

Espiritualismo y materialismo en filosofía de la cultura.
Ciencia de la cultura y filosofía de la cultura
Gustavo Bueno

Conferencia pronunciada en la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia, el día 14 de mayo de 2002, al presentar *Der Mythos der Kultur*.

Sección primera Ciencia de la cultura y filosofía de la cultura. La Tabla I como tabla gnoseológica.

Sección segunda Espiritualismo y materialismo en filosofía de la cultura. La Tabla II como tabla ontológica.

Presentación

Buenos días. Me agrada poder hablar en Maguncia, una ciudad en la que estuvo muy presente la filosofía clásica española de Francisco Suárez, especialmente sus *Disputationes Metaphysicae*, y la *Concordia* de Luis de Molina. En primer lugar quisiera agradecer a la Universidad Johannes Gutenberg, a su Seminario de Filosofía, en especial al señor profesor Stephan Grätzel, y al señor Andreas Thimm del Estudio General. Es para mi un honor poder ofrecer aquí esta conferencia. Pido disculpas por su carácter esquemático debido a los límites de tiempo. Quisiera también disculparme por mi alemán oxidado, que es el alemán de un lector, no el de un oyente, ni el de un hablante.

Introducción

1. La «Cultura» ha llegado a constituirse, a lo largo de los siglos XIX y XX, en un inmenso campo abierto a la investigación científico-positiva (investigación diversificada en múltiples disciplinas que suelen englobarse, desde Heinrich Rickert, mediante el rótulo «ciencias culturales»).

Pero la «Cultura» es también y simultáneamente asunto inexcusable para la atención filosófica (y esta atención aparece institucionalizada en una disciplina denominada «filosofía de la cultura»).

Y así como existen (dentro del conjunto de las «ciencias de la cultura») no sólo disciplinas muy diferentes, sino también diferentes metodologías científicas (tales como «estructuralismo», «funcionalismo», «evolucionismo»...) así también existen diferentes «filosofías de la cultura» (entre ellas, y como más importantes, consideraremos aquí al «espiritualismo» y al «materialismo» de la Cultura)

Ahora bien: los dominios extensionales de los términos que acabamos de utilizar (tales como «ciencia», «filosofía», «funcionalismo», «espiritualismo»...) no tienen límites precisos o claros; se comportan, más bien, como «conjuntos borrosos», en el sentido de Zadeh. El concepto de «cultura azteca» es un concepto científico (al menos, es considerado como tal, por la mayoría de los arqueólogos e historiadores); sin embargo, este concepto está ejercitando acaso una idea de «esfera cultural» cuyo alcance desborda cualquier campo categorial y nos compromete con determinados presupuestos filosóficos. La interpretación materialista de las culturas es comúnmente considerada como una alternativa filosófica (más que científica) a la interpretación espiritualista de la cultura. Sin embargo no faltan escuelas (por ejemplo, la escuela del «materialismo cultural» de Julian Stewart, Leslie White o Marvin Harris) que consideran al materialismo como condición necesaria para llevar adelante el estudio científico de los fenómenos culturales; y tampoco faltan escuelas (por ejemplo, las escuelas más o menos próximas al «idealismo de Baden» tal como se expresa en las obras del «marburgés» E. Cassirer, por ejemplo) que objetan al materialismo cultural su incapacidad de principio para alcanzar una comprensión genuina de los fenómenos culturales, interpretados como procesos simbólicos.

Nos encontramos, sin duda, ante «conjuntos borrosos». Pero a la vista de los ejemplos recién propuestos cabe pensar que la «borrosidad» que parece afectar a todos ellos no es siempre del mismo género, y que existen formas muy diversas de borrosidad.

Nuestro propósito en esta ocasión es trazar entre estos «conjuntos borrosos» («ciencia de la cultura», «filosofía de la cultura», «espiritualismo», «materialismo») algunas líneas de delimitación de carácter abstracto, definidas en el contexto de un determinado «sistema de coordenadas», con un objetivo no tanto orientado a la transformación (sin duda utópica) de unos conjuntos borrosos en otros conjuntos claros y distintos, cuanto orientado a establecer y «medir», en función de los límites abstractos propuestos, las diferentes variedades de la «borrosidad» que damos por supuestas. La retícula de paralelos y meridianos que los geógrafos arrojan intencionalmente sobre la superficie terrestre no discrimina, salvo en el mapa, cuadrículas comunicadas, con fronteras nítidas e intraspasables; sin embargo esa retícula artificial sirve precisamente para medir los incesantes procesos de desbordamientos, violaciones e interacciones que tiene lugar entre los sectores separados por líneas fronterizas claras y distintas.

2. Dos son las «retículas» que nos proponemos arrojar sobre el «campo de la cultura» (en su sentido más amplio, el que opone sin mayores averiguaciones el «campo de la Cultura» a los «campos de la Naturaleza o de las Matemáticas»).

Ante todo, una retícula, que designaremos como retícula I, a través de la cual pretendemos establecer criterios pertinentes para determinar los «ámbitos de jurisdicción» de las disciplinas culturales, tanto de las disciplinas de carácter científico, como de las disciplinas de naturaleza filosófica.

Pero también otra retícula, que designaremos como retícula II, mediante la cual pretendemos establecer criterios pertinentes para determinar las diferencias entre las concepciones ontológicas que podamos reconocer como alternativas doctrinales filosóficas.

La retícula I tiene un alcance eminentemente *gnