el praeterhumanista. Podemos entender la producción como un proceso cultural en sentido amplio, ya que este proceso integra en sí la cultura intrasomática (el trabajo y la técnica humana) y la cultura extrasomática (medios de producción), así como los

frutos de estas relaciones de trabajo que articulan la sociedad (la cultura intersomática). Es precisamente este modo de integrar y articular la sociedad en torno al concepto de producción lo que dará lugar a la idea de sociedad compleja, una sociedad que se ve determinada por las relaciones de producción que la articulan (la cultura intersomática, o infraestructura en términos marxistas), y que dan lugar a la superestructura en la que se manifiesta la sociedad. Pero este modo de concebir la cultura trae consigo una problemática extensa: cómo las diferentes culturas particulares pueden llegar a integrarse en una única cultura universal a través de la revolución cultural.

Para el espiritualismo dialéctico hegeliano las diversas culturas de los pueblos no eran sino diferentes determinaciones del Espíritu que se encontraban abocadas a ser absorbidas por la cultura victoriosa del choque dialéctico de cada época, quien se elevaría como encarnación del Espíritu universal. Desde el materialismo histórico estas expresiones del Espíritu se verán como determinaciones del género humano en diferentes sociedades particulares, lo que acarreará el problema de la unidad de la cultura, que dio lugar a interpretaciones contradictorias. La cuestión principal que yacía en el fondo era la siguiente: ¿De qué manera podía una revolución cultural dar lugar a una cultura universal a partir de distintas culturas particulares?

Ante esta cuestión se plantearon dos alternativas: la alternativa universalista y la alternativa nacionalista.

- La respuesta universalista dio lugar al movimiento internacionalista, que consideraba las culturas de los pueblos individuales como configuraciones históricas transitorias formadas a partir de sus condiciones materiales individuales. El fin de estas configuraciones transitorias de los pueblos era el de ser reabsorbidas finalmente en una cultura universal.
- Por otro lado, encontramos la alternativa nacionalista que consideraba al proletariado como una realidad distribuida entre los distintos pueblos, que

al alcanzar el modo de producción capitalista se ve identificado con la cultura de dicho pueblo.

Un punto que resultaba obvio, era que para cualquiera de estas dos opciones alfabetizar al pueblo debía ser una prioridad, pero el problema lo encontramos cuando no podemos considerar la escritura como una invención de la humanidad, sino que es la invención de un pueblo concreto en unas circunstancias concretas (Bueno, 2016b, pág. 134). El pueblo revolucionario debía aprender a leer y escribir en ruso, pero eso significaba que, según la corriente nacionalista, los pueblos debían inventar sus propios alfabetos como lo intentaron los kazacos o uzbekos, para de este modo poder participar de la invención de la escritura. A su vez, la extensión del ruso como lengua hegemónica suponía el problema de caer de nuevo en el paradigma hegeliano en el que la nación rusa fuese la cultura universal bajo la que se agrupaban el resto de pueblos, lo que dejó como única alternativa el poliglotismo, resultando en una opción completamente utópica. Otra propuesta fue la de Marr, quien apoyándose en la distinción marxista de clases (opresores y oprimidos) dio lugar a una teoría según la cual la cultura producida en las naciones que se hallaban bajo un sistema de dominación era una cultura de explotadores, ya que son los vencedores los que escriben la historia, y son las élites dominantes las que dirigen la creación y la orientación de la cultura, dando lugar a la hegemonía. Esta producción cultural realizada bajo el marco intrínseco de la dominación estructural incluye todo, incluso el idioma, razón por la cual la revolución cultural definitiva requerirá de una nueva cultura que no sea fruto de la opresión. Como consecuencia, la verdadera revolución cultural tendrá que traer consigo la producción completa de una nueva cultura, incluyendo la creación de una nueva lengua, lo que a todas luces resulta utópico y fantasioso.

Es por esto que la teoría de la cultura que lleva implícita el materialismo histórico resulta filosóficamente inconsistente, es simplemente una especulación histórica (Bueno, 2016b, pág. 135).

3.4. La génesis del “Reino de la Cultura” en el “Reino de la Gracia”

La idea de cultura objetiva, como hemos venido exponiendo hasta ahora, es una idea moderna que tiene lugar a partir del siglo XVIII, que se contrapone dialécticamente a la idea subjetiva de cultura. Pero en esta contraposición se da lugar un hecho curioso, y es que en el momento en que tiene lugar la idea de cultura objetiva, se reinterpreta la idea de cultura subjetiva desde los términos de la propia cultura objetiva. Ahora bien, cabe formularse la siguiente pregunta: ¿Por qué no se había dado lugar anteriormente a una idea de cultura objetiva?

Para responder a esta pregunta y el peligro de reinterpretar la cultura subjetiva desde la perspectiva de la cultura objetiva es preciso tener en cuenta una figura fundamental, la figura del “hombre cultivado” y su función. La idea de cultura subjetiva en esta reinterpretación no es meramente equivalente al aprendizaje en términos etológicos o antropológicos, sino que hemos de tener en consideración un agente más que interviene en la escena para que a una persona se le otorgue el título de “hombre cultivado”: una sociedad que lo reconozca como tal. Es la elite de una sociedad la que decide que rasgos y valores se buscan en una persona para ser considerada culta, y en el momento que los contenidos que elevan a una persona a la categoría de culta se hagan extensibles a la mayoría de la población y no solo a una élite, esta tendrá que cambiar los contenidos necesarios para ser “culto” para poder seguir diferenciándose de la mayoría (Bueno, 2016b, pág. 192). Pero en las civilizaciones antiguas como es el caso de la Grecia clásica no podía surgir la idea de cultura objetiva, ya que el marco de ideas que reinaba en la sociedad era el del naturalismo, de modo que las ideas antiguas de técnica, poesía, o

arte bloqueaban la creación de una idea objetiva de cultura. Esto es así porque la perspectiva naturalista daba lugar a dos concepciones de la cultura subjetiva:

- O bien derivan del desarrollo natural al modo que las arañas habían aprendido a tejer o los pájaros a confeccionar nidos, o incluso se llega a atribuir el origen de estas técnicas a la imitación de los animales por parte de los humanos (como es el caso de Demócrito)
- O se usaban dichas técnicas para restaurar unas dotes de las cuales los seres humanos habían sido privados por una fuerza superior.

Estas visiones instrumentalistas de la tecnología presuponen una idea ya constituida de la naturaleza humana a escala individual, que es anterior a la cultura, impidiendo la aparición de una idea objetiva de la cultura. Lo más próximo a una idea de cultura objetiva que se podía llegar a desarrollar era la idea de cultura civilizadora griega en contraposición a los bárbaros (todo pueblo que no fuera griego), en tanto que consideraban que las culturas de los otros pueblos aún no estaban constituidas como el “todo complejo”.

Desde el materialismo filosófico no se considera que ninguna idea sea creación *ex nihilo*, sino que toda idea procede, o bien de un fenómeno empírico nuevo y aun no descrito, o bien de un progreso de ideas que transforman la sustancia a la que se refieren mientras que mantienen prácticamente análogas las funciones que realizaban en el anterior paradigma social. La idea moderna de cultura ha de tener su génesis y explicación histórica en dos puntos: una sociedad preexistente a aquella en la que se da el origen de la cultura objetiva, y una idea análoga que existiese en dicha sociedad y que se transforme en la idea de cultura objetiva (Bueno, 2016b, pág. 197).

Esta idea de cultura por tanto será una transformación de una idea previa, pero que a su vez presenta una transformación necesaria para que la nueva sociedad a crear cristalice. La idea de cultura es necesaria para la consolidación de ideas como Nación desde la sociedad de estados feudales anteriores. Es en estos estados feudales donde la

idea homóloga al Reino de la Cultura, el de la Gracia, se va consolidando a medida que la iglesia católica va asumiendo el papel cúpula ideológica bajo la que cobijar a todos los pueblos que sucesivamente se han ido anexionando al imperio romano (Bueno, 2016b, pág. 198). Esta idea de la Gracia salva a los hombres que se acogen a ella, distanciándolos del mundo natural, y no solo la salva del pecado original de Adán, sino que los eleva por encima de todos los animales. La Gracia tiene dos funciones, la elevante (del hombre por encima de todo lo natural), y la santificante (que pone al hombre en presencia misma de Dios). Esto es extensible a la sociedad y los estados, tanto es así, que San Agustín llega a decir que fuera de la gracia, Roma es solo la ciudad de Babilonia, y esta no tiene valor si no sigue los mandatos de la fe, y solo mediante esta es que puede llegar a ser “La ciudad de Dios” (Bueno, 1989, págs. 285-345). Incluso podemos poner en correlación directa con la teología dos de los más grandes atributos que hoy se le infieren a la cultura, como lo son la política y el lenguaje. No es sino en el paraíso cuando Adán se hallaba en estado de Gracia en el que él había puesto nombre a las cosas, y es de ese conocimiento nominal de Adán (vía que desarrollará más ampliamente el nominalismo) del cual descienden todos los idiomas (aunque corrompidos tras el castigo impuesto por Dios en Babel) de las sociedades humanas. Incluso la política ha estado impregnada del sello de la Gracia que, si bien en tiempos pasados se veía al rey lo era por la gracia divina, se ha mantenido hasta tiempos más bien contemporáneos (pues hasta 1975 en España las monedas llevaban impresa la frase “Francisco Franco Caudillo de España por la Gracia de Dios”).

Recapitulando, la idea de cultura objetiva solo puede aparecer en la edad moderna ya que en la antigua la concepción naturalista del hombre impedía la aparición de esta, y más tarde, la llegada de las religiones terciarias impide la aparición de la idea objetiva de cultura ya que es la idea de Reino de la Gracia la que ya cumplía el papel análogo al que el Reino de la Cultura ocupará en la sociedad moderna. Los papeles que la gracia y la Cultura cumplen son los de remediar una condición de invalidez humana,

completando el ser de las personas y dándoles el status de seres completos, distinguidos de todo cuanto antes les rodeaba.

La transformación que se da de la sociedad medieval a la sociedad moderna, trae consigo un cambio en la concepción del humano, que para ser alguien digno pasa de ser alguien agraciado a ser alguien culto. Pero en este cambio de valores se conserva algo intacto, y es que es la “dignidad humana” aquello que diferencia y eleva al hombre por encima del resto, y esta dignidad humana es algo que se consigue externamente, y no algo que el hombre posee de suyo.

Si todos los atributos que la Gracia le concede al hombre pasan en el cambio de sociedad a la Cultura, es lícito plantearse una serie de problemas que el concepto cultura heredará de su idea antecesora. Estos problemas son la mayoría de los problemas paralelos a los que la filosofía escolástica ha estado pugnando por resolver como, por ejemplo: ¿existe una única cultura universal atribuible al género humano? ¿Es realmente la cultura lo único que define al ser humano frente al resto de animales? Y, en el caso de que lo esté, ¿Por qué cultura está definido? ¿por su cultura particular o por la cultura universal (en caso de que exista)?

Podemos poner algunos ejemplos de la analogía que se establece entre los estudios escolásticos al respecto de la gracia y los de los antropólogos al respecto de la cultura:

Hay etólogos que piensan que la cultura humana no es una expresión única de la naturaleza, que nos hace diferentes del resto de los animales, sino que piensan que la cultura humana es una evolución de una cualidad que ya existe en la naturaleza y que tiene muchas expresiones en diferentes animales, como algunos mamíferos que también tienen cultura. Su homólogo en el campo de los escolásticos es Pelagio, cuya herejía consiste en pensar que la Gracia de Dios es algo que se aplica a todos los seres vivos en mayor o menor medida, y no solo a los humanos. Iguales problemas tenemos cuando consideramos al hombre como un animal social o cultural: si imaginamos a un

hombre sin cultura, lejos de cualquier sociedad, ¿sigue ese hombre siendo un hombre?

El mismo problema lo tenemos al respecto de la gracia: un hombre que ha sido despojado de la gracia divina por Dios tras el pecado original y que se ha creado lejos de toda civilización religiosa, ¿sigue siendo un hombre?

Tanto la Cultura en sentido objetivo como la Gracia divina son mitos que oscurecen nuestra visión y aproximación al mundo, dotados de multiplicidad de inconsistencias. Ambos se han usado para justificar y/o elevar el valor de eventos (eventos culturales/Misa), personas (ministro de cultura/Santo), y objetos (Bien cultural/reliquia sagrada), pero como antes hemos dicho, aquellos estándares que elevan a alguien a la categoría de alguien culto (al igual que a alguien agraciado) cambian con el paso del tiempo, pues es necesario que aquella élite de personas que se destacan por esta serie de virtudes entre ellos conformadas, sigan pudiéndose diferenciar del resto. Lo que veremos a continuación es que esto ocurre tanto de manera positiva como negativa, ya que, al igual que para poder designar a alguien como culto señalamos una serie de cualidades, para señalar a alguien inculto le atribuimos una serie de cualidades de las cuales queremos distanciarnos, como ocurrirá con aquellos que ven la televisión basura, a diferencia de aquellos cultos que leerán, por ejemplo, las obras de Shakespeare.

4. Incultura y telebasura

Hemos definido el término cultura (en tanto que cultura objetiva) como un mito metafísico que evoluciona de la idea de la gracia medieval y que sirve como un diferenciador positivo de una cierta “élite cultural”. Pero no sería descabellado pensar en un concepto denominativo con connotaciones negativas para señalar a aquellos que no pertenecen a dicha élite. Por supuesto, este concepto será el de inculto, que al igual que el de culto, variará según la época y la sociedad en cuanto a las características para ser calificado con él.

Aun con esta diferencia de características, podemos señalar una bastante común con la que la gente que se autodenomina culta se suele dirigir a la gente inculta, y esta es que son consumidores de “telebasura”. El término telebasura es una expresión que hemos utilizado desde hace muchos años para referirnos a una parte de la programación televisiva, donde generalmente queremos subrayar la mala calidad del programa referenciado por medio de esta calificación. Esta mala calidad atiende no tanto a un defecto de la técnica, sino a una mala calidad de contenido del cual es característico su género, el cual suele incluir vulgaridad, morbo, carácter pseudopornográfico y violencia verbal o física. Si bien, al igual que el concepto de cultura objetiva, el término telebasura es un término oscuro y confuso, y esto deriva de la imprecisión en cuanto a las fronteras de cuanto consideramos o no telebasura. Encontramos así dos modos de referirnos a la telebasura, que marcan la concepción de esta, por un lado, aquellos que consideran que toda la televisión es telebasura en tanto que esta es un subproducto de la sociedad industrial, y por otro aquellos que consideran que el tipo de programas que cuentan con las características antes referidas son telebasura (Bueno, 2002, pág. 44). Si queremos

acercarnos un poco más al concepto de telebasura para analizarlo más adecuadamente, tendremos que adoptar la postura que no agrupa a todo el conjunto de la televisión como telebasura, ya que desde este punto no podríamos hablar (dentro de la televisión) diferencialmente de telebasura.

En Platón podemos observar ya esta tendencia a calificar como impía o corrupta cierto tipo de música. Si leemos el libro 3 de “Las Leyes”, Platón nos explica que ciertos compositores alteraron los cánones musicales, dando lugar a una teoría de la música según la cual el único y mejor juicio se hallaba en la percepción subjetiva de quien la escuchaba, pasando el público de ser un agente pasivo que se deleitaba con lo que los artistas le ofrecían, a ser juez del teatro (Platón, 2009, pág. 189). Este hecho marcó un cambio en la manera en que la gente se aproximaba al teatro, marcando el cambio de una aristocracia a una “teatrocracia”, dice Platón, lo cual será el principio de una época en la que todo el mundo pensaba que podía opinar a cerca de cualquier cosa. Esta teatrocracia que Platón ya describe en Atenas se corresponde muy fácilmente con la dictadura de la audiencia a la que está sometida la parrilla televisiva, marcando su programación.

