

# EL MONO VESTIDO. GLOSAS PARA UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA MATERIALISTA DE LA CULTURA DE GUSTAVO BUENO

**Pablo Huerga Melcón**

IES Rosario de Acuña, Gijón

## 1. Introducción

A lo largo de sus más diversos trabajos, Gustavo Bueno ha ido estableciendo una filosofía materialista de la cultura de carácter sistemático, llena de ideas originales y novedosas, así como de interpretaciones lúcidas, que han permitido una renovación y actualización de las cuestiones relativas a la filosofía de la cultura tal y como se han venido desarrollando durante el siglo XX. Esta filosofía se construye sobre la base de las novedades gnoseológicas alcanzadas por disciplinas como la Etología, la Psicología, la Antropología cultural, o la Etnología y aun la Historia, y la actualización que estas disciplinas científicas han hecho de los problemas filosóficos involucrados en sus propios contenidos gnoseológicos. Podemos decir que su pensamiento ha seguido una evolución determinada por el desarrollo de esas disciplinas y por una maduración cada vez más brillante y renovadora de los problemas filosóficos involucrados en la idea de cultura. Los libros y artículos en los que Gustavo Bueno ha establecido sus ideas más importantes sobre la cultura pueden, prácticamente todos, ser consultados por Internet, en la página web de la Fundación Gustavo Bueno, salvo algunas excepciones verdaderamente importantes como, por ejemplo, su artículo sobre las “instituciones”, publicado en *El Basilisco*, o libros como *El animal divino* o *El mito de la cultura*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En la página web de la Fundación: [www.filosofia.org](http://www.filosofia.org) se pueden encontrar además toda una serie de materiales explicativos para cualquiera de las cuestiones aquí planteadas, un diccionario crítico y toda una serie de materiales videográficos que permiten conocer de primera mano las cuestiones relacionadas con los temas aquí tratados. De particular interés para el lector será la sección llamada “teselas”, que puede consultarse en esta dirección:

Gran parte de la obra de Bueno ha tomado en consideración las cuestiones relativas a la idea de cultura y de hombre y, por supuesto, nuestra introducción no pretende ser un resumen sistemático de todas sus teorías; ni siquiera es un mapa de su trabajo. Tampoco queremos hacer una exposición crítica de la evolución de su pensamiento acerca de esta cuestión. Eludimos de hecho la explicación de algunas ideas importantes, como por ejemplo la vinculación entre la idea de cultura y la idea de gracia. En nuestro artículo glosaremos algunas de sus ideas más originales, desde luego, pero lo que pretendemos es, simplemente, desarrollar un argumento general que permita ensartar algunas de sus más importantes contribuciones con el fin de favorecer la reflexión filosófica y política frente a las ideologías del etnologismo, el relativismo cultural, y el etnocentrismo; también para afrontar, por ejemplo, los problemas que actualmente se están planteando en relación con el indigenismo, y las nuevas ideologías que operan en Iberoamérica en contra de la herencia cultural española y en contra de la propia historia de los pueblos iberoamericanos. Las ideas que propone Gustavo Bueno pueden ser de gran utilidad en la medida en que favorecen una discusión racional y desapasionada contra estas actitudes ideológicas de marcado carácter demagógico, orquestadas por los nuevos populismos, en clara sintonía con el desconcierto generalizado que la izquierda internacional manifiesta en relación con su papel actual en el mundo globalizado. A nuestro modo de ver, si la izquierda quiere seguir jugando un papel político positivo deberá atenerse a los parámetros del racionalismo y del socialismo, tal y como quedan representados en los postulados fundamentales del análisis filosófico materialista de la idea de cultura que aquí proponemos.

Dicho esto, queremos comenzar nuestro ensayo con una cita del libro *Patterns of Culture* de Ruth Benedict:

“Un jefe de los indios cavadores, como los llaman los californianos, me habló mucho de los hábitos de su pueblo en los días antiguos. Era cristiano y jefe entre su pueblo en la plantación de perales y damascos sobre tierra irrigada, pero cuando hablaba de los hechiceros que se transformaban en oso ante sus propios ojos en la danza del oso, sus manos temblaban y su voz se quebraba de excitación. Incomparable había sido el poder que su pueblo tuvo en tiempos lejanos. Prefería hablar de los alimentos del desierto que comían. Mencionaba amargamente cada planta arrancada, con un sentido infalible de su importancia. En esos tiempos, su pueblo había comido “la salud del desierto”, decía, y nada conocía del contenido de tarros de lata y de las cosas de los despachos de carne. Fueron tales innovaciones las que los degradaron en estos últimos tiempos.

”Un día, sin transición alguna, Ramón interrumpió sus descripciones de la molienda de mezquite y de la preparación de la sopa de bellota. “Al comienzo, dijo, Dios dio a cada pueblo una taza, una taza de arcilla, y de esa taza bebieron su vida”. No sé si la metáfora aparece en algún rito tradicional de su

---

<http://www.fgbueno.es/med/tes/index.htm>

pueblo que nunca encontré, o si era de su propia imaginación. Cuesta suponer que la haya oído de los blancos que conoció en Banning; ellos no se entregaban al estudio de la modalidad de pueblos diferentes. En todo caso, en el espíritu humilde de este indígena, la imagen era clara y llena de sentido. “Todos ellos se sumergían en el agua –continuó-, pero sus tazas eran diferentes. Nuestra taza ahora está rota. Se ha gastado”<sup>2</sup>.

En este párrafo está contenida la expresión más definida de lo que Gustavo Bueno ha llamado el *mito de la cultura*. La consideración de la cultura como una especie de entidad sustancial cerrada, como una mónada leibniziana, capaz de establecer identidades en los individuos de modo prefijado e inamovible. O el cuenco está lleno de “identidad” cultural, o está roto y vacío, no hay alternativa. Este es precisamente el punto de partida de nuestro ensayo, y el principio que guiará nuestra exposición: la concepción de la cultura como un mito, como un concepto metafísico que hay que analizar filosóficamente.

Un análisis filosófico de la idea de cultura requiere necesariamente tomar partido, como siempre, con relación a las distintas perspectivas filosóficas que se pueden ejercer; porque decimos muy poco cuando pretendemos analizar filosóficamente la cultura si no determinamos los parámetros desde los cuales pretendemos realizar nuestra indagación. El punto de partida es mostrar el enfoque filosófico que vamos a ejercitar aquí. El materialismo filosófico parte del reconocimiento básico de los principios gnoseológicos y racionalistas constitutivos de nuestro presente histórico. Las ciencias y las tecnologías configuran el “esqueleto disperso” de nuestro presente histórico. En efecto, el mundo de los más de seis mil millones de individuos humanos que pueblan hoy la tierra no sería posible sin el desarrollo tecnológico y científico que hemos alcanzado. Sin embargo, este presente histórico no se manifiesta como una suerte de armonía científica, ni una utopía al estilo de Tomas Moro, o de la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon. Todo lo contrario. Las ciencias y las técnicas son condiciones de posibilidad del presente globalizado, pero también forman parte de las condiciones de posibilidad de un mundo plagado de conflictos, guerras, miseria, explotación e injusticias agravadas, en gran medida, por la fuerza del desarrollo tecnológico y científico. Las técnicas y las ciencias han contribuido para que los conflictos sean, si cabe, más encarnizados y destructivos, las injusticias, más radicales y, la explotación, además de universal, justificada por estrategias científicas de manipulación de la información y de la conciencia. Sin duda resulta irónico que se pretenda atribuir a “la cultura” precisamente una especie de valor salvífico. Porque tan cultural es el medicamento que salva de la enfermedad, como las bombas atómicas que por miles explotaron en la Tierra durante el siglo XX, además de las dos que se usaron como objetivo bélico preciso, y que extendieron la radiactividad de bajo umbral por toda la tierra con consecuencias para la salud imposibles de evaluar hoy en día. Son obras humanas, culturales, y conforman el mundo entorno del hombre, esa especie de “segunda naturaleza” de la que

---

<sup>2</sup> Ruth Benedict, *El hombre y la cultura*, Centro editor de América Latina, Buenos Aires 1971; págs. 26-27

el hombre se ha ido dotando a lo largo de los siglos. Es la economía sofisticada la que es capaz de arruinar un país en cuestión de semanas, o la tecnología bélica la que es capaz de arruinar un país durante décadas, es la mentira política la que ha condenado a millones de iraquíes, afganos, o palestinos, a la miseria más desgraciada. Son, en definitiva, las instituciones humanas las que acogen bajo su responsabilidad la forma de vivir de los más de seis mil millones de seres humanos que pueblan la tierra hoy día.

El enfoque materialista supone tomar en consideración como principios irrenunciables los contenidos gnoseológicos que la Teoría de la evolución, la Etología, la Etnología, la Psicología o la Antropología cultural nos ofrecen, y partir de ellos necesariamente. Sobre estos principios se establecerán después las teorías filosóficas pertinentes para enfocar el problema de la cultura desde una perspectiva crítica y racionalista frente al uso ideológico, demagógico y propagandístico de la cultura como un mito. Expondremos brevemente la teoría del espacio antropológico y la teoría de las instituciones, porque creemos que sólo desde el establecimiento de una teoría materialista de lo que entendemos por Hombre podremos remontar hasta una idea crítica de cultura y sacar las consecuencias conceptuales, filosóficas e ideológicas pertinentes, que son, como se verá, bastante sorprendentes.

Hablamos de cultura en una multiplicidad de sentidos tal que prácticamente se ha convertido en una palabra vacía, salvo por su sentido más concreto, el que Gustavo Bueno llama “circunscrito”; el que queda definido por el conjunto de atribuciones correspondientes, por ejemplo, a los llamados “Ministerios de Cultura”. Ahora bien, esta noción práctica de cultura no puede dar cuenta de todos sus significados. Es totalmente absurdo suponer que las cuestiones relativas a un Ministerio de Industria, por ejemplo, no tengan que ver con la cultura, o bien, las correspondientes al Ministerio de Agricultura, aunque se trate de la agricultura y la industria subvencionada y desmantelada con la que hemos tenido que conformarnos en la España actual. Por otra parte, hay expresiones como por ejemplo: “la cultura como factor de desarrollo humano”, que ponen en evidencia el valor positivo o incluso salvífico de esta palabra. ¿Puede la cultura ser un factor de desarrollo humano? ¿Cualquier cultura? ¿Qué cultura? ¿Existe alguna cultura que no sea factor de desarrollo humano? ¿Por qué se entiende como algo positivo? Entre otras cosas que son confusas está el hecho de que tomamos cultura en sentido singular como si se tratara de una unidad indiferenciada. O acaso existe alguna cultura que favorece el desarrollo humano frente a otras culturas que lo bloquean; o eso no es cultura, como cuando se dice “la tortura no es cultura” en contra de las corridas de toros en España. Si la tortura se hace conforme a los procedimientos ceremoniales que rigen la corrida de toros, es ridículo suponer que no se trata de una institución cultural. Otra cosa es que una vez atribuido al concepto de cultura un valor positivo, fundado por ejemplo en los derechos de los hombres y los animales, todo cuanto atente contra esos derechos será considerado no cultural, pero según un orden de ideas totalmente arbitrario y caprichoso. La tortura será necesario erradicarla no porque no sea cultura, sino precisamente por serlo, y porque como tal puede ser erradicada. No así, por ejemplo, la

muerte del hombre, cuando Aristóteles dice “Todo hombre es mortal”; esa condición del hombre no es cultural, no podemos modificarla, o eliminarla. Así podemos decir: “la muerte no es cultura”, pero no, por ejemplo, las distintas formas de matar y morir, porque sí lo son, en cuanto manifiestan ese carácter normativo y múltiple de toda institución cultural. Cuando Séneca se corta las venas para morir, está procediendo según un ceremonial culturalmente pautado, repetible, aunque no para Séneca.

Suele considerarse que es la “cultura occidental” la que, en virtud de su etnocentrismo, determina lo que es desarrollo y, por tanto, condiciona la propia noción de cultura como factor de desarrollo. Acaso la cuestión se debería dirigir a criticar el desarrollo como fruto de la imposición etnocéntrica de Occidente. Así lo verían seguramente los defensores del indigenismo latinoamericano. La ideología indigenista está orientada, en efecto, a rectificar el valor de la cultura como desarrollo, porque ahora será la cultura occidental la que habría mermado o, cercenado, la bondad implícita de las culturas precolombinas. Tal vez se contempla la posibilidad de otra forma de organización política antidesarrollista, conservacionista, como si las culturas precolombinas debieran renacer bajo su originaria sabiduría milenaria que encerraría secretos para el hombre, secretos claramente salvíficos, nuevas recetas existenciales.

No cabe duda de que detrás de este tipo de planteamientos se esconde el paradigma del relativismo cultural: cada cultura establecería su propia escala de valores de lo que supone una “vida buena”. Cada hombre valorará como bueno para sí aquello que su cultura, aquella con la que se “identifica”, le establece; sea la ejecución ceremonial, la antropofagia, la ablación del clítoris, o la integración en una comunidad virtual en Internet, o el uso de la bomba atómica. En todo caso, el relativismo cultural, cuando se lleva al extremo dejaría de serlo, porque si el relativismo se refiere también al individuo como sujeto capaz de elegir en cada momento con qué cultura se queda, estaría disolviendo con su elección la propia existencia de culturas diferentes o igualmente valorables en un ámbito de distribución existencial. El relativismo cultural sólo tiene sentido a escala de las culturas, y en tanto que el individuo se considera integrado en una de ellas como su seña de identidad, incapaz, por tanto, de salirse de ella. Ahora bien, esa incapacidad podrá tener dos sentidos: bien porque se considera que por virtud de alguna conformación especial de la psique humana un individuo es incapaz de remontar los límites impuestos por la cultura en la que ha nacido, lo cual es a todas luces absurdo; bien porque no se le permite tal posibilidad, que es lo que ahora podría estar promoviendo el neindigenismo: obligar al individuo a someterse y respetar las leyes conforme a las cuales se rige su etnia particular.

En la medida en que el individuo puede elegir se estaría desbordando el relativismo cultural. Sólo un presente universal en donde el individuo tenga el derecho de elección puede dar cabida a un reconocimiento incruento de las unidades culturales particulares, o étnicas, pero en virtud de ese mismo derecho de elección, esas unidades particulares étnicas culturales pierden su sentido como entidades culturales separadas para convertirse en factores

sociológicos, modas, partidos políticos, etc., y con ello, el “cuenco” que las soporta, por así decir, vendría a ser, si bien se mira, el mismo cuenco universal de nuestro presente histórico; el que organiza en los centros comerciales la “semana de Oriente”, y cosas por el estilo.

El hilo de nuestra argumentación seguirá, sin embargo, otros derroteros. Partiremos del principio de la continuidad esencial entre el hombre y los animales, o lo que es lo mismo: negamos cualquier principio no materialista para explicar la distancia que separa al hombre con respecto de los demás animales. La continuidad esencial significa que no hay ningún factor metafísico que defina lo humano, sino que lo humano es un resultado de transformaciones que tienen lugar en el seno de una especie animal determinada, el hombre de *Cromagnon*, u *homo sapiens sapiens*. De ese fondo común, de ese sustrato zoológico común, va conformándose precisamente lo humano entendido no como la aparición de una característica determinada, física o biológica, sino por el proceso de diferenciación de grupos humanos organizados en virtud de costumbres diferenciadas. A medida que esos grupos humanos van dando lugar a formas de vida diferentes comienza a constituirse lo humano.

¿Existe alguna categoría universal que defina esas diferentes culturas humanas? Esto es lo que Gustavo Bueno ha llamado *instituciones*. Entiende Gustavo Bueno por instituciones, a aquellas estructuras hilemórficas fruto de la acción humana sobre su entorno y a las que les cabe, más que a la idea de sustancia, la aplicación de la teoría de las cuatro causas de Aristóteles. Las instituciones son las entidades resultantes de la acción humana sobre todo lo que le rodea: desde poner nombres a las cosas, acotándolas, hasta la construcción de nuevas realidades conforme a ciertos patrones de construcción, que son las normas constitutivas de esas nuevas realidades.

*Repetibilidad y normalidad convencional* constituyen características básicas de las instituciones. Ahora bien, si las instituciones abarcan todo lo que entendemos por cultura humana, ¿por qué existen diversas culturas y no una única cultura? Simplemente porque la materia sobre la que el hombre ejerce su actividad transformadora es inagotable e indeterminada. Por ejemplo, el aparato fonador sería capaz de emitir decenas de sonidos diferentes, pero cada grupo humano acota un conjunto de sonidos cuya composición conforma cada idioma. La indeterminación de la materia y la delimitación de partes limitadas de esa realidad definen la existencia de las diferentes culturas que ahora pueden ser comprendidas de una manera más operativa. Las culturas no son más que concatenaciones de instituciones por unidad geográfica y temporal. Ahora bien, si esa concatenación es recurrente hablamos de sociedades cerradas o bárbaras, sin contacto con el resto, sin embargo cuando las concatenaciones son abiertas, tenemos culturas en expansión y conexión con otras. En la medida en que las concatenaciones de instituciones son abiertas, estarían contribuyendo a la integración en una misma unidad que constituye el contenido de la historia. Vamos a ir exponiendo y argumentando brevemente cada una de estas cuestiones.

## 2. La idea de Hombre

1. El principio de continuidad sustancial entre el hombre y los animales es algo que puede parecernos obvio hoy, con la perspectiva que nos ofrecen los ciento cincuenta años de Biología evolucionista. Sin embargo, durante muchos siglos la cuestión se planteó tradicionalmente como si entre el hombre y los animales existiera una discontinuidad sustancial. El creacionismo atribuyó siempre al hombre un carácter específico, un origen y un destino diferente al del resto de las especies por su propia naturaleza. Ahora bien, el postulado de la continuidad sustancial entre el hombre y los animales, nos obliga a afrontar un problema que el creacionismo tenía resuelto, a saber: en qué momento, o bajo qué circunstancias, comienza a abrirse paso “lo humano”, entre las diferentes especies de homínidos que nos anteceden evolutivamente, desde, por ejemplo, el *homo habilis*. Si las diferentes modificaciones anatómicas fueron abriendo el camino hacia las nuevas especies *homo*, desde luego está claro que ninguna de ellas por sí sola tiene la clave que puede definir lo humano<sup>3</sup>.

Cuando Platón definía al hombre como bípedo implume no estaba más lejos de la noción materialista de hombre, que cuando se dice que el hombre se caracteriza por un cerebro altamente desarrollado y un pulgar oponible. Porque estas características, incluida la de tener “uñas anchas” como cuenta Diógenes Laercio acerca de la anécdota de Diógenes el cínico, quien habría lanzado un pollo después de pelado en la escuela de Platón al tiempo que decía “ahí tenéis al hombre de Platón”, son todas ellas originarias del hombre, están en el *Homo sapiens* desde un principio, y precisamente hoy sabemos por los datos de la genética de poblaciones y los estudios del ADN mitocondrial que, por ejemplo, la especie humana actual, el hombre de *Cromagnon*, proviene de una población relativamente reducida de África, y que su antigüedad no sería mayor de unos 200 mil años. Como dice Bueno, “el núcleo infecto de lo que llamamos ‘Hombre’ comenzará a reconocerse muy tardíamente, cuando la acumulación de rasgos parciales haya podido dar lugar a un torbellino cuyas partes comienzan a cerrarse y a realimentarse de modo característico.”<sup>4</sup> Es decir, ninguno de los rasgos fisiológicos y biológicos que la evolución presenta para definir al hombre como una especie entre otras, nos ayuda a determinar lo que es el hombre, como distinto a los animales. En definitiva, la continuidad sustancial requiere considerar, si queremos afrontar la especificidad de lo humano, la discontinuidad estructural que diferencia al hombre de los animales.

Partimos por tanto de un animal que durante doscientos mil años, junto con otros animales parecidos, como el hombre de *Neanderthal*, o el hombre de *Heidelberg*, o incluso el *Homo erectus*, especies estas que han desaparecido, fue abriéndose paso de tal manera que en algún momento comenzó a

---

<sup>3</sup> Nunca se ponderará lo suficiente el libro fundacional del equipo de Atapuerca, *La especie elegida*, que con este título irónico venía a desmontar, desde el punto de vista paleontológico y biológico esta tradicional tesis. No es una especie elegida, pero sí una especie exitosa.

<sup>4</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el concepto de espacio antropológico”, *El Basilisco*, número 5, noviembre-diciembre 1978; pág. 59. También en <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10508.pdf>

manifestar características diferenciales capaces de convertirle en un ser que, entre otras cosas, es capaz de disponer la serie completa de articulaciones fósiles de los caballos para comprender su evolución biológica, es decir, un animal que en virtud de características que están por establecer, comienza a comprender y estructurar el mundo entorno de manera que todo, por así decir, “se hace suyo”.

¿Cuándo tuvo lugar esa transformación? ¿Acaso por una revelación divina? ¿Un rayo luminoso que despertó la razón en el hombre y lo convirtió en el animal racional de Aristóteles, como pretende Kubrick en su película *2001: Una odisea del espacio*? ¿Fue un monolito extraterrestre? El problema quedaría intacto, sólo que habría que aplicárselo a los mismos extraterrestres, porque aunque lo fueran, habrían de ser considerados animales ¿o no? ¿Fue tal vez un caso de experimentación interplanetaria, como parodiaba el grupo de Teatro *Els Joglars*, en su maravilloso montaje, *Bye, bye Beethoven*? Sin duda, se trata del gran problema filosófico: ¿cuándo la especie humana deja de ser una especie zoológica más y comienza a ser “humana”? La tentación de recurrir a iluminaciones o despertares -Kubrick titula así la primera parte de su película *2001: “El despertar del hombre”*- es obvia, pero el materialismo no se la puede permitir. La filosofía materialista no puede caer ahora en una idea metafísica tal como la que reza que en algún momento determinado se produce, por ejemplo, la aparición de la razón, porque los procesos operatorios asociados a nuestra fisiología son los mismos hoy que hace miles de años y, sin embargo, toqueteando sobre mi teclado de ordenador con mis diez dedos, realizo una operación imposible hace doscientos años, aunque la acción de golpear con los dedos está establecida fisiológicamente desde los orígenes de nuestra especie. Nuestro aparato fonador no está incorporado biológicamente con el fin de que sirva para el uso de un lenguaje doblemente articulado, ni siquiera evolutivamente su uso tendría que ver con la emisión de sonidos, sin embargo, esa dotación biológica se convierte en el hombre en su capacidad para hablar. Por tanto, el problema sigue abierto: ¿cuándo la especie humana deja de ser animal para convertirse en “humana”, y en virtud de qué razones? El materialismo filosófico de Gustavo Bueno ofrece una teoría extraordinariamente interesante y esclarecedora acerca de esta cuestión.

En primer lugar, y en virtud de ese mismo postulado de continuidad entre la especie humana y el resto de los animales, más que hablar del origen del hombre, tendríamos que hablar del origen de “lo humano” en el ámbito de la especie *Homo sapiens sapiens*: ¿cuándo comienza a reconocerse un nuevo espacio diferente del resto de los animales, un espacio compuesto por las nuevas realidades antropológicas, cuya heterogeneidad es la representación de lo denotado por la expresión “el hombre”? Comenzamos, pues, por considerar “el material antropológico como una totalidad compleja de partes y procesos cada uno de los cuales puede tener sus líneas propias de desarrollo, no siempre “sincronizadas”. Por ello, dice Gustavo Bueno, es absurdo hablar del “origen del Hombre”, o del “momento de la hominización” (del “paso del



Rubicón”<sup>5</sup>). El material antropológico podría comenzar a hacerse visible dice Bueno, “hacia el final”, “pongámoslo en el *Magdalenense*, o en el *Neolítico*, y esto sin perjuicio de la necesidad de perseguir durante milenios los antecedentes de cada uno de los hilos aislados que formarán la trama del campo antropológico”. Así, la emergencia de lo humano no tiene lugar de modo súbito e inesperado, sino en virtud de un largo proceso de diferenciación entre el hombre y los animales, incluidos el resto de homínidos con los que en su día el *Homo sapiens sapiens* compartió su vida. En este proceso, habría que hablar de “diversas líneas divisorias” en virtud de las cuales diferentes partes de esa nueva totalidad que constituye el material antropológico han ido desarrollándose, hasta alcanzar un cierto grado crítico de complejidad en su confluencia mutua, dando lugar a un espacio nuevo, lo que Bueno ha llamado el “Espacio antropológico”.

Frente al camino analítico, o atomístico, que “tiende a destacar alguna determinación particular y precisa del material antropológico”, determinaciones que podrán ser de tipo físico o morfológico, o bien culturales, o “espirituales”, como por ejemplo el uso del fuego, etc., el camino que ha seguido Gustavo Bueno es el de la perspectiva sintética, según la cual es el mismo proceso de acumulación de rasgos parciales el que da lugar a una reorganización del todo que invierte la situación, generando un medio nuevo, no natural, sino cultural, que conforma al mismo hombre: “Y de ahí la sorpresa permanente que recibimos en el Museo, cuando observamos un hacha musteriense: diríamos que no consiste la sorpresa tanto en encontrarnos allí ya con el hombre, cuanto en encontrarnos con un rasgo humano y antecedente del hombre, sin que sea aún hombre el sujeto que lo soporta”<sup>6</sup>. Por ello mismo es más procedente decir, como Engels, que el fuego hizo al hombre, que afirmar que “el hombre descubrió el fuego”. Pero no sólo el fuego, ni siquiera aquellos que lo usaron en un principio serían hombres por usarlo, sino por la acumulación de rasgos que da lugar a esa diversificación de formas de organización vital entre sociedades de hombres distintas. Y en este sentido, estaría más cerca la tesis de Hesíodo según la cual “el hombre es el único ser que come pan”, o la de Faustino Cordón, que dice que cocinar hizo al hombre<sup>7</sup>.

2. Ahora bien, esto corresponde al tipo de enfoque que el materialismo filosófico debe hacer en relación con el origen del hombre, pero aun no se ha explicado por qué ese sujeto que todavía no es hombre soporta un rasgo que sí lo es, y que nos sorprende al ser visto en el museo. Qué es lo que distingue al hombre con relación al resto de los animales, incluidos los homínidos

---

<sup>5</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el concepto de espacio antropológico”, *Op. cit.*, pág. 57. También en <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10508.pdf>

<sup>6</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el concepto de espacio antropológico”, *Op. cit.*, pág. 59.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Faustino Cordón, *La naturaleza del hombre a la luz de su origen biológico*, Ántropos, Barcelona 1981; o del mismo autor, *Cocinar hizo al hombre*, ed. Tusquets, Barcelona 1980.

anteriores, desde la perspectiva materialista, si no puede ser ninguno de los rasgos que la perspectiva analítica nos ofrece, ni tampoco –atención- la acumulación de todos los rasgos en una unidad, porque entonces caeríamos en una definición circular, en la que se presupone ya el material que se pretende derivar de ellos. ¿Cómo se generó esa separación entre el hombre y los animales? O bien, ¿cómo se generó esa diferencia ontológica entre el todo compuesto por el conjunto de materiales antropológicos y el resto de las entidades no antropológicas en cuyo contexto, sin embargo, el hombre se constituye? Desde luego, dice Bueno, porque el hombre establece con ellas un tipo de relación peculiar, nuevo. Pero ¿cuándo y cómo tiene lugar este acontecimiento, esta reestructuración de las relaciones que el hombre mantiene con el resto de las entidades no antropológicas? Esta cuestión es fundamental para lo que nos ocupa porque en ella está involucrada precisamente la cuestión del origen de la cultura, y de su sentido ontológico.

### **3. De la Etología a la Etnología: La dimensión subjetiva de la cultura**

Los grupos humanos habrían ido desarrollando normas de organización social, productiva, o religiosa, conductas pautadas que si bien en un principio habrían sido más o menos comunes a todos los *Homo sapiens*, poco a poco habrían ido dando lugar a formas de organización diferentes, apareciendo, entre los distintos grupos humanos, normas cada vez más complejas y distintas. Estos grupos humanos empezarían a organizar los encuentros de modo y manera que fuera necesario interpretar sus normas distintas. Precisamente la nueva realidad antropológica viene dada por esa diferenciación entre grupos humanos, frente a las especies animales, cuyas conductas son, por lo general, uniformes a la especie, salvo casos muy aislados entre los chimpancés, como descubrió Savater Pi, que manifiestan alguna diferenciación muy básica entre grupos de chimpancés diferentes, al igual que ocurre, al parecer, con los macacos de la isla de Koshima. De esta manera podemos decir que los grupos humanos mantendrían entre sí un tipo nuevo de relaciones inédito entre las especies animales, del mismo modo que por ello se generarán tipos específicos de relación entre los diferentes grupos humanos con los animales y con su medio entorno.

En la medida en que lo humano pueda definirse en función de esta característica de la vida de los homínidos, afirma Bueno que las pretensiones de la Etología de erigirse en ciencia de la cultura no pueden llevarse a cabo, precisamente porque lo que ella estudia es aquello que hay de animal en el hombre, aquel conjunto de características que equiparan al hombre con el resto de los animales, antes de la aparición, por así decir, de la cultura humana.

Por tanto, son las normas y las costumbres, las formas de vida diferenciadas de cada grupo humano, las que hacen de cada ejemplar nacido de la especie humana un ser humano, y no un animal más. Es el fuego el que hace al hombre, y no el hombre al fuego: “la Etología humana se ocupa de la cultura humana no para reducirla a la cultura de los chimpancés o de los gorilas, sino

para verla como una forma de comportamiento específico, pero etológico, del mismo modo a como las culturas de los chimpancés puedan serlo respecto de las de los gorilas”.<sup>8</sup> La Etología vendría a ejercitar una noción de cultura en sentido subjetivo y, desde ella, iría desvaneciendo y rompiendo la dicotomía entre animales y hombres, y entre la naturaleza y la cultura. La cultura en sentido subjetivo remitirá a una noción “natural” en función de la cual la cultura no es más que un conjunto de formas de conducta “no innatas, pero que han de considerarse de hecho y prácticamente en todas las especies como una forma regular (natural) del comportamiento biológico animal.” Desde esta perspectiva etológica no es raro que se desemboque en una suerte de “relativismo etológico”: “la Etología tenderá a conferir a las “culturas naturales” (y entre ellas las humanas), la misma consideración en cuanto a equivalencia de su funcionalidad, en orden a la adaptación de las poblaciones a su medio.”<sup>9</sup> Pero el hecho de que se dé esa equivalencia en términos de funcionalidad, lo cual también es bastante discutible, lo cierto es que este criterio establece un reduccionismo que en virtud de la misma defensa del continuismo, disuelve cualquier tipo de criterio gnoseológico de diferenciación entre las “culturas” animales y las “culturas” humanas.

La cuestión es que, en el caso del hombre, una sola especie ha desarrollado cientos de culturas diferenciadas, cientos de formas de vida distintas, unas 620, mientras que en el caso de los animales, a esta escala de cultura en sentido subjetivo, cada especie es “una cultura”. Pero si introducimos la noción de cultura en sentido intersubjetivo y en sentido objetivo, las posibilidades de que la Etología se convierta en ciencia de la cultura humana se desvanecen por completo. El reduccionismo etológico supone la realización de una suerte de etologismo, por lo tanto, en el que la cultura queda reducida a cultura subjetual, o a conducta cultural. El lenguaje, dice Bueno, será entendido como “conducta lingüística”, la tecnología, como “conducta instrumental”, etc.

#### **4. Tres dimensiones de la cultura: subjetual, intersubjetual y objetual**

Sin embargo, es necesario reconocer la existencia de un momento objetual en la conducta cultural, además de un momento subjetual; y esta distinción entre un momento objetual y subjetual de la conducta cultural tiene su paralelo en la conducta animal. Bueno propone un ejemplo extraordinario: el ejemplo de las abejas constructoras de panales. En la construcción de panales de las abejas, la conducta que desarrollan no es innata, ni preprogramada con el programa “construir celdas hexagonales”, propone Bueno. Tampoco sería una conducta aprendida, porque las abejas no pretenden edificar celdas hexagonales; por lo tanto no es posible hablar de conducta subjetual panalizadora, pues no es

---

<sup>8</sup> Gustavo Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, *El Basilisco*, 2ª época, número 9, 1991; pág 7. También en <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas20901.htm>

<sup>9</sup> Gustavo Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, *Op. cit.*, pág 22.

innata ni aprendida. La conducta sería una conducta cultural porque a partir de ciertos movimientos del organismo se resuelve la edificación del panal, análogo a edificios de viviendas en colmena de otros insectos o de hombres, pero si es cultural la razón está en la obra misma del panal construido por el enjambre y no en un supuesto aprendizaje. Los movimientos panalizadores de las abejas carecen de sentido fuera del panal resultante y es el mismo panal el que configura esos movimientos. Y tampoco podemos considerar al panal como un resultado inerte no cultural, frente a los movimientos aprendidos “culturales”, porque es una estructura necesaria para la reproducción de los movimientos subjetuales de las abejas. La forma del panal está determinada no por la conducta de la abeja, sino por una resultancia mecánica, como sugirió Buffon (la forma hexagonal de las celdillas podría resultar de la presión uniforme de múltiples abejas trabajando al mismo tiempo en todas direcciones, esféricamente), y aunque la estructura fisiológica del movimiento circular de la cabeza de la abeja determina el diámetro y la forma del panal, sólo el panal construido configura esas conductas como conductas culturales, y fuera del panal no tendrían ningún sentido funcional. Por lo tanto, desde los niveles más bajos de la vida animal hasta la vida humana civilizada se ponen de manifiesto las fronteras entre la conducta subjetiva y el entorno como cultura objetual. Una piedra tallada se aleja menos del cono de luz de la Etología que un libro, por ejemplo.

Y es interesante notar que sobre este fondo común y “natural” de la cultura subjetiva humana, constituido por esas conductas que Eib Eibesfeldt por ejemplo ha considerado preprogramadas y universalmente distribuidas entre todos los ejemplares de la especie humana, se haya ido consolidando una complejidad tal de culturas objetivas. Teniendo en cuenta que esa cultura subjetiva común preprogramada estaría determinada, en definitiva, por la complejidad de las culturas objetivas, sin las cuales no tendrían ningún sentido. Sería el marco de las relaciones políticas de una sociedad avanzada el que explica el gesto de Nixon, por más que ese gesto sea estructuralmente semejante al gesto de agresión de un chimpancé. De la misma manera, estos comportamientos preprogramados en el hombre carecen de sentido fuera del marco cultural objetivo en el que eventualmente aparecen insertados; en vez de encontrar a través de su reducción etológica una explicación más profunda a esos comportamientos, lo que se produciría aquí sería una abstracción del marco cultural de los mismos, tratando de equipararlos zoológicamente a la conducta de otros primates.

La dimensión subjetiva de la cultura que afronta la Etología tiene su fundamento en el hecho de que los organismos aparecen dotados de movimientos naturales conductuales o comportamentales. Bueno entiende que un movimiento es conductual cuando incluye referencias apotéticas, de copresencia a distancia espacial, incluso cuando recae en el mismo sujeto: autoacicalamiento<sup>10</sup>. Pero advierte que “sólo podemos hablar de objetos apotéticos cuando suponemos a los animales dotados de “teleceptores” (oído,

<sup>10</sup> Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, *Op. cit.*, pág 25.

vista, olfato, y el tacto si se trata de sensaciones táctiles memorizadas)”. De donde resulta que tampoco podemos atribuir a todos los animales la categoría de la conducta o comportamiento. Pero la cultura tendría además una dimensión intersubjetual, resultante de las conductas individuales, pero no reducible a ellas, y de la que se derivan configuraciones culturales. Bueno propone el ejemplo de la parada de un batallón, pero también la disposición de una banda de babuinos en orden jerárquico de marcha, o un enjambre de abejas trabajando. El aspecto cultural de las disposiciones intersubjetivas derivadas del movimiento conductual individual vendría dado precisamente por el hecho de que sin ser sustancialmente viviente el grupo de individuos, como el enjambre, o el grupo de soldados, podría llegar a ser molde de la propia vida individual. La dimensión objetiva de la cultura vendrá determinada por el “conjunto de utensilios, indumentos, edificios, herramientas, cultivos, modificación de la corteza terrestre, etc., que forman parte del mundo “artificial” en el que viven los organismos de los cuales están formados los pueblos”<sup>11</sup>. Como se puede ver, tampoco la cultura objetiva es una entidad viviente, orgánica, pero es fruto de los organismos individuales; fruto no orgánico, sino conductual, es decir, operatorio; de tal manera que estas formas culturales objetivas “pueden alcanzar una función generadora o moldeadora de ulteriores operaciones del sujeto viviente”, hasta el punto de conformar una nueva dimensión “antropológica”, por ejemplo, en la especie humana: una segunda naturaleza que determina nuestra propia conducta y es que, en efecto, “la cultura, a la vez que nos moldea, nos aprisiona”.

Lo que sin duda queda claro en este planteamiento de las tres dimensiones de la cultura es que *es imprescindible la conducta para que una configuración social (cultura intersubjetiva), o una configuración material (cultura objetiva) dada pueda llegar a ser configuración cultural*. Las llamadas *ceraunias* o piedras del rayo se convierten en instrumentos culturales cuando se asocian a las manos humanas operatorias, cuando se asocian con conductas<sup>12</sup>. Bueno pone como ejemplo, la novela de Aldous Huxley, *Mono y esencia*, donde los monos usan los libros como “hojaldrados combustibles naturales”, porque la sociedad de babuinos posterior a la catástrofe nuclear vería al libro como un objeto natural, precisamente al no asociarlo a conducta operatoria alguna. Pero siendo imprescindible la conducta, no por ello las configuraciones culturales sociales u objetivas pueden quedar reducidas a una suma de conductas.

Ciertamente, en la medida en que las configuraciones objetivas culturales actúan como envolvente impersonal que moldea a los individuos y a la sociedad, cabría tal vez ensayar una suerte de reduccionismo de la noción de cultura subjetiva e intersubjetiva a la cultura material, pero, como dice Bueno, “la cultura objetiva, al margen de las conductas subjetivas no tiene capacidad organizadora”. Porque “las secuencias objetivas proporcionadas por las

<sup>11</sup> Gustavo Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, *Op. cit.*, pág 27.

<sup>12</sup> Gustavo Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, *Op. cit.*, pág 27.

configuraciones exteriores (naturales o culturales) están intercaladas en las secuencias de los actos constitutivos de una conducta natural, de la misma manera como las secuencias de reacciones fisicoquímicas del medio han de estar “intercaladas” con las secuencias de reacciones bioquímicas del organismo viviente”<sup>13</sup>.

## 5. La inversión antropológica

La conjugación de las tres dimensiones de la noción de cultura es la que nos permite comprender cómo estando la conducta humana implantada por así decir en la conducta genética heredada de nuestra condición zoológica, sin embargo, sólo puede entenderse en la medida en que sus partes aparecen conjugadas a través de nexos establecidos por la cultura intersubjetiva y por la cultura objetiva. Si el aparato fonador humano, como herencia biológica, soporta el lenguaje humano como estructura objetiva, no por ello la conducta lingüística del hablante puede quedar explicada por la condición natural del aparato fonador. Por ello mismo, la cultura intersubjetiva y objetiva es la que proporciona una dimensión “humana” a la conducta individual etológicamente pautada; siendo estas dimensiones intersubjetiva y objetiva las que permiten comprender la diferencia que se establece entre el hombre y los animales. Los grupos humanos difieren de los animales por una acumulación de rasgos objetivos e intersubjetivos y no por el aspecto etológico o zoológico.

Si todos los ejemplares de la especie humana utilizan el aparato fonador para hablar, esto no significa que se entiendan todos entre sí. Cada lengua, cada norma lingüística, establecida, por así decir, por encima de la voluntad y de la conducta hablante individual, marca la pauta del uso que cualquier ejemplar de la especie humana hace de su aparato fonador. Esto marcaría el punto crítico que define los límites de la Etología como ciencia de la cultura: el punto crítico se alcanza “cuando la plasticidad (no solo la complejidad, que puede ser tan elevada como la de un enjambre de abejas) de las configuraciones culturales, sociales y materiales sea tal que, dentro de una misma especie mendeliana, puedan comenzar a constituirse poblaciones reguladas por diversas configuraciones sociales y materiales, sin perjuicio de mantener su vinculación genética”<sup>14</sup>. Lenguas, costumbres, normas diferentes dentro de una misma especie, por lo que “la perspectiva de la cultura objetiva, social y material, y, en su momento, histórica, comenzará a ser más importante en la determinación del curso de las realidades dadas que la perspectiva de la cultura subjetiva”<sup>15</sup>. La cultura subjetiva es prácticamente universal a la especie, aunque sea aprendida, mientras que el sistema de estímulos sociales y materiales permanece constante. Pero “cuando las culturas materiales y sociales sean

<sup>13</sup> Gustavo Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, *Op. cit.*, pág. 29.

<sup>14</sup> Gustavo Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, *Op. cit.*, pág. 30.

<sup>15</sup> Gustavo Bueno, *Ibidem*.

variables dentro de la misma especie, habrá que acudir a las leyes de formación, constitución, cambio y destrucción de esas culturas objetivas (leyes que se mantienen a una escala no individual), para dar cuenta de la realidad”<sup>16</sup>.

Este punto crítico gnoseológico para el alcance de la Etología, es también un punto crítico ontológico en la aparición de lo humano como tal, en el ámbito de la especie humana. No habría por tanto un dualismo entre la Naturaleza y la Cultura en el sentido tradicional de los términos, sino que habría que reinterpretarlo como el dualismo establecido entre Cultura subjetiva y Cultura objetiva. De la misma manera que el dualismo Hombre/Animal habría que reinterpretarlo no tanto como la frontera metafísica y ontoteológica que separa al animal del hombre, cuanto como la frontera que se establece entre el hombre como animal cultural y el hombre segregado de toda cultura. De modo que la especie humana por serlo no se diferencia del resto de las especies, sino por el proceso de acumulación de la dimensión objetiva e intersubjetiva de la cultura, a través del cual va abandonando su propia condición animal, estructuralmente, aunque no de modo causal o sustancial: “cabe defender una continuidad genética (o sustancial) en la Evolución a la vez que se defiende una discontinuidad estructural”<sup>17</sup>.

A lo largo de la historia de la especie humana tiene lugar lo que Gustavo Bueno llama la “inversión antropológica”. El *homo sapiens* va abandonando su condición zoológica para configurar su dimensión antropológica, humana. Pone un ejemplo interesantísimo sobre dos conductas en inversión antropológica: un elefante se refresca con arena mientras atraviesa un desierto realizando una conducta de ablución sustitutoria en ausencia de agua. La explicación de esta conducta no requiere regresar a coordenadas distintas de aquellas en las que se sitúan los factores que explican, para toda la especie, el desencadenamiento de conductas naturales de ablución con agua. Las razones no residen en ninguna cultura extrasomática. Sin embargo, cuando un musulmán, sin agua, atravesando el desierto, practica con arena una ablución ceremonial mirando a la Meca, su conducta no puede quedar explicada recurriendo a factores dados en la conducta subjetiva de la especie humana, sino que hay que recurrir a la cultura objetiva, al *Corán*, porque aquí es donde están los factores desencadenantes de la conducta. Aunque, advierte Bueno que no podemos afirmar que la totalidad de la cultura objetiva sea un “programa de actos conductuales”<sup>18</sup>.

Como venimos diciendo, obviamente, la inversión antropológica no es paralela al proceso de especiación de los homínidos. Las primeras especies del género *homo* pueden situarse en la anterioridad a este punto crítico de inversión de la

---

<sup>16</sup> Gustavo Bueno, *Ibidem*.

<sup>17</sup> Gustavo Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, *Op. cit.*; pág. 9. Como es natural, la temática de los niños feraces puede quedar situada en el marco de estas consideraciones.

<sup>18</sup> Gustavo Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, *Op. cit.*, pág. 30.

perspectiva subjetiva a la perspectiva objetiva. El punto crítico tiene lugar cuando dentro de la especie *Homo sapiens* comienzan a gestarse sociedades diferentes con normas y estructuras objetivas y sociales diferentes que conforman de modo diferenciado las conductas individuales<sup>19</sup>. Porque ahora estas conductas no van a poder ser explicadas por factores dados en la conducta subjetiva específica, sino por los factores intersubjetuales y objetuales de la cultura en la que esas conductas están insertadas.

## 6. El espacio antropológico

Por lo tanto, no podemos hablar del hombre como una unidad global perfecta, sino como una totalidad heterogénea e infecta: más que de hombre, habría que hablar de las realidades antropológicas denotadas por la expresión “el hombre”<sup>20</sup>. El material antropológico representa una totalidad muy compleja de partes y procesos cada uno de los cuales puede tener sus propias líneas de desarrollo, y no siempre sincronizadas. Por ello, dice Bueno, “es absurdo hablar del “origen del hombre”, o del “momento de la hominización” (del “paso del Rubicón”)<sup>21</sup>. Como si se tratara de un salto determinado por la intervención de una ventaja anatómica, o de un destello divino. Y por lo tanto tampoco hay una línea divisoria única y universal, sino que habrá diversas líneas de desarrollo, “complejos cursos de procesos en desarrollo, de partes que han venido actuando según líneas propias, pero que, al alcanzar un cierto grado crítico de complejidad, en su confluencia mutua, han dado lugar a un espacio nuevo”<sup>22</sup>. Por lo tanto el escenario “humano” no queda definido por ninguno de los puntos originarios a través de los cuales van confluyendo esas líneas de desarrollo diferentes, sino a partir del momento en el que la confluencia de estos procesos da lugar a un espacio nuevo, un espacio definido precisamente por la singularidad de ciertas relaciones que se establecen entre los distintos grupos humanos entre sí, y de cada uno de ellos con los animales, y con el resto de “las naturalezas”. Este espacio nuevo es el que Gustavo Bueno llama el “Espacio antropológico”.

Es muy importante notar que la idea de un espacio antropológico presupone, a su vez, la noción de que “el hombre sólo existe en el contexto de otras entidades no antropológicas”<sup>23</sup>, y que el hombre, antes de la constitución de ese espacio ontológico, no es hombre aun, sino otra entidad más de carácter zoológico. Ahora bien, por otra parte, se dice que el hombre se constituye como

<sup>19</sup> Gustavo Bueno, *Ibidem*.

<sup>20</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el concepto de Espacio antropológico”, *Op. cit.*, pág. 57.

<sup>21</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el concepto de Espacio antropológico”, *Op. cit.*, pág. 58

<sup>22</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el concepto de Espacio antropológico”, *Op. cit.*, pág. 59.

<sup>23</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el concepto de Espacio antropológico”, *Op. cit.*, pág. 59.



tal cuando se diferencia ontológicamente de esas entidades no antropológicas, al establecer con ellas un tipo de relación peculiar y absolutamente nuevo, ontológicamente nuevo. Esto es lo fundamental de la teoría materialista del hombre y de la cultura: el hecho de que la continuidad sustancial entre el hombre y los animales genera una discontinuidad estructural en función de la acumulación de los factores objetivos e intersubjetivos de la cultura, factores que acaban conformando un espacio nuevo, el espacio antropológico.

Los materiales antropológicos se coordinan por tanto en un espacio ontológicamente nuevo, el espacio antropológico constituido por los tres ejes *circular, angular, y radial*. El *eje circular* representa las nuevas relaciones establecidas entre los ejemplares de la especie homo, que no pueden quedar reducidas a relaciones etológicas o zoológicas, intraespecíficas: los grupos humanos se organizan de tal modo que entre ellos se relacionan de un modo nuevo, y también entre sí: formas de parentesco, guerras, relaciones de jerarquía, política, comercio, etc., comunicación. El *eje radial* vendrá representado por las nuevas relaciones establecidas entre los ejemplares de la especie humana distribuidos en poblados y grupos en distintos niveles de desarrollo tecnológico, en la medida en que ese desarrollo viene determinado por el grado de integración y organización que estos grupos humanos han establecido con su entorno natural, considerado como un conjunto de entes de tipo físico o biológico, y desprovistos de todo género de inteligencia.

El *eje de relaciones angulares* que introduce Bueno es el más interesante y más innovador en la teoría antropológica, pero es una consecuencia lógica de su teoría acerca del origen de "lo humano", tal y como aquí lo hemos ido estableciendo. Porque, en efecto, la inversión antropológica supone en gran medida la transformación del hombre como animal zoológico, en hombre en sentido antropológico, sin cambiar su fisiología, sino sólo su forma de organizar su existencia. Precisamente en ese proceso de diferenciación en el que distintos grupos humanos van conformando normas de organización y transformación diferenciadas, el hombre no solo adquiere unas nuevas relaciones entre sí, con otros grupos o con hombres de su propio grupo, sino también con los animales a partir de los cuales, y de los cuales procede el mismo homínido. Se trata de un tipo de relaciones nuevo y que sólo establece el hombre, y en la manifestación de esta relación está la clave para ver al hombre a una escala no zoológica, no etológica, cuando establece con los animales una relación particular en la que se refleja esa diferenciación ontológica. El eje angular se establece por la relación de los hombres con entes no humanos, pero dotados de teleología y voluntad, inteligencia, y cuya existencia, sin embargo, envuelve al hombre.

Digamos que esta nueva dimensión del hombre que introduce Bueno viene a sustituir aquella dimensión trascendental o religiosa del hombre según la establecía la tradición ontoteológica medieval, pero Bueno rebaja el componente metafísico al atribuir a los animales el papel de dioses, como númenes, o entes dotados de teleología y voluntad, e inteligencia, pero no humanos, ahora bien, capaces de condicionar nuestra existencia. "Pero ¿acaso

no es preciso reconocer que los hombres se relacionan de un modo específico (irreductible al orden de las relaciones *circulares* y al de las *radiales*) con otras entidades que no son hombres, sin duda, pero que tampoco son cosas naturales [...]? Entes ante los cuales los hombres se comportan, sin embargo, según relaciones de temor o de amistad, y según un comportamiento no imaginario (puramente fenomenológico), sino real, ontológicamente fundado (lo que no excluye la posibilidad del error, la posibilidad de interpretar las cosas o los otros hombres como si fueran eventualmente entes de éste tercer tipo). Estos entes a los cuales nos estamos refiriendo no serán divinos, pero sí podrán ser numinosos. Los consideraremos númenes, inteligencias y voluntades, realmente existentes, ante los cuales los hombres adoptan una conducta política de adulación, de engaño, de lucha, de odio o de amistad”<sup>24</sup>. Con este tipo de argumentos comienza Bueno su original teoría materialista del origen de la religión.

El espacio antropológico es, pues, la resultancia objetiva del proceso en virtud del cual, dentro de la especie *Homo sapiens*, comienzan a gestarse sociedades diferentes con normas y estructuras objetivas y sociales diferentes que conforman de modo diferenciado las conductas individuales. El espacio antropológico es el marco en el que se configura la cultura humana, no tanto como resultado de las transformaciones naturales, sino como un marco en el que tales características naturales despegan del nivel de las sociedades de primates o de homínidos para adquirir una dimensión humana. En gran medida, la fijación fisiológica de la especie humana hace cincuenta mil años se ha realizado a través de procesos culturales y sociales, y estos son los que dan significado antropológico a las características naturales. Por ejemplo, el aparato fonador humano adquirido por evolución biológica sólo alcanza significado antropológico a través de la existencia del lenguaje. La misma capacidad de empuñar un objeto adquiere sentido antropológico desde la perspectiva de la historia de la técnica.

“Suponemos, dice Bueno, que la cultura humana es transgénica respecto de las culturas de los homínidos precursores (chimpancés, o australopitecos). Y lo es porque la cultura humana facilita a los hombres una plataforma tal que les permitirá verse en cuanto sujetos corpóreos, y sin dejar de serlo, a distancia de los primates. A ningún primate que se sepa, a ningún pitecántropo, a ningún antecesor, se le ha ocurrido poner los huesos de los pitecántropos o del antecesor formando una serie ósea evolutiva. Esta es la nueva plataforma humana, una plataforma que no está edificada sobre una previa conciencia, puesto que es esta conciencia la que se forma en el mismo proceso de ordenación de las series óseas (o de otras similares)”<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el concepto de Espacio antropológico”, *Op. cit.*, pág. 61.

<sup>25</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”; *El Basilisco*, número 37, segunda época (2005); págs. 3-53; pág. 5-6. Este ensayo aun no está publicado en Internet, creemos.

## 7. Acerca de la racionalidad humana: el hombre como animal institucional

Los factores intersubjetivos y objetivos de la cultura humana permiten también a Bueno hacer una reinterpretación de la tesis clásica de Aristóteles según la cual el hombre es un animal racional. La racionalidad sería un atributo abstracto y genérico y no correspondería en particular al hombre. La Etología ha demostrado en los animales la existencia de racionalidad en cuanto conducta teleológica, mientras que una diferenciación por grados no podría en absoluto explicar la especificidad del hombre, como si dijéramos que el hombre es más racional que los animales, o lo es en grado sumo, etc. No. La diferencia específica del hombre en cuanto a la racionalidad viene determinada por el “conjunto infecto de los materiales constitutivos del espacio antropológico”.

Ahora bien, la pregunta que nos tenemos que hacer ahora es: ¿cuáles son los cauces morfológicos a través de los cuales se cumple la definición tradicional del hombre como animal racional? En la medida en que esa racionalidad tiene un carácter específico, no genérico al hombre en cuanto animal, sino diferencial de él con respecto al resto de los animales. ¿Podemos encontrar alguna categoría que permita organizar el campo de los materiales constitutivos del espacio antropológico? De qué está compuesto, por así decir, el espacio antropológico, cuáles son esas realidades antropológicas que inundan y conforman el espacio antropológico en sus relaciones, y que actúan como los cauces morfológicos a través de los cuales se conforma la especificidad de la racionalidad humana. Lo que Bueno propone es buscar una categoría universal de la cultura humana, una categoría objetual, no zoológica, ni psicológica o etológica, por lo que venimos diciendo, sino una figura universal y ubicua del hacer humano, una figura objetiva, morfológica, a la que habrán de subordinarse los componentes etológicos, psicológicos y aun emocionales de los sujetos agentes, y que les otorguen a esos componentes una dimensión específicamente humana.

Lo que Gustavo Bueno propone es que esa categoría del hacer humano, universal y ubicua, objetual y morfológica, es lo que él llama, seguramente siguiendo, como reconoce él mismo<sup>26</sup>, a Kroeber y su noción de “configuraciones culturales”, o a Ruth Benedict con su concepto de *pattern*, en su libro *Pattern of Culture* (que ha sido traducido al español con el mismo nombre), es que los cauces generadores de la racionalidad humana son las *instituciones*. De hecho dice, “la definición de Aristóteles sólo alcanza verdadera profundidad a través de una definición morfológica tal como la de hombre como “animal institucional” [...] el mejor criterio para dar cuenta del proceso de racionalización es seguramente el criterio de la formación de instituciones en el curso del desarrollo del llamado “hombre moderno” [...] No diremos, según este criterio, que una banda es humana porque sea “racional” o “libre”, o “capaz de reflexionar”, o –porque como decían los theillardianos- “haya dado el salto a la reflexión”; ni siquiera porque ha utilizado coyunturalmente palos o el fuego, o porque haya arrojado alguna piedra intentando romper un

<sup>26</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 46.

huevo de avestruz. Diremos que esa banda es plenamente humana –es decir, pertenece al campo de la Antropología- cuando tiene instituciones definibles y, por tanto, sistemas de instituciones entretejidas de un modo más o menos complejo”<sup>27</sup>.

La perspectiva materialista asume que los objetos están conjugados con las operaciones de los sujetos, de manera que las operaciones de los sujetos son racionales no por sí mismas, en cuanto fruto de la mente o del cerebro del sujeto conductual, por serlo, sino a través de los objetos. Los objetos no son meramente instrumentos o “partes materiales del sujeto”, de la mente o del espíritu o incluso de la corteza cerebral, sino que se consideran como el contenido mismo de la racionalidad humana. “Las relaciones entre estos objetos, dice Bueno, son *contenidos* de la subjetividad (no son “partes materiales”, instrumentos, plataformas, complementos o envoltorios). Por tanto, no se trata de pasar de una supuesta racionalidad originaria subjetiva (espiritual o cerebral) a la racionalidad de los objetos instrumentales; se trata de partir ya de las relaciones entre estos objetos culturales (los que manipulaba ya el *homo habilis*, con cerebro muy pequeño) y pasar a la racionalidad de la subjetividad conductual; por tanto, de la racionalidad de las instituciones extrasomáticas a la racionalidad de las instituciones conductuales y sociales”<sup>28</sup>. De este punto de partida deriva, entre otras cosas, la tesis del origen tecnológico de las ciencias que Gustavo Bueno desarrolla en su conocida *Teoría del cierre categorial*.

Son los prejuicios espiritualistas de tipo cartesiano, los que obligan a reducir la racionalidad al campo de un metafísico sujeto espiritual, a lo sumo al cuerpo como instrumento suyo. “Y, ulteriormente, este sujeto espiritual llegará a englobar al sujeto corpóreo (al sujeto dotado de sistema nervioso), lo que permitirá la ampliación del sujeto trascendental kantiano con su sistema de categorías *a priori* al sujeto neurológico de Johannes Müller, con sus diversas líneas de nervios dotados de energías específicas de los sentidos, también *a priori*. De este modo, la racionalidad inicialmente atribuida al espíritu subjetivo (al alma espiritual, al *nous poietikós*) se atribuirá al sujeto corpóreo neurológico, al cerebro subjetivo después, al sujeto conductual y, por último, a los conjuntos formados por los sujetos conductuales, a los grupos de sujetos conductuales y a las instituciones en las cuales se organizan estos sujetos”<sup>29</sup>. La estructura de la idea de espíritu racional no puede entenderse como una suerte de característica que al espíritu pudiera corresponderle en cuanto ser simple. El materialismo establece que “el razonamiento carece de sentido al margen de los sujetos corpóreos, y de las transformaciones o manipulaciones de unos objetos con otros, de determinadas relaciones objetivas entre esos objetos. Las

<sup>27</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 8.

<sup>28</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 17.

<sup>29</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 16-17.

mismas relaciones entre los sujetos ya envuelven necesariamente relaciones entre cuerpos (puesto que no cabe involucrar a la telepatía entre mentes o espíritus), entre cuerpos humanos (relaciones circulares) y animales (relaciones angulares)[...] Lo que no excluye que las relaciones entre objetos envuelvan a su vez relaciones entre sujetos, por ejemplo, dialogismos o autologismos. Las relaciones de identidad entre los objetos sometidos a transformaciones operatorias son imprescindibles para que el razonamiento pueda tener lugar<sup>30</sup>. (En la película *En busca del fuego*, de Jean Jacques Annaud (1981), hay una escena en la que los protagonistas son invitados a presenciar la producción de fuego por frotación de palos. Cuando estos mismos protagonistas pretenden reproducir el proceso una vez de regreso a su tribu, se encuentran con que no son capaces de hacerlo, por más que intentan repetir miméticamente el mismo procedimiento de producción. Se diría que el objeto impone sus reglas, de tal manera que la conducta comienza a ser racional en la medida en que efectivamente acaba dándose lugar al fuego.)

Por ello dice Bueno que si el hombre es un animal racional, “y es racional de manera característica (no a la manera como pueda ser racional un castor, un perro o un chimpancé)”, lo es a través de las instituciones. En este sentido habría que decir que “los precursores homínidos, que desarrollan ya conductas raciomorfias, alcanzan la racionalidad específicamente humana en función de las instituciones que hubieran podido ir creando, y no, por ejemplo, en función del desarrollo del cerebro, de la bipedestación o de sus manos de primates<sup>31</sup>. Por lo tanto, la cuestión filosófica acerca de la oposición entre animales irracionales y animales racionales, habrá de ser desplazada “al terreno de la distinción entre una racionalidad zoológica (animal) según diversas líneas de racionalidad operatoria (transformadora) y una racionalidad humana. Y una vez aceptado este desplazamiento -dice Bueno-, el criterio más positivo para esta diferenciación no lo pondremos tanto en la “gradación de la complejidad operatoria” (porque este criterio no permite determinar una divisoria objetiva clara), sino precisamente en las instituciones<sup>32</sup>. En definitiva, “la racionalidad humana aparece a través de la institucionalización de ciertas operaciones zoológicamente racionales<sup>33</sup>”.

Según este planteamiento, las propias instituciones serán racionales, y su racionalidad se pondrá de manifiesto en la “concatenación de sus partes involucradas con la racionalidad conductual de los sujetos que las utilizan”, y ello en dos sentidos: en cuanto al *finis operis* de la institución extrasomática, determinado por el funcionamiento efectivo de la institución, y en cuanto al *finis operantis*, determinado por la intención del sujeto que la pone en marcha. Del mismo modo que una institución irracional podrá ser entendida, en cuanto a su

<sup>30</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 17

<sup>31</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, p. 24

<sup>32</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 25

<sup>33</sup> Gustavo Bueno, *Ibidem.*

*finis operis*, por ser, por ejemplo, un objeto imposible: “la ciudad de los inmortales” de Borges, por ejemplo. La institución objetual extrasomática, dice Bueno, no se constituye en el momento de su génesis, sino en el momento en el cual los demiurgos han sido segregados de la obra y esta está ejerciendo, a través de su corporeidad, culturalmente conformada, la función de norma sobre otros sujetos conductuales. Los sujetos que se someten a su norma “lo han de hacer a través de su estructura corpórea, y en modo alguno por una suerte de “comunicación telepática” con los demiurgos”<sup>34</sup>, que han fabricado la institución. En definitiva, la institución es norma de nuestra conducta racional instrumental, y en general, son las normas que determinan nuestra conducta racional, en una sociedad determinada.

Ahora bien, esto significa que las instituciones no son neutrales; su carácter *axiológico* aparece en el momento en el que una institución se determina como opuesta o incompatible, o aliada y compatible, con otras instituciones tomadas como referencia. Lo que explica gran parte del significado de lo que tradicionalmente se considera *conflictos culturales*, estos conflictos han de ser interpretados no como conflictos entre culturas, sino simplemente como conflictos entre instituciones contrapuestas. Por ejemplo, en la expedición de Ursúa, después dirigida por Lope de Aguirre, la institución del enterramiento que ejercían los españoles entraba en conflicto con la institución de la antropofagia de las tribus del Amazonas. Solamente en virtud de un armonismo metafísico inconcebible y vulgar puede defenderse que todas las instituciones son compatibles entre sí; que es la forma de reinterpretar en términos de instituciones lo que tradicionalmente se ha llamado el relativismo cultural. “En lo que respecta a la dialéctica entre las instituciones, y desde el momento en el que dejamos de lado las concepciones sustancialistas de los “círculos culturales” (concepciones en función de las cuales se dibuja la pretendida dialéctica de los conflictos culturales, o de la “alianza de las culturas”), la principal consecuencia que podría adscribirse a la doctrina de las categorías institucionales es ésta: que las instituciones pueden mantener entre sí relaciones de conflicto o de alianza pero que estas relaciones y conflictos no pueden trasladarse a los propios círculos culturales de los cuales estas instituciones forman parte. Por ejemplo, no cabría hablar de un conflicto entre la “cultura occidental”, la “cultura musulmana” o la “cultura africana”; los conflictos tendrían lugar, por ejemplo, entre la institución de la familia monógama y la institución de la familia polígama o poliándrica; o entre la institución de la propiedad privada y las instituciones colectivistas; o entre las instituciones de la democracia parlamentaria y las instituciones de la “dictadura del proletariado”.<sup>35</sup> La expedición de Aguirre asumía muchas formas de organización practicadas por los nativos, procedimientos para la conservación del alimento, etc. En esta expedición, la mayor parte de los muertos fueron españoles, todos por justicia militar, estrangulados por los negros que iban con

<sup>34</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 26

<sup>35</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 47

ellos como esclavos, de los cuales no murió ninguno, mientras que la mayor parte de los indios se escapó, o fueron abandonados. Las instituciones políticas, incluso la propia pretensión de Aguirre de hacerle la guerra al virrey de Perú, determinaron el sentido de esta expedición sangrienta, mucho más que el simple carácter de azote de los indígenas atribuido a los españoles, o su codicia.

## 8. Las instituciones: categoría universal del hacer humano

Son muchos los aspectos interesantes del concepto de institución tal y como lo desarrolla Gustavo Bueno, particularmente su capacidad para reinterpretar toda una serie de tópicos acerca de la cultura, que suelen tomarse de manera inanalizada y que no sólo entorpecen la reflexión filosófica y aun política acerca de esta cuestión, sino que hacen imposible abordar de manera desapasionada y racional el problema de las culturas, la cuestión de la identidad cultural, y toda la ideología envuelta en los problemas del relativismo cultural, o el asunto del indigenismo y el supuesto “conflicto cultural” en Iberoamérica.

Las instituciones pueden ser definidas como el resultado de la aplicación de modelos artificiosos repetibles en virtud de los cuales, los materiales sobre los que actúan, sin perjuicio de estar sometidos a sus propias leyes (es decir, sin necesidad de ser considerados amorfos), pasan a conformar el espacio antropológico. Un ladrillo, hecho de barro, un material sometido a sus propias leyes naturales, pero conformado según normas artificiosas de elaboración del ladrillo, es una institución, un material propio del espacio antropológico. Un reno, animal, natural, en la medida en que es venerado, representado, admirado, o cazado, queda integrado en el espacio antropológico, del mismo modo que mediante su clasificación entre las categorías de Linneo. Un hueso, en la medida en que es utilizado como herramienta para matar un animal, golpear, etc., es una institución, una herramienta. Cualquier “cosa” que resulta nombrada, integrada o moldeada, en el marco operatorio de las acciones humanas. Todo lo que va quedando integrado en el alcance del “hacer” (*agere* y *facere*) humano, del conocer humano. Toda institución comprende o contiene, por tanto, como componente positivo común, la estructura de un modelo repetible e identificable. Este modelo repetible e identificable constituye el núcleo de toda institución. Las instituciones, en cuanto modelos, no “brotan”, dice Bueno, del material que organizan o de la corriente que canalizan, es decir, son artificiosas, o no naturales, y ha de considerarse impuestas al material o a la corriente desde fuera de ese material o corriente; este “afuera”, dice, es lo que se llama la *praxis* humana, y está constituida por las normas, las costumbres, y todo aquello que delimita la conducta humana natural en el contexto de las diferentes culturas.

Ahora bien, la razón fundamental en virtud de la cual las instituciones pueden entenderse como categoría universal del hacer humano, como categoría universal del espacio antropológico e, incluso, como fundamento mismo del espacio antropológico y de la configuración de “lo humano”; es decir, el

fundamento de la conformación de sociedades con normas, costumbres y formas de vida diferenciadas, en tanto constituyen la transformación del *Homo sapiens* en animal cultural, en hombre, está en la propia definición de institución como orden impuesto de algún modo a una materia dada. Porque la materia sobre la que se impone ese orden no tiene por qué estar dispuesta, en general, dice Bueno, a someterse a este orden<sup>36</sup>. De hecho, la materia sobre la que se impone ese orden podrá desbordar ese orden continuamente, lo que sugiere que al fin y al cabo las acciones sobre esa materia, el orden impuesto sobre la materia, no será único, sino que, en virtud de la misma materia, será posible la aplicación de varios órdenes, regidos por normas o recetas, o procedimientos diferenciados; lo que permite explicar el hecho de que vayan generándose en distintas sociedades humanas distintas formas de organización de la materia circundante, puesto que la materia, sin ser infinitamente plástica, sí permite diferentes formas de manipulación y transformación: “Por ello, puede afirmarse –dice Gustavo Bueno–, que la estructura de una institución, o bien su “forma normativa”, no recoge la integridad de la materia institucionalizada”<sup>37</sup>.

Este llamado “principio de inconmensurabilidad entre la materia y la forma de las instituciones” es absolutamente central en la teoría de las instituciones de Bueno, en la teoría de la cultura del materialismo filosófico y da razón de la potencia del enfoque materialista. En la medida en que entendemos las instituciones como figura ubicua del hacer humano, según las dos acepciones que comprende en español el “hacer”: ecualización del *facere* y del *agere*, de lo factible y lo agible, en la idea de un hacer humano en dos sentidos, como hacer técnico con objetos corpóreos (*facere*), y de un hacer consistente en movimientos puramente conductuales, como puedan ser las faenas de un torero (*agere*), las instituciones marcan los límites del espacio antropológico, cultural, aquel que viene establecido por el conjunto de categorías que no han logrado segregar el sujeto operatorio, o aquel conjunto de categorías que lo requieren para ser, o para estar<sup>38</sup>.

Evidentemente, el sujeto humano en cuanto sujeto operatorio está involucrado en las instituciones al menos en dos sentidos: por génesis, en cuanto que toda institución es fruto del hacer humano, o lo constituye, y por estructura, en cuyo caso, pueden distinguirse las instituciones de tipo no operatorio, de las instituciones operatorias. Las instituciones no operatorias se podrán dividir a su vez en dos tipos: las instituciones *estáticas*, en las que no cabe considerar involucrada la conducta humana, pues se supone que ha sido segregada, o que se involucran con la conducta como causas instrumentales (el martillo en la conducta de golpear), o como causas materiales (la arcilla o la harina, etc.), también como causa formal, como la planificación de un edificio, o un camino,

<sup>36</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 21

<sup>37</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 22

<sup>38</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 12



la calle, etc.; y las instituciones *dinámicas*. La morfología de las instituciones instrumentales será antrópica, pero los instrumentos son segregables o disociables, y son ellos quienes moldean y dirigen la conducta, que será racional si manifiesta un uso apropiado del instrumento, etc. Las instituciones dinámicas de carácter impersonal pueden ser todo tipo de automatismos, programas, etc.

En la categoría de las instituciones operatorias, que no segregan al sujeto estarían todas las referidas a lo que envuelve el sentido del hacer como *agere*, las tradicionalmente llamadas ceremonias, y otras instituciones no ceremoniales como la jornada de trabajo en cadena, códigos de tráfico, por ejemplo tal y como los presenta Geodfrey Reggio en su película *Koyaanisqatsi*, cuando graba la salida de los automóviles detenidos en el semáforo en rojo en el momento de aparecer el semáforo en verde<sup>39</sup>.

La conducta transformadora de los hombres, tomada en sentido positivo, supone la presencia de una estructura hilemórfica positiva, no metafísica -en el sentido de la sustancia de Aristóteles-, en toda institución: "Toda institución, lejos de ser una entidad simple, se nos presenta como una totalidad corpórea en la que cabe distinguir una materia y una forma."<sup>40</sup> El hilemorfismo positivo que puede verse en cualquier proceso humano de transformación del mundo entorno, tal como lo manifiesta la metalurgia del cobre, del bronce o del hierro.

De esta estructura hilemórfica correspondiente a toda institución deriva lo que Bueno llama el principio de inconmensurabilidad entre la materia y la forma de las instituciones en virtud del cual "una institución, en cuanto a su forma, no puede considerarse capaz de incorporar enteramente a todas sus partes (a su materia), esto es tanto como decir que las instituciones no agotan la materia que organizan, y que esta materia desborda siempre la forma institucional"<sup>41</sup>. Y este es el fundamento de la diversidad de las culturas humanas en todos los aspectos del "todo complejo" de los diferentes círculos culturales, de las diferentes costumbres, etc.

El principio de inconmensurabilidad entre la materia y la forma de las instituciones también significa que las instituciones no son eternas. Las costumbres, las sociedades o las culturas, cambian: "el conflicto o tensión permanente dado entre la materia desbordante y la forma continente, según regla, de la institución, es razón suficiente para pensar que las instituciones no pueden ser eternas, y que el conflicto entre instituciones haya de considerarse involucrado en el conflicto de los componentes de cada institución (alguien diría: "en el conflicto de cada institución consigo misma"). Una empresa, en

---

<sup>39</sup> Gustavo Bueno, "Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones", *Op. cit.*, págs. 14-15

<sup>40</sup> Gustavo Bueno, "Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones", *Op. cit.*, pág. 21

<sup>41</sup> Gustavo Bueno, "Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones", *Op. cit.*, pág. 22

cuanto institución, no podrá jamás incorporar plenamente a los individuos o grupos que la componen; estos individuos o grupos, materia de la institución, tienen su “propia inercia”, acaso pertenecen también a otras instituciones y obedecen a leyes características, que desbordan siempre la estructura de la institución de referencia. Otro tanto ocurre con un edificio, considerado como institución: los sillares, las vigas, las plantas, etc., no se agotan en su condición de partes del edificio, obedecen a sus propias leyes, a diversos coeficientes de dilatación, etc., cuyo desarrollo podría llevar en su caso al edificio a su derrumbamiento”<sup>42</sup>.

## 9. El estado de barbarie

Según la clasificación de Lewis Henry Morgan (1818-1881), las sociedades humanas habrían pasado por tres estadios: salvajismo, correspondiente al período de la caza y la recolección de alimentos; barbarie, en tres estadios, antiguo, correspondiente al uso de la cerámica; medio, ganadería y agricultura, y moderno, metalurgia; y civilización, que tendría lugar con el nacimiento de la escritura. Si utilizamos la teoría materialista antes expuesta, el período salvaje habría de ser considerado como un período fundamentalmente dominado por un tipo de cultura subjetual, por lo tanto, prácticamente prehumano, y correspondiente al campo gnoseológico de la etología como ciencia. El paso del salvajismo a la barbarie tendría lugar por el advenimiento de grupos humanos con costumbres diferenciadas, por acumulación de cultura social y objetual, en el que las diferentes sociedades avanzan, por así decir, de un modo paralelo e independiente, en un estado distributivo de la cultura. Este período constituiría el campo gnoseológico de la etnología y de la antropología cultural, fundamentalmente, en la medida en que los etnólogos y antropólogos culturales han ido buscando y encontrando sociedades perviviendo prácticamente en estado bárbaro, y aun salvaje, a lo largo de los procesos de colonización e imperialismo. Las descripciones que José Acosta hace en su historia natural de América tienen importantes relatos de carácter etnológico, y será una constante a partir de entonces.

Según la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno, la superación del estado de barbarie, en virtud de los procesos naturales de confrontación, contacto, y conflicto entre distintas sociedades bárbaras a lo largo del tiempo, da paso a lo que Morgan llama estadio civilizado, que constituirá el campo gnoseológico de las ciencias humanas, la historia, la lingüística, la arqueología, la sociología, etc., sin perjuicio de sus aplicaciones al campo de la etnología. Gordon Childe ofrece su particular interpretación causal acerca de cómo se produce este paso del salvajismo a la barbarie, aduciendo que tiene lugar a partir de la revolución agrícola, en la producción de alimentos, que permite la emancipación del hombre con respecto al estado de naturaleza. Y considera que en la autoproducción de la vida humana en el ámbito agrícola, se produce

---

<sup>42</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 22.

la diferenciación de la vida humana y la vida animal. Del mismo modo, el paso de la barbarie a la civilización vendría dado por la revolución urbana, surgida a partir del excedente de reserva en los poblados neolíticos que permitiría el mantenimiento de los artesanos, sacerdotes, y en general, de lo que él llama los “especialistas *full time*”.

De esta manera, el paso del salvajismo a la barbarie trae consigo la superación de la unidad originaria propia del *homo sapiens sapiens*, y la conformación del espacio humano debido a la diversificación distributiva de las culturas humanas, en un período de pocos contactos y procesos independientes de desarrollo en general. Aquí tendría lugar el nacimiento del espacio antropológico, el origen de “lo humano”, pero sin que esto suponga la desaparición definitiva de las formas de vida anteriores, muchas de cuyas sociedades pervivirán en el tiempo hasta prácticamente el siglo XX, alimentando el campo gnoseológico de la etología y de la antropología etnológica. De la misma manera que el subsecuente proceso, también infecto, de integración cultural atributiva de las diferentes culturas irá abriendo el camino hacia la sociedad universal, como confluencia que constituye el campo gnoseológico de la historia universal.

Según Marvin Harris, el paso del salvajismo a la barbarie estuvo ligado a un proceso necesario determinado por los mecanismos de reproducción humana: “Si no fuera por los graves costos que entraña el control de la reproducción, nuestra especie podría haber permanecido por siempre organizada en grupos pequeños, relativamente pacíficos e igualitarios, de cazadores-recolectores. Pero la carencia de métodos eficaces y benignos de control de la población hizo inestable este modo de vida. Las presiones reproductoras predispusieron a nuestros antepasados de la Edad de Piedra a recurrir a la intensificación como respuesta al número decreciente de animales de caza mayor, disminución provocada por los cambios climáticos del último período glacial. La intensificación del modo de producción de la caza y de la recolección abrió, a su vez, la etapa de la adopción de la agricultura que, por su parte, condujo a una competencia muy alta entre los grupos, a una intensificación de la guerra y a la evolución del Estado.”<sup>43</sup>

Harris considera que durante el paleolítico la tasa de infanticidio podría haber alcanzado un 50 por ciento, con el fin de mantener una población estacionaria. “Este costo acecha en el fondo de la prehistoria como una espantosa mancha en lo que, de otro modo, podría confundirse con el Jardín del Paraíso.” A Harris esto le podría horrorizar, pero supongo que a aquellos individuos tal vez no. Otras estrategias tuvieron que imponerse para hacer de los *Homo sapiens*, seres humanos.

La elevación de las temperaturas producida hace unos 13 mil años en todo el globo trajo consigo el fin del último período glacial y la desaparición de la

---

<sup>43</sup> Marvin Harris, *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*, Alianza editorial, Madrid 1988; pág. 18.

megafauna del pleistoceno; con ello se desencadenó el colapso de las culturas de la caza mayor, abriendo el camino para el llamado período mesolítico, en el que tiene lugar la diversificación de las condiciones de subsistencia, la intensificación de la labranza, primero la horticultura y posteriormente la agricultura: “La extinción de la megafauna del pleistoceno provocó el cambio a un modo de producción agrícola tanto en el viejo como en el Nuevo Mundo. Pero las dos secuencias suponen diferencias cruciales, vitales para la comprensión de toda la historia humana posterior. Las aldeas del valle de Tehuacán no fueron erigidas hasta varios miles de años después de haber sido domesticadas las primeras plantas. Esta misma secuencia se da a lo largo y ancho de las Américas. (En Perú, los cazadores de mamíferos marinos pueden haber erigido aldeas en épocas más remotas, pero este hecho no desempeña ningún papel de importancia en la secuencia principal de la evolución cultural). En el Viejo Mundo la secuencia se cumplió en sentido inverso. Primero la gente se reunió en aldeas y dos mil años después domesticó las plantas silvestres cuyas simientes había recolectado.”<sup>44</sup> Según Harris, la razón por la cual tuvo lugar este desarrollo tan diferenciado se debe al hecho de que en el Viejo y en el Nuevo Mundo “existían distintas especies de plantas y comunidades animales después de la destrucción de la caza mayor. En Oriente medio, la combinación de animales y plantas se dio de manera tal que, instalándose en aldeas, los cazadores-recolectores “de amplio espectro” podían incrementar su consumo de carne y de plantas alimenticias al mismo tiempo. Pero, en Mesoamérica, instalarse en aldeas permanentes recolectoras de semillas significaba prescindir de carne.”<sup>45</sup>

De hecho, tal y como puso de manifiesto el botánico soviético Nicolai Vavilov, el nacimiento de la agricultura en el mundo estuvo determinado por el tipo de plantas cultivadas en cada zona; lo que supuso la aparición de diferentes formaciones culturales, vinculadas a las demandas técnicas propias de cada tipo de cultivo. Técnicas diferentes, costumbres diferentes, y formas de organización social diferenciadas. Según su teoría habrían existido precisamente “siete centros originarios fundamentales e independientes de las plantas cultivadas en la Tierra, que probablemente fueron al mismo tiempo los focos del desarrollo independiente de la agricultura mundial.”<sup>46</sup> Estos centros serían el Suroeste de Asia, lugar del nacimiento del trigo suave, del centeno, del lino, la alfalfa, el trébol, y diversos árboles frutales como manzano, peral, granada, membrillo, guindas, uvas y diversos vegetales. El segundo centro es la India, de donde procede el arroz, caña de azúcar, algodones asiáticos,

---

<sup>44</sup> Marvin Harris, *Caníbales y reyes*, *Op. cit.*, p. 41.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Vavilov, “El problema del origen de la agricultura mundial a la luz de las últimas investigaciones de Nicolai Vavilov”, traducción y edición a cargo de Pablo Huerga. En *Llull*, volumen 28 (número 61) 2005; págs. 195-209. También en: <http://www.nodulo.org/ec/2004/n032p17.htm>

árboles frutales tropicales (mango), etc. El tercer centro asiático está localizado en la montaña central y oriental de China, de donde proceden cítricos como el azufaifo, el caqui, el melocotón, la ciruela china, el té de arbusto, el moral, etc. El cuarto centro abarca los países bañados por el Mediterráneo, de donde procedería el olivo, el algarrobo y la higuera. El quinto centro mundial se encuentra situado en la montaña oriental de África, principalmente Abisinia. De aquí proviene el trigo, la cebada, el sorgo de grano, el teff, el lino, el café y la cebada cervecera. El sexto centro corresponde a México, de donde proviene el maíz, el algodón, el cacao, el agave, la calabaza tropical, la judía escarlata y común, la papaya. En Perú y Bolivia se situaría el séptimo centro de origen de las plantas cultivadas, de donde proviene el árbol de la quina, la coca, y la patata. En estos centros no sólo se habrían larvado nuevas plantas cultivadas, sino también culturas organizadas en función de la propia producción de estas plantas, con sus instrumentos, sus procedimientos, sus períodos, las formas de conservación, distribución y producción, etc.

En el mismo sentido, el concepto de barbarie sería, para Gustavo Bueno, un concepto clase: la clase de todas las sociedades inconexas, independientes e integradas en el marco del determinismo natural radial (determinismo cultural). Pueblos aislados cuyos rasgos culturales permanecen aislados, abstraídos, por así decir, del campo de la historia. Sus costumbres aparecerían condicionadas por el medio entorno, con diversos grados de desarrollo en lo que se refiere a la cultura intersubjetual y objetual. También es un período de acumulación de la cultura objetual: agricultura, carpintería, alfarería, artesanía, metalurgia. Como dice Gordon Childe, “todos los grupos de simples productores de alimentos reconocidos por la arqueología se distinguen entre sí por diferencias notables. Los arqueólogos los dividen en una asombrosa variedad de “culturas”. Cada una tiene sus propios tipos distintos de herramientas, vasijas, armas y ornamentos, lo mismo que su arte y sus ritos funerarios peculiares. Aun las aplicaciones de la misma economía fundamental difieren de un grupo a otro [...] Así, no existió algo que pudiéramos llamar la civilización neolítica.”<sup>47</sup>

Más adelante, Gordon Childe sigue confirmando este carácter distributivo e independiente de los grupos humanos del neolítico: “Las diferencias que separan de manera tan clara a las culturas neolíticas no tiene nada de asombroso, tomando en cuenta el carácter distintivo de su economía y la autosuficiencia de cada comunidad. Debido a que cada grupo fue económicamente independiente de sus vecinos, pudo permanecer aislado de ellos. Y, en tal aislamiento, cada grupo pudo elaborar sus propias artes y artesanías, sus estilos e instituciones peculiares [...] Sólo el evolucionista más fanático podría sostener que estos desenvolvimientos independientes convergerían, en todas partes, hacia resultados semejantes. En realidad, lo que se puede observar es justamente lo contrario. Si se estudian detalladamente algunos grupos neolíticos de cerca [...] se advierte una divergencia continua, la

---

<sup>47</sup> Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, FCE, México 1975; pág. 117.

multiplicación de los grupos individualizados, distinguiéndose unos de otros de modo cada vez más pronunciado en todo.”<sup>48</sup>

## 10. El camino hacia la civilización

El estado de Barbarie habría ido dando paso, en virtud de diversos procesos, a la civilización, entendida como un nuevo orden que consiste en la “negación de la barbarie”. La civilización supone la negación de una totalidad de carácter distributivo, en donde las distintas culturas aparecían distribuidas e independientes, y el paso a una totalidad de tipo atributivo, porque “la civilización es la clase de un solo elemento, la negación de la pluralidad de las culturas bárbaras mediante la conversión de esta pluralidad en una única sociedad universal”. La idea de un presente universal se fragua mucho antes que su propia y verdadera realización, como lo prueba el hecho de que muchas ideologías la contemplan: los estoicos romanos ya la utilizaban, por ejemplo. Así pues, el paso de la barbarie a la civilización supone la transformación por negación de la configuración lógica de partida “clase de clases”, a una nueva forma lógica: la clase de un solo elemento. Dice Gustavo Bueno: “El advenimiento de la Civilización –de la Historia- es ahora un proceso progresivo cuya forma dialéctica siempre es la misma: la conexivización de relaciones interculturales a partir de la propagación de relaciones generalmente no simétricas (de dominación, de explotación) sobre las cuales pueden irse construyendo relaciones simétricas de más alto nivel material y, con ellas, realizándose la transitividad de esa “identidad” que consideramos constitutiva de la sociedad humana.”<sup>49</sup>

Este proceso está impulsado, obviamente, por lo que Gordon Childe ha llamado la “revolución urbana”, que trae consigo la aparición de ciudades, de la escritura, y de los primeros estados. Su forma de existencia consiste en una propagación constante que trae consigo la integración y el conflicto con otras sociedades de su entorno, con formas de vida diferenciadas que habrán de integrarse necesariamente. “Entre los años 6000 y 3000 antes de Cristo, el hombre aprendió a aprovechar la fuerza del toro y del viento, inventó el arado, el carro de ruedas y el barco de vela, descubrió los procesos químicos necesarios para beneficiar los minerales de cobre y las propiedades físicas de los metales, y empezó a elaborar un calendario solar preciso. De este modo, se encontraba habilitado para la vida urbana y tenía allanado el camino hacia la civilización, la cual requiere de la escritura, del procedimiento de computar y de patrones fijos de medidas, como instrumentos de una nueva manera de transmitir el conocimiento y las ciencias exactas.”<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Gordon Childe, *Op. cit.*; pág. 118.

<sup>49</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, Júcar, Gijón 1987; pág. 15-16.

<sup>50</sup> Gordon Childe, *El origen de la civilización*, *Op. cit.*, 142-143.

Así pues, la agricultura, y la acumulación y el excedente de tierras da lugar a la formación de poblados populosos en los que se va conformando ya la división del trabajo. Pero la interacción entre estos poblados es lo que los convierte mutuamente en ciudades. “La Ciudad no aparece, por tanto, dice Bueno, por crecimiento acumulativo de la aldea, sino por la interacción de unas aldeas (alcanzando, ciertamente, un nivel de desarrollo) sobre otras. Esta interacción pertenece a un orden ontológico completamente nuevo[...] Este orden lo identificamos con un “individuo” de cuatro dimensiones: la “sociedad universal”.<sup>51</sup> En efecto, la ciudad -dice Bueno-, “sólo comienza a significar algo nuevo en un contexto matricial de poblados, que paulatinamente y por encima de la voluntad de sus pobladores se hace capaz de modificar la contextura misma de la conciencia [...] La ciudad supone una nueva forma de conciencia en la que está involucrada la aparición de la escritura [...] Es la estructura matricial de los conjuntos de ciudades la que realiza la forma de la transitividad idéntica, que va “analizando” el bloque compacto de cada comunidad originaria y que instauro progresivamente círculos concéntricos de radio creciente, desarrollo de un mismo esquema ontológico, y cuyo modelo más elaborado, en la antigüedad, nos lo darían las ciudades mediterráneas, fenicias o helénicas.”<sup>52</sup>

Esta estructura matricial estaría formada por emplazamientos, como filas, y por las diferentes especialidades en las columnas. Una ciudad, “existiendo aisladamente no es aun ciudad[...] La razón es que la Idea de Ciudad *implica la pluralidad de ciudades* para que pueda tomarse como línea divisoria entre la Barbarie y la Civilización. La pluralidad de ciudades es una condición dialéctica de la ciudad y no una resultante acumulativa de ciudades ya constituidas. Cada una de las ciudades implica a otras en virtud de su propia estructura interna- en virtud de la división del trabajo en el sentido de los especialistas *full-time*, división que hacía posible que los individuos se desprendan de la comunidad a la que pertenecen como “los accidentes a la sustancia” (Marx) y puedan, en principio, encajarse en cualquier otra ciudad erigiéndose en “individuos virtualmente cosmopolitas”; por ejemplo, los metalúrgicos considerados por Gordon Childe.”<sup>53</sup>

A este respecto Gordon Childe señala algunas consideraciones interesantes para comprender el proceso de integración debido a la división del trabajo: “Los prósperos agricultores establecidos en los oasis y en los valles de los ríos del Cercano Oriente parecen haber estado mucho más inclinados a abandonar su autosuficiencia económica que las pobres comunidades consideradas como neolíticas en Europa. Su disposición para hacer este sacrificio fue un corolario de la variedad de economías practicadas en la región [...] al lado de los poblados prósperos de los agricultores establecidos, debemos suponer la

<sup>51</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, *Op. cit.*, pág. 79.

<sup>52</sup> Bueno, *Etnología y utopía*, *Op. cit.*, pág. 73.

<sup>53</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, *Op. cit.*, pág. 69-70.

existencia de comunidades de pescadores, cazadores, y pastores seminómadas en las regiones intermedias. Ahora bien, las comunidades agrícolas pueden fácilmente producir más grano del que necesitan para su consumo doméstico.”<sup>54</sup>

Y, por supuesto, la escritura es también uno de los aspectos fundamentales que ayudan a comprender el cambio hacia la civilización: La escritura es una realización de “la identidad recurrente de la comunicación –no de su interrupción- como el ejercicio mismo de la transitividad, que es posible porque los signos aparecen objetivados, separados del cuerpo y, por tanto, de la reflexividad constitutiva de la conciencia, en el momento en que cada individuo puede “comunicar consigo mismo” –con su pasado personal, con su futuro- a través de signos análogos a aquellos con los que comunica con los demás<sup>55</sup>. Esta podría ser la forma de interpretar en clave materialista aquella expresión de Platón según la cual el pensamiento es el diálogo del alma consigo misma. La escritura permite que generaciones anteriores se relacionen con nosotros, igual que nosotros con nuestros contemporáneos, a través de los textos escritos. O, como dijo Gracián: “No están presentes los que no se tratan, ni ausentes los que por escrito se comunican: viven los sabios varones ya pasados y nos hablan cada día en sus eternos escritos, iluminando perenemente los venideros.”

Estos mecanismos abren el camino de la historia, porque mediante los textos escritos es posible establecer una ordenación causal en los acontecimientos históricos. Y en la medida en que todas las ordenaciones causales se hacen desde el punto de referencia del presente universal, la historia necesariamente se convierte en historia universal. De esta manera, la unicidad de la civilización, como negación dialéctica del concepto clase de las sociedades bárbaras, es un proceso histórico en el que la incorporación de trayectorias civilizatorias independientes se va dando paulatinamente, para acabar confluyendo en el presente universal<sup>56</sup>.

## 11. Etnología e Historia

Una vez realizado este recorrido por el desarrollo del espacio antropológico desde la condición zoológica hasta la condición humana del hombre, desde la Etología y la Etnología hasta la Historia, vamos a regresar a la teoría de las instituciones. El campo categorial de la Etnología y el de la Historia difieren, pero no por los contenidos que estudian, porque en los dos casos será el material institucional. No dejan los hombres de vivir conforme a instituciones establecidas en el período de salvajismo y barbarie, una vez que entramos en

<sup>54</sup> Gordon Childe, *El origen de la civilización*, pág. 150-151.

<sup>55</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*; pág. 95-96. Estos planteamientos pueden verse ejercitados en el libro de Erick A. Havelock, *Prefacio a Platón*, A. Machado Libros, Madrid 2002.

<sup>56</sup> G. Bueno, *Etnología y utopía*, págs. 96 en adelante.



el torbellino de la historia. Por el contrario, lo que propone Gustavo Bueno es que “la única manera de distinguir dos perspectivas internas [en relación con el material institucional] [...] será la que tenga en cuenta no ya las instituciones distributivamente consideradas, sino, [nota bene] la concatenación de las instituciones, todo lo que tenga que ver con el encadenamiento e involucración de las instituciones”<sup>57</sup>. El campo gnoseológico de la Etnología, las sociedades llamadas bárbaras, se caracteriza porque en ellas, el modo de concatenación de sus instituciones es cíclico y repetible. Mientras que en el campo gnoseológico de la Historia el modo de concatenación no es cíclico, sino abierto, irreplicable y, por tanto, único: el correspondiente a la historia universal, en tanto que todos los cursos posibles van desembocando finalmente en el presente universal, desde el que efectivamente se hace la historia y en el que confluyen ontológicamente.

La cuestión es por qué habría concatenaciones de tipo repetible e irreplicable. Gustavo Bueno entiende que las concatenaciones de instituciones son repetibles cuando se establece un orden causal, material, en las instituciones tal que puede ser reproducido cíclicamente en contextos diferentes. Es evidente que estas secuencias repetibles de instituciones concatenadas se obtendrán con mayor claridad y frecuencia cuanto más próximos estén sus elementos a la “naturaleza”, cuanto menos nos alejemos del estado de la cultura subjetiva, y menos carga de contenidos objetivos e intersubjetivos tenga la cultura de referencia. En este sentido, dice Bueno, “un círculo cultural puede aparecer como una “totalidad morfodinámica recurrente”, en equilibrio con el medio: cierre institucional”. Estos círculos culturales morfodinámicos aislados e independientes, dice Bueno, serían los que los antropólogos clásicos consideraban dentro de la categoría de “salvajismo” y “barbarie”.

El criterio de la concatenación abierta o cerrada de instituciones permite afrontar la noción de “paso de la barbarie a la civilización” evitando cualquier carga de compromiso axiológico. La Historia tendría como campo de estudio el análisis de las concatenaciones abiertas, “civilizadas”, pero -dice Bueno- “sin garantizar, en principio, un estadio superior de la humanidad, sino únicamente, a lo sumo, una tendencia, en el límite, a una interacción cosmopolita y unitaria entre diferentes culturas”<sup>58</sup>. El valor de aquellos elementos señalados por los antropólogos como cristalizaciones de la civilización no está en que sean superiores en sentido moral, sino en su capacidad funcional para ampliarse e integrarse en unidades que den como resultado una concatenación abierta, y no cerrada de los círculos culturales.

El paso de la barbarie a la civilización en sentido moral supone una noción metafísica de la civilización basada en la idea de progreso; la superación de un

---

<sup>57</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 48. Para estas cuestiones, puede consultarse el último epígrafe del artículo sobre las instituciones: “Final. Las instituciones, la Historia y la “Ciencia” como institución”; págs. 47 a 52.

<sup>58</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 50.

estado indocto frente a un nuevo orden social representado precisamente los estados coloniales que comenzaron a desarrollar la antropología estudiando a los pueblos que sometían a la vez que los “civilizaban”. Pero “de los contenidos considerados como rasgos distintivos de la civilización [...] no se deduce nada que tenga que ver con el progreso histórico global del género humano o con la civilización como un estado final de la humanidad”<sup>59</sup>. En gran medida estos procesos vienen determinados por la potencia relativa de las concatenaciones de instituciones para integrar, someter, sustituir o hacer desaparecer, otras concatenaciones de instituciones, abiertas, o cerradas.

Por tanto, y en la medida en que la civilización total, el límite de la “civilización universal” no está definido, Bueno prefiere apuntar la idea de civilizaciones empíricas precarias, entendidas como fases del desarrollo del material cultural que, aunque pretende ser universal en cada momento, de hecho no lo es, pero sí marca la tendencia hacia esa civilización total. Ahora bien, esta tendencia no se concibe de modo armónico como un proceso necesario y pacífico, sino preñado de conflictos, factores del mismo proceso de concatenación abierta de instituciones que camina hacia la civilización universal: “La universalidad de la civilización no se alcanza por la vía del despliegue armónico de los “círculos particulares de la barbarie, que se dirigen a una civilización única”, sino en la confrontación de unos círculos con otros [...] con la confrontación de algunas “partes de la Humanidad” con el resto de las otras partes, cuando aquellas partes asuman la responsabilidad efectiva de establecer un “orden universal”; confrontación cuyo nombre político es el de imperialismo (en el sentido filosófico del término).”<sup>60</sup> Y son civilizaciones parciales empíricas, en cuanto que efectivamente no consiguieron la conformación del mundo según sus instituciones, no en cuanto a la tendencia que manifiestan de alcanzarlo mediante el ejercicio del imperialismo. El Imperio romano es una civilización empírica parcial, por más que intencionalmente tuviera en sus planes la integración total. De la misma manera la Unión Soviética se comportó como un imperio parcial empírico, aunque en sus intenciones estaba la integración de toda la humanidad por la emancipación de todos los trabajadores: “proletarios del mundo, uníos”.

Por lo tanto, la involucración de las civilizaciones empíricas en la historia se produce en el marco de los conflictos entre instituciones, y no por razones de idiosincrasia metafísica correspondiente a las diferentes culturas. La multiplicidad de instituciones y la complejidad de los conflictos dados a escala

---

<sup>59</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 49-50

<sup>60</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 50. En estos argumentos encontramos las diferencias más notables con respecto a tesis como la de Huntington acerca del choque de civilizaciones, entendido no como una situación determinada por la existencia de círculos culturales en sentido metafísico, incompatibles, sino por la tendencia que cada una de las partes manifiesta de integrar el todo a través del ejercicio del poder imperial.

planetaria hacen absurda tanto la consideración del fin de la historia al estilo de Fukuyama o del marxismo clásico, como la noción de separación metafísica absoluta entre civilizaciones en conflicto, al estilo de Huntington. Las tendencias imperialistas de las civilizaciones empíricas pueden ser explicadas sin recurrir a la idiosincrasia particular, sino por razones materiales precisas, como hacen los historiadores.

Así pues, entendemos el presente universal como resultante de la confluencia de las diferentes trayectorias civilizatorias nacidas del fondo distributivo del neolítico, con distinta capacidad de absorción y asimilación. En esa confluencia, la resultante no es ya la línea marcada por una de las civilizaciones frente a otras, como si una de ellas determinara necesariamente el curso posterior de la historia, sino una unicidad diferenciada e irreductible al pasado de cada una, que sin embargo, estará más engrosada por las trayectorias civilizatorias más potentes. Evidentemente, la mayor potencialidad de cada trayectoria civilizatoria vendrá determinada por la complejidad de su cultura material e intersubjetual. Muchas de las instituciones de origen bárbaro que han quedado incorporadas a las civilizaciones precarias y al cauce único de la historia podrán ser segregables, cultos de las ánimas, conjuros, prácticas vejatorias, etc., otras instituciones no serán segregables, como la rueda, las formas de parentesco, el sustrato técnico del neolítico, que Gordon Childe dice que se extiende incluso hasta el siglo XVIII, etc.<sup>61</sup> Para el etnólogo, por ejemplo, muchos de estos elementos institucionales arcaicos, los llamados segregables, tendrán un valor incalculable, aunque desde el punto de vista moral, o racional, hayan de ser rechazados y segregables. El etnólogo operaría necesariamente con una suerte de neutralidad axiológica que habría alimentado la ideología del relativismo cultural. El etnólogo, como científico, puede defender su permanencia, pero moralmente, pueden resultar contrarios a los principios éticos de la sociedad universal y contrarios a los fundamentos racionales del presente científico-técnico, aunque al mismo tiempo, la etnología es una forma de integración en el presente histórico universal de las culturas que permanecieron asiladas hasta el desarrollo del capitalismo colonialista, una integración que sin duda supone la desaparición de esas culturas<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> A las instituciones segregables Bueno las llamaba en *Etnología y utopía* (pág. 118 y ss.) “componentes arcaicos”, mientras que a las no segregables las denominaba “componentes antiguos”. En este libro aun Bueno no había encontrado el nombre de “instituciones” para referirlo a los componentes de la cultura, sin embargo, ya en *El mito de la cultura* (Prensa Ibérica, Barcelona 1996), aparecen referencias a la noción de institución, pero no en el sentido general, al menos en cuanto a representación, que establecerá en su posterior ensayo “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones” de 2005, que venimos citando.

<sup>62</sup> En la novela *La isla de las tres sirenas*, de Irwin Wallace (Grijalbo, Barcelona 1975), aparece tratado este asunto hasta sus últimos límites. La dialéctica entre preservación e integración que, sin embargo, sólo puede ser tratada de forma novelada para que pueda entenderse como real el caso de una sociedad perfectamente aislada del mundo, y ni siquiera en este caso se cumpliría verdaderamente el modelo porque requiere de un hidroavión para hacer intercambios y acopio de mercancías.

El etnologismo sería la ideología derivada de la Etnología como crítica de la civilización, como “nostalgia de la barbarie” al estilo roussoniano. El mito del paraíso perdido estaría en la base de la motivación etnológica, como búsqueda de un pasado en el que se pretende encontrar la receta redentora de una humanidad extraviada por la civilización inauténtica<sup>63</sup>, tal y como afronta el asunto de la técnica, por ejemplo, la película de Geoffrey Reggio, *Koyaanisqatsi*, de 1982. La ideología de los destructores de máquinas, los *apocalípticos* de Umberto Eco, estarían ejercitando una gratuita identificación de la humanidad con el salvajismo, de la misma manera que los *integrados* representarían la visión metafísica de una idea de progreso que se atribuye a la civilización por el hecho de serlo, como si el proceso civilizatorio no incorporara grandes tramos de concatenaciones institucionales, y no supusiera el desarrollo de formas de inmoralidad más brutales e inconcebibles que nunca; argumentos serían estos que alimentarían la esperanza de encontrar en el discurso de los indios, en *Avatar*, o en las “comunidades originarias campesinas”, el secreto de una “vida buena”. La integración de las diferentes culturas en la historia pone de manifiesto la enorme asimetría entre las diferentes culturas, o concatenaciones institucionales, en su capacidad para absorber, o ser absorbidas, o para perpetuarse o desaparecer, en el torbellino de la historia: “El dogon no puede comprender mientras no estudie Física, el mecanismo de un helicóptero que sobrevuela su poblado; pero el etnólogo que viaja acaso en el helicóptero, se prepara para entender los mecanismos de cualquier artefacto dogon y, en el momento en el que no lo consiga, fracasa como etnólogo”, -dice Gustavo Bueno<sup>64</sup>.

## 12. La idea de cultura

En definitiva, las culturas no son entidades metafísicas como el líquido contenido en el cuenco que el dios habría dado a cada grupo humano, sino concatenaciones de instituciones, compuestos de elementos, rasgos, organizados por grupos humanos, y con diferente localización geográfica. Las instituciones objetuales e intersubjetivas compartidas por las diferentes agrupaciones humanas son perfectamente comparables en términos de eficiencia y capacidad de absorción sin menoscabo de las culturas. Si el medio de transporte de los incas era la carroza portada por esclavos, y el de los españoles era el carro con ruedas tirado por caballos, evidentemente hay posibilidad de comparación entre ellos. Y, sin embargo, los conflictos culturales, entendidos ahora como conflictos entre concatenaciones de instituciones muestran que la nivelación de las culturas es pura ideología. Al contrario, existirían precisamente concatenaciones superiores e inferiores en función de la capacidad para integrar, ser integradas, o hacer desaparecer a otras concatenaciones institucionales en el proceso de la historia. La comparación entre las diferentes instituciones y concatenaciones institucionales de las

<sup>63</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, *Op. cit.*, pág. 140.

<sup>64</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, *Op. cit.*, pág. 40

diferentes agrupaciones humanas localizadas geográficamente hace imposible la nivelación digamos por “culturas”, y no ofrece el más mínimo argumento al etnologismo como instancia crítica radical, pero tampoco al etnocentrismo, si se entiende como la superioridad de una “cultura” sobre otras.

El hecho de que las culturas estén aisladas no hace que sean menos fenoménicas, ni evita el que podamos interpretarlas como concatenaciones institucionales, salvo que pretendamos ver en alguna de ellas, o en todas ellas, alguna esencia identitaria al margen de sus instituciones efectivas. Por lo tanto, el argumento etnocéntrico es igual de metafísico, al superponer una “cultura” dada por encima de otras. A lo sumo habría que hablar de concatenaciones institucionales con mayor capacidad de integración, pero ninguna esencia cultural por encima de las mismas instituciones constitutivas. La institución del cacique fue integrada por los españoles, al igual que cientos de otras instituciones que se encontraron en América, mientras que muchas otras fueron erradicadas por incompatibilidad, pero sobre todo, porque los españoles tenían capacidad, en virtud de sus propias instituciones, para hacerlas erradicar. Como dice Bueno, “el argumento etnocéntrico resulta estar inspirado en una hipóstasis metafísica del concepto de cultura”<sup>65</sup>.

### 13. La cultura como “todo complejo”

En *Etnología y utopía*, Gustavo Bueno ofrece una tabla que permite comprender de un modo gráfico la crítica al concepto de cultura como unidad metafísica. También es posible ver en esa tabla su noción de cultura como un proceso universal concreto y único, en virtud del cual las distintas concatenaciones institucionales que suelen llamarse culturas (identificación de rasgos por unidad geográfica), estarían en proceso de integración dialéctica. En la tabla, las columnas representan los distintos rasgos o instituciones<sup>66</sup>, también las categorías que utilizan los etnólogos para catalogar y clasificar las distintas instituciones que están presentes en todos o en diversos grupos humanos. Las filas representan las unidades geográficas, o lo que los etnólogos suelen llamar culturas, los grupos humanos por unidad geográfica. Las líneas oblicuas muestran los procesos de integración y trituración que esas concatenaciones institucionales sufren a lo largo del tiempo, además de las distintas formas de interpretación de cómo se establecerían esos conflictos institucionales. Podríamos decir entonces que las culturas no son otra cosa sino la identificación de rasgos por unidad geográfica, todo lo demás es

---

<sup>65</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, *Op. cit.*, pág. 41.

<sup>66</sup> Bueno no habla aun en este libro de “instituciones”, sino de “rasgos”. Sin embargo, es posible que esa noción de “rasgos” estuviera ya apuntando hacia la noción de “institución” que desarrollaría más tarde.

metafísica. El proceso histórico constituye la integración de todos esos rasgos en la unidad del presente universal histórico<sup>67</sup>.