La televisión basura define un concepto crítico en sentido amplio, pues utilizamos esto para taxonomizar los contenidos televisivos de una manera crítica estimativa, ya que al diagnosticar efectuamos una valoración peyorativa de los programas telebasura, siendo una calificación claramente despectiva. El carácter general de esta calificación despectiva se da por que el eje estos programas giran en torno a sentimientos subjetivos derivados de conflictos personales y no se dan perspectivas objetivas o análisis racionales de los hechos, sino que cobra mucho más partido el “sentir subjetivo” y las expresiones que apelan a los sentimientos y no a la razón. Esto es fácilmente comprobable cuando calificamos a los noticieros sensacionalistas de telebasura, pues se centran en problemas amorosos que surgen en las relaciones de ciertas personas, o en titulares que apelan al “clickbait” dando información falaz que nos hace incurrir en errores. Parece haber, también, un sentido de querer eliminar este tipo de contenidos

en el propio término, ya que cuando calificamos algo como televisión basura, la distinción de basura es algo que debe ser barrido o eliminado del resto de conjunto de elementos, pero en realidad, quien diagnostica los programas como telebasura no querrá que estos dejen de emitirse y sean eliminados, pues estos son para él un signo de distinción del vulgo. Todo esto nos hace ver que, tras el término telebasura existe todo un sistema de valores, pero el mayor problema aquí es que nunca se hace explícito cuando algo es un producto basura, o cuando es algo limpio y puro que sí merece la pena, haciendo que conceptos como el de telebasura, que derivan de una escala valorativa cultural objetiva, sean absolutamente oscuros y confusos.

Encontramos aquí, por tanto, que el problema es respecto a la intensidad del término telebasura como categoría estética, ya que en el momento en que calificamos de telebasura a todo lo que no se ajuste a unos criterios, que, según parece son tan laxos, telebasura se convierte en un término calificador muy burdo en tanto que no engloba un conjunto más o menos concreto de objetos o experiencias estéticas, ni define las condiciones que ha de reunir un programa para caer bajo este calificativo. Esta oscuridad que hasta ahora representa el término telebasura es análoga a la oscuridad que representa el término cultura, que se usa de manera indiscriminada en criterios que tienen gran parte de estéticos para aumentar el valor de determinadas actividades u objetos de cara al público. Encontraríamos aquí una dicotomía que puede hacernos comprender mejor el término telebasura, pues telebasura en tanto que descalificador suele usarse para referirse a programas de poca relevancia cultural, en oposición a los programas culturales que ofrece la parrilla televisiva (pongamos como paradigmas de los mismos los documentales de Televisión Española, y por el contrario el programa *Sálvame*). Estos programas culturales a los que se les asocia una connotación positiva, llevan asociada una escala de valores que se aloja en el propio origen y etimología de la palabra cultura, pues cultura, como ya hemos aclarado anteriormente, proviene de la idea de huerto, a saber, una metáfora del alma o la mente según la perspectiva más metafísica o materialista que adoptemos, que hay que cultivar para que este fructifique

y nos de bienes intelectuales por medio del trabajo. Esta labor de cultivo es la que da nombre a la palabra cultura. Nos atenemos como base para esta tesis a la definición de Tylor “La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos o capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (Tylor ,1977). Incluye, por tanto, no sólo las diferentes capas en las que cabe situar a sus diferentes componentes (la subjetual o intrasomática, la social o intersomática y el material o extrasomática), sino también a las diferentes esferas o círculos de cultura en sentido etnográfico que darán lugar a las distintas civilizaciones. Esta idea de la cultura y el “reino de la cultura” al que lo cultural hace referencia es una clara contraposición al reino natural(el reino de los animales), y podemos trazar un paralelismo en la manera en que el reino de la gracia en la edad media (idea de la que procede la idea de la cultura, ya que cumple papeles análogos (Bueno, 2016b, págs. 193-198)) se contraponía a la naturaleza siendo esta imperfecta e inerte como un reino donde la lucha eterna por vivir conduce inexorablemente a la muerte, a la corrupción y a la degeneración del cuerpo, mientras que el alma, dotada de la gracia del espíritu santo, era lo único que podía permanecer incorruptible. Así lo hace ahora el reino de la cultura, de modo que el hombre cultivado o culto es el que está por encima de los animales por haber desarrollado la capacidad que lo eleva del reino terreno que es la racionalidad, de la misma forma en que el reino de la gracia en la edad media por medio de la fe, el hombre es distinto de los animales, pues la fe es aquello que le identifica y lo realza con respecto a su medio y lo acerca a Dios.

Vemos la correlación de esta escala de valores en la manera en la que calificamos los programas telebasura en el momento en el que nos damos cuenta de que en estos programas, la violencia verbal y física es habitual, así como lo es en el reino de la naturaleza la guerra, del cual es propia la violencia y el salvajismo que se ven reflejados en los programas de telebasura por no haber alcanzado un nivel tal de cultura en el que esta violencia quede superada por la sociedad y la civilización. Pero esta visión resulta

un poco sesgada, ya que ateniéndonos a la definición de cultura anteriormente citada por Tylor, telebasura es en cualquier caso cultura (Bueno, 2002, pág. 44), y toda producción que tenga lugar en una sociedad será parte de la cultura de esta, por lo que los productos residuales o basura, serán también productos culturales, ya que tan cultural es la silla eléctrica o Auschwitz como lo es la 9ª sinfonía de Beethoven, un tractor o el Quijote de Cervantes (Bueno, 2002, pág. 140). Entendemos de este modo que la única cultura que podemos considerar como concepto verdadero y definido es el de cultura subjetiva, ya sea que se apoya en el sujeto individual(hombre) o colectivo (sociedad), pero en todo caso definido por términos etológicos como conjunto de comportamientos, conocimientos y habilidades que son aprendidos y no heredados genéticamente, y que por tanto pertenecen al M2 del Mi.

No hay que olvidar tampoco posturas intelectualistas ante este fenómeno que es la televisión que proceden a ver todo contenido procedente de la televisión como telebasura, apoyados en la teoría de que la televisión o la radio, convierten a los oyentes o telespectadores en sujetos pasivos, debido a que no tienen que realizar el esfuerzo activo que supone continuar una lectura, sino que se sientan a escuchar y/o ver la parrilla de programas que el medio les ofrece. Esto ha cambiado levemente con internet, donde la oferta de información entretenimiento o trabajo se amplía hasta niveles nunca vistos en la historia, y, si bien tiene una gran importancia la oferta de sugerencias de las distintas plataformas y motores de búsqueda, es el usuario el que discrimina y elige que contenido disfrutar de entre una enorme oferta que no sigue una pauta cronológica (como si sucede con los medios antiguos como la televisión o la radio). Pero esta visión que consiste en ver como telebasura todo contenido televisivo es prescindible, ya que atenta contra uno de los principios básicos que permiten el conocimiento, la idea de Symploké que se opone tanto al pluralismo escéptico como al monismo radical en el cual nos encontraríamos, para que sea posible la obtención del conocimiento. Si toda la televisión es basura, entonces la categoría telebasura no tendrá ninguna diferencia con

respecto a cualquier otro contenido televisivo, por lo que perderá todo sentido en cuanto a término calificador o descalificador.