En *El mito de la cultura* vuelve Gustavo Bueno a desarrollar el mismo argumento, partiendo de la definición gnoseológica de cultura de Tylor que reza así: “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 y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad”. Desde esta definición de cultura de Tylor como “todo complejo”, reconstruye de nuevo el argumento de la tabla presentada en *Etnología y utopía*, estableciendo los dos sentidos lógicos de totalidad, como totalidad atributiva y distributiva, en función de los cuales, las partes integrantes de un todo son partes atributivas, mientras que las partes distributivas son partes lógicas o potenciales. Así, los rasgos, pautas, miembros, categorías, o lo que luego llamaría instituciones, de cada “esfera cultural”, serían las partes atributivas de ese todo complejo; mientras que las esferas, círculos culturales o grupos étnicos, las filas de la matriz, serían las partes distributivas de ese todo complejo: “la idea de cultura como rótulo del inmenso campo que ella misma abriría a la investigación positiva y científica (al margen, en principio, de toda “filosofía de la cultura”), es precisamente la idea de un “todo complejo” constituido por diversos círculos o *esferas culturales*, en principio distribuidos geográficamente (aunque también se contemplan distribuciones históricas y, a veces, de modo exclusivo, caso de Spengler) y por sistemas concatenados de *categorías culturales* (que, en principio también, se supondrán universalmente presentes en todas las esferas culturales, aunque ulteriormente se reconozcan categorías o subcategorías culturales –por ejemplo “escritura”, “libro”, incluso “religión”- que no son universales a todas las culturas”<sup>68</sup>.

Interpretada de manera dinámica esta matriz en la que las filas representan los círculos culturales y las columnas las “instituciones”, y según los argumentos establecidos más atrás, podría decirse que el desarrollo del todo complejo “podría cifrarse en el proceso de transformación del estado inicial “en el cual las líneas longitudinales estén trazadas de modo punteado (frente al trazado lleno de las líneas transversales), y un “estado final” en el cual las líneas transversales pasen a representarse por un trazado punteado (mientras que las líneas longitudinales [...] se conviertan en líneas llenas)”<sup>69</sup>. En definitiva, el estado inicial corresponde al momento de diferenciación de grupos humanos ya constituidos (“organizaciones morfodinámicas, normativas, que contienen el lenguaje articulado, y en consecuencia incorporan materiales extrasomáticos y sociales de un modo esencialmente distinto del que son capaces las culturas de primates”), y el estado final, aquel en el que efectivamente esas distintas

<sup>67</sup> Véase la tabla en Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, *Op. cit.*, pág. 131.

<sup>68</sup> Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, *Op. cit.*, pág. 98.

<sup>69</sup> Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, *Op. cit.*, pág. 189. (Puede consultarse la ilustración que ofrece allí Bueno).

“esferas culturales” aparecen completamente diluidas en una unidad común sólo clasificable por las categorías de organización de las propias instituciones y concatenaciones de instituciones, en el presente universal.

#### 14. Ley del desarrollo inverso de la evolución cultural

Gustavo Bueno propone lo que él llama la *ley del desarrollo inverso de la evolución cultural*: “la Cultura, en cuanto todo complejo que reúne a todas las culturas humanas, tomada en su estado inicial, reconocible ya como humano, evoluciona de suerte que el grado de distribución (dispersivo) de sus “esferas” (o “culturas”) disminuye en proporción inversa al incremento del grado de atribución (disociativa) constitutivo de sus categorías”<sup>70</sup>. El conflicto histórico entre culturas y estados va generando una suerte de cultura universal común, caracterizada por la incorporación de muchos de los componentes culturales diferenciados; por “una “refundición” –dice Bueno- de las esferas de cultura individuales en una única esfera universal (si se prefiere: en la transformación de la “clase distributiva de las culturas” en una clase unitaria), simultánea a la disociación de las líneas divisivas del todo complejo en especialidades o círculos categoriales objetivos, desconectados mutuamente, es decir, incommensurables”. El límite de este proceso no aparecería en el futuro, sino que se trataría de un estado “ampliamente realizado a lo largo de la historia”. “Especialmente en nuestro presente, como consecuencia de la unidad planetaria que ha venido produciéndose a partir sobre todo del colonialismo e imperialismo modernos. Una unidad que, por cierto, es difícil contemplar con ojos irenistas, dada su indefectible naturaleza conflictiva y polémica”.

Así pues, “cuando se habla de una “cultura” como si fuese una unidad del tipo que corresponde a los elementos de una clase “cultura”, en contextos tales como el de la discusión sobre el relativismo cultural”, se incurre en el gravísimo error de sustantificar algo que no es sustancia. Decir que la “cultura occidental” es, o no es, superior a otras, es plantear la cuestión comenzando por poner línea continua en la filas de la matriz, y línea punteada en las columnas; operación tan discutible como la inversa. ¿Hasta qué punto se está autorizado para considerar conceptos tales como el de “cultura occidental” como conceptos coordinables con alguna de las filas de la matriz de referencia? ¿Por qué no considerar el concepto de “cultura occidental” como un concepto *fenoménico*, un concepto “del entendimiento” y no de la “razón”? El *concepto racional* que aparece inspirando esta “apariencia” que es la “cultura occidental”, en cuanto “cultura universal” ¿no debe de ser coordinado precisamente con la Matriz misma en su conjunto, más que con alguna de sus filas o con alguna de sus columnas? Si la llamada “cultura occidental” es superior, pongamos, a la cultura babilónica —y, más en concreto, puesto que la “cultura universal” en cuanto Idea matricial realizada *históricamente*, como un individuo concreto, si la “cultura helénica” resultó ser más potente que la “cultura babilónica”— ¿no es sencillamente debido a que la ha *asimilado* —o en la medida en que la haya

<sup>70</sup> Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Op. cit., pág. 199.

asimilado? No basta siquiera decir que "la cultura griega no estuvo aislada", sino que recibió la influencia de las culturas circundantes— "influencias que cada vez son mejor conocidas". Porque de este modo, se sigue prisionero de la hipótesis de las filas, si bien compensada por el concepto de las "influencias". Se opera entonces confundiendo planos diferentes, por ejemplo, el plano de las unidades geográficas (más próximo a las "filas" de la matriz) y el plano verdaderamente matricial de la intersección de filas y columnas, correspondientes, en la realidad, a un *individuo* que se desarrolla en un espacio de cuatro dimensiones. Más exacto sería decir que la cultura griega es el conjunto de esas influencias —la astronomía babilónica, el alfabeto fenicio...- en cuanto combinadas con otros rasgos de las columnas según el modo de lo que llamamos una cultura universal."<sup>71</sup>

## 15. En conclusión

El odio indigenista a Occidente, o a las consecuencias de la conquista de los españoles en América, es infantil y ridículo, tanto o más que la pretensión política de hacer desaparecer la herencia cultural española, así como los planes políticos de recuperar formas de vida supuestamente correspondientes a los llamados "pueblos originario campesinos". Porque no hay esencias que recuperar ni esencias que destruir, sino una concatenación de instituciones complejísima, iniciada por la invasión de los españoles, que transformó para siempre y de modo irreversible a los pueblos habitantes de América y también a España, dando lugar a una nueva unidad constituida por el proceso de drenaje y reestructuración de las concatenaciones de instituciones entre las que se dio el conflicto generado por la conquista española. Evidentemente, la conquista supuso la integración de todos aquellos pueblos en la historia universal a través de la civilización empírica española que pretendía, entonces, ser universal; de ella queda una huella imborrable en el presente representado por esa forma de concatenación abierta de instituciones que constituye a los pueblos de Iberoamérica: "Invocar la identidad cultural para justificar una política conservacionista de la lengua o de las instituciones de un pueblo es sólo un gesto vacío, ideológico, porque la identidad cultural resulta, en todo caso, de la persistencia de la lengua y de las instituciones, y no al revés"<sup>72</sup>.

Ahora bien, si persisten esas lenguas e instituciones arcaicas es porque precisamente el torbellino institucional que representaban los españoles en América incluía dialécticamente programas de conservación y recuperación de esas instituciones que por sí mismas no habrían adquirido la objetividad necesaria, por ejemplo, la escritura alfabética, o la propia Iglesia católica, instituciones fundamentales para la conservación de ese "legado cultural" institucional precolombino. De la misma manera que tampoco los españoles pudieron evitar que el desarrollo institucional diera lugar a este tipo de

---

<sup>71</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, *Op. cit.*, pág. 44-45.

<sup>72</sup> Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, *Op.cit.*, pág. 176.



movimientos ideológicos, ni aun a los procesos de independencia derivados del hecho de que todos aquellos territorios quedaron integrados en la historia universal y, por tanto, a merced de los avatares que sufriera el propio imperio español, como fue el constante acoso y la ingerencia permanente de imperios emergentes como el francés o el inglés, y después el norteamericano, para la proclamación de estados independientes de España; precisamente porque “el cambio de los contenidos de cada esfera de cultura es incesante [...] Las religiones, las formas económicas, políticas, el lenguaje, el derecho, el arte, cambian según ritmos característicos [...] Cambian, sobre todo, en función de las interacciones constantes entre las diferentes esferas culturales”<sup>73</sup>, interacciones que en el torbellino de la historia siempre están teñidas de color político, y envueltas en el oleaje de los conflictos políticos y de la propia presión de los imperios.

Adviértase, además, que la pretensión de recuperar las culturas “originarias campesinas” por la vía del recurso a la identidad cultural puede envolver suposiciones de carácter incluso racista, cuando se asocia la identidad cultural a la sustancia del pueblo que la representa, como si pueblo y cultura fueran una misma cosa: si el valor de los elementos culturales está vinculado al hecho de la pervivencia de etnias y razas se puede caer en una suerte de racismo zoomórfico en virtud del cual, como en la película de *Avatar*, la cultura aparece vinculada a la raza, o incluso a la especie, dando por supuesto que sólo quienes pertenecen a esa raza o a esa etnia –o a la especie- tienen derecho a practicar sus propias costumbres. La cuestión es que si esas costumbres son buenas como tales, habría que hacerlas extensivas a toda la humanidad, y si sólo se reconocen apropiadas para una etnia determinada, se estaría ejerciendo una especie de discriminación positiva al segregar a esta etnia del disfrute de otras instituciones culturales universales pero, por ejemplo, contradictorias con las que se pretenden mantener.

El conflicto institucional no se puede neutralizar políticamente. En todo caso, el hecho de que un mismo pueblo haya sido capaz de preservar durante generaciones la misma “cultura”, reconociéndose como el mismo pueblo a través de la invariancia histórica de su cultura convertida en sustancia o patrimonio de dicho pueblo, no hace que esa concatenación de instituciones sea necesariamente y moralmente mejor; puede significar la condena de ese pueblo a vivir al margen de la historia, convertirlos en un gueto, o como lo llamaban los norteamericanos, una *reserva*, como si se tratara de animales. Y aun con eso, la identidad de esos supuestos pueblos no quedaría intacta, porque estaría sometida a la constante comparación con el resto: visitas de curiosos, turistas, antropólogos, ONG’s, predicadores, terroristas huidos. La identidad individual supone la síntesis de las diferentes clases a través de las cuales se determina como individuo. De la misma manera, la identidad de un pueblo no se establece de modo reflexivo, sino a través de otros pueblos que lo codeterminan. Sólo desde una perspectiva “etologista” o “etnologista” cabe invocar el derecho a no tolerar que se establezcan comparaciones fundadas de

<sup>73</sup> Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, *Op. cit.*, p. 175.

carácter moral o religioso entre las diferentes culturas animales (incluidas las humanas). La neutralidad etnológica defendida por ejemplo por Levy Strauss, o la neutralidad del relativismo cultural, es ya una toma de partido, porque el juicio moral recae sobre individuos y sociedades de nuestra propia especie, o de poblaciones de nuestra especie que pueden ser nuestros contemporáneos primitivos con instituciones como la antropofagia, la mutilación ritual, la ablación, el homicidio del donante forzoso, el tabú de las transfusiones de sangre, etc. Porque “los hombres, sin duda, en función del desarrollo de su cultura objetiva (social y material) [...] han comenzado a girar en torno a «centros nuevos» respecto de aquéllos en torno a los cuales giran otras especies animales, a ser gobernados por leyes irreducibles a las leyes etológicas”<sup>74</sup>.

Cuando se habla de hombre frente a animal, estamos suponiendo implícitamente dos nociones de hombre: hombre como animal cultural, tal como lo estudian los etólogos o los etnólogos y hombre como “persona”, tal como lo considera la Declaración de los derechos humanos, las ideologías filosóficas o religiosas. “Ambas acepciones son también momentos de un mismo proceso dialéctico en virtud del cual habría que decir que el hombre, en cuanto persona humana, implica al hombre, aunque sea por negación, como animal cultural. Ahora bien, ¿cuál es –se pregunta Bueno- el lugar del hombre como persona moral? “El que pueda ir abriéndose en el proceso de trituración de las determinaciones culturales diversas por acción de otras de sentido contrario”, y no en la forma de un nihilismo entendido como el acceso a un estado más allá del bien y del mal, como cuando –cita Bueno-, dice Epicuro al joven Pitocles: “toma tu barco, hombre feliz, y huye a vela desplegada de toda forma de cultura”. Ese lugar es aquel que se va estableciendo por “la “decantación” de aquellas determinaciones del hombre de las que en cada momento pueda decirse que están más allá (no precisamente más acá o previamente dadas) de sus determinaciones culturales (o folklóricas), aunque únicamente puedan resultar en el confrontamiento de ellas”<sup>75</sup>, como por ejemplo, “el imperativo ético que nos propone la preservación de la vida corpórea de los hombres en general –más allá o «sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición...» [...]-, y ello sin perjuicio de que este imperativo ético pueda entrar en conflicto frontal con otros imperativos morales”<sup>76</sup>. Esta sería una de esas determinaciones, resultante del drenaje de cualquier contenido cultural concreto con poder crítico para dirigirnos a un horizonte personal, al igual que las verdades científicas, y el racionalismo filosófico.

---

<sup>74</sup> Gustavo Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, *Op. cit.*, pág. 31.

<sup>75</sup> Gustavo Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, *Op. cit.*, pág. 32

<sup>76</sup> Gustavo Bueno, *ibidem*.

Apartémonos del enfoque que interpreta los conflictos culturales como si se tratara de conflictos entre círculos culturales en tanto que sustancias a preservar o destruir, y enfoquemos la idea de los conflictos culturales desde la perspectiva institucional. La dimensión axiológica de las instituciones aparece precisamente en el momento en el que una institución se determina como opuesta o incompatible, o aliada y compatible con otras instituciones tomadas como referencia, de modo que estos conflictos culturales sean entendidos como conflictos entre instituciones, en virtud de la propia incompatibilidad entre instituciones contrapuestas. De este modo se puede contemplar el verdadero carácter ridículo del relativismo cultural en virtud del cual habría que suponer una especie de armonismo metafísico en el que todas las instituciones aparecen como compatibles con todas las demás, portando todas ellas un mismo valor positivo, o ningún valor: No podemos hablar de conflictos entre círculos culturales en tanto sustancias, sino entre las instituciones. Repetimos: las instituciones “pueden mantener entre sí relaciones de conflicto o de alianza, pero estas relaciones y conflictos no pueden trasladarse a los propios círculos culturales de los cuales estas instituciones forman parte. No cabría hablar de un conflicto entre la “cultura occidental”, la “cultura musulmana”, o la “cultura africana”; los conflictos tendrían lugar, por ejemplo, entre la institución de la monogamia y la institución de la familia polígama o poliándrica; o entre la institución de la propiedad privada y las instituciones colectivistas; o entre las instituciones de la democracia parlamentaria y las instituciones de la dictadura del proletariado”<sup>77</sup>, o entre Estados, etc. Por eso a los políticos no les cabe la exaltación fanática de identidades culturales abstractas y absurdas, ni la negación metafísica o demagógica del conflicto institucional, sino su regulación en función de parámetros universales.

---

<sup>77</sup> Gustavo Bueno, “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”, *Op. cit.*, pág. 47.