El concepto telebasura es por tanto una categoría estética, que trae consigo una enorme carga de valores éticos y morales (y podríamos decir que religiosos puesto que nuestra concepción de la moral y la ética es una evolución de los códigos morales religiosos), que enlaza el campo técnico de la televisión en cuanto a una degeneración de la calidad de los programas en cuanto a su estructura, y por otro lado un concepto clasificatorio como género en aquellos programas en los que la degeneración y lo extraño y repulsivo de una sociedad convergen dando lugar a un nuevo tipo de programa, donde vemos todo aquello que no queremos ver en nuestra vida diaria, pero que por el contrario forma parte en mayor o menor medida de la misma, donde el morbo ocupará aquí el carácter central. Como ejemplo de lo primero, en tanto que una degeneración formal de los contenidos, tenemos los noticieros sensacionalistas que son una perversión de los noticieros objetivos, o programas centrados en noticias, pero cuyo “target” de noticias no son sucesos que afecten a una sociedad sino a las relaciones privadas interpersonales de gente más o menos famosa, que hace de su vida privada su vida pública. También pertenecerán a esta rama de la telebasura algunos *talent shows*, en los que existe un condicionante psicológico por medio de la empatía y del sentimiento que degenera la experiencia estética de la actuación del artista, ya que al mostrarnos su vida muchas veces se hace énfasis en su situación personal y en los problemas que ha tenido, haciendo que valoremos más meritoriamente la actuación cuantas más penas haya tenido que pasar para lograrlo, lo que provoca un juicio guiado más por los sentimientos que por la valoración de la puesta en escena del artista. Como ejemplo de los casos en los que el morbo es el elemento central y la telebasura genera su propia categoría televisiva en tanto que juicio estético, tenemos casos como el programa *sálvame en España*, o en general la mayoría de *reality shows* que se centran en los problemas que surgen en relaciones interpersonales donde la violencia o el sexo son la clave a través de la que gira todo, donde vemos públicamente aquello que en la sociedad

siempre permanece oculto bajo el manto de la vida privada, generando ese sentimiento de morbo que conjuga en partes iguales de atracción y repulsión ante aquello que no debería ser mostrado.

Como vemos la telebasura es una categoría estética íntimamente ligada a otros conceptos y valoraciones culturales que exceden el marco de lo estético y atañen a toda una concepción valorativa de lo moral, por lo que será además una categoría estética relativa a la sociedad y al momento histórico en el que esta se encuentre, pudiendo variar a lo largo del tiempo la intensidad a la que hace referencia este término. Si bien, en tanto que la parrilla televisiva está sometida a la ley de la oferta y la demanda, aquellos programas considerados basura no son programas que nadie desee eliminar de la programación, puesto que a quien no los consume, le sirven como elemento diferenciador del resto para señalar a los “incultos”, y la ley de la oferta y la demanda nos indica que hay una gran cantidad de personas que tampoco está interesada en que estos programas dejen de emitirse por su gran ratio de audiencia. Lo cultural y lo incultural en sentido objetivo son categorías que sirven para delimitar una diferencia social arbitraria que depende de la sociedad y el momento histórico. Por tanto, solo cabe hablar de lo incultural como lo contrario a la cultura subjetiva, y si hemos definido esta en términos etológicos como aquellos comportamientos o conocimiento contrario a la herencia genética, lo incultural en sentido subjetivo será precisamente esta herencia genética.

5. Conclusiones

Nuestro recorrido a lo largo de la reconstrucción de la idea de cultura nos ha llevado a realizar un análisis del fenómeno religioso ligado a los primeros restos materiales encontrados de cultura. En dicho análisis encontramos que la religión es el desarrollo en tres fases de las relaciones que los humanos establecen con los númenes, el núcleo material de la religión que situamos en los animales de la megafauna. Este fenómeno va evolucionando aumentando el cuerpo de la religión en forma de oficios e instituciones en su segunda fase y dando lugar a figuras zoomorfas hasta que en su fase terciaria se ha alejado tanto del numen que la religión no guarda apenas relación con este núcleo. Esta distancia con la esencia material de la religión permite dar lugar al dios impersonal y lógico de los filósofos de las religiones monoteístas, en las que se gesta la idea de Reino de la Gracia. Este Reino de la Gracia funciona como una idea que inunda el completo de la sociedad humana, y eleva la naturaleza de las personas hasta ponerlas en presencia de Dios mismo, distinguiéndolas así de los animales. Posteriormente, esta idea evolucionará en una análoga cuando se dé el cambio de sociedad, pasando del antiguo régimen a las sociedades modernas, y teniendo como consecuencia la metamorfosis del Reino de la Gracia en el Reino de la Cultura, que toma su nombre de la metáfora del trabajo de la mente o del espíritu que tras ser “cultivado” da sus frutos. Esta idea de cultura es objetiva y no subjetiva, y el análisis del concepto nos mostrará que sus límites no son claros, porque es un concepto que arrastra tras de sí toda la problemática que la tradición escolástica trataba de resolver al respecto de la Gracia. En todo caso, esta idea de Cultura nos sirve para diferenciarnos del resto de la creación, extendiendo la oposición espíritu-naturaleza a la oposición cultura-naturaleza, elevando al hombre por encima del resto de los animales y dando lugar a una nueva concepción del hombre como animal cultural. Pese a que el término cultura sea oscuro y confuso, este llega a

articular nuestra sociedad a nivel ejecutivo (bajo la forma del puesto de ministro de cultura), y se usa para multiplicidad de fines, apoyado precisamente en su indefinición como fuerza para este fin, lo que le hace un término muy maleable. Un análisis más profundo nos hará ver que es realmente un término tan moral como estético, y que su uso es instrumental y las cualidades requeridas para formar parte de “lo culto” cambian según conviene a los intereses de una élite con el objetivo de acrecentar las connotaciones positivas de ciertos objetos o personas, elevándose y distinguiéndose del vulgo amparadas por la Cultura. Llegamos así a la conclusión de que tanto la cultura como lo perteneciente al ámbito de “lo inculto” (conceptos como la telebasura) son conceptos estéticos que arrastran consigo un mapa global de valores cambiantes según la época y la sociedad, y no son sino mitos oscuros que enturbian nuestra visión y comprensión del mundo, por lo que solo la definición subjetiva de cultura se nos presenta como válida y verdadera, siendo que las grandes obras de la humanidad no son buenas por ser culturales, sino que la cultura es buena por poder llegar a producir obras como las pirámides, orquestas sinfónicas, o avances en medicina, al igual que horrenda en la medida que es igualmente madre de los horrores de Auschwitz, los circos romanos, o la segunda guerra mundial.

Bibliografía

(n.d.).

Andrew D. Foote, N. V.-A. (2016). Genome-culture coevolution promotes rapid divergence of killer whale ecotypes. *nature communications*, 12.

Bueno, G. (1972). *Ensayos materialistas*. Madrid : Taurus.

Bueno, G. (1979). *Operaciones autoformantes y heteroformantes*. Oviedo: El Basilisco nº7.

Bueno, G. (1980). *Análisis del Protágoras de Platón*. Oviedo: Pentalfa.

Bueno, G. (1989). *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Mondadori.

Bueno, G. (1996). *El animal divino ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.

Bueno, G. (2002). *Telebasura y democracia*. Barcelona: Ediciones B.

Bueno, G. (2016). *El ego trascendental*. Oviedo: Pentalfa .

Bueno, G. (2016). *El mito de la cultura*. Oviedo: Pentalfa.

Cassirer, E. (1945). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.

Pausanias. (1994). *Descripción de Grecia, libro II*. Madrid: Gredos.

Platón. (2009). *Las leyes*. Madrid: Gredos.

Platón. (2010). *El Sofista* . Madrid: ALIANZA EDITORIAL.

Scheler, M. (1940). *De lo eterno en el hombre* . Madrid: Revista de Occidente.

Sierra, P. G. (2020, Junio 26). *filosofia.org*. Retrieved from <http://www.filosofia.org/filomat/df018.htm>

Sierra, P. G. (2020, Junio 26). *filosofia.org*. Retrieved from <http://www.filosofia.org/filomat/df004.htm>

Sierra, P. G. (2020, Junio 27). *filosofia.org*. Retrieved from <http://www.filosofia.org/filomat/df072.htm>

Sierra, P. G. (2020, Junio 27). *filosofia.org*. Retrieved from <http://www.filosofia.org/filomat/df001.htm>

Sierra, P. G. (2020, Junio 26). *www.filosofia.org*. Retrieved from <http://www.filosofia.org/filomat/df237.htm>

Tylor, E. B. (1977). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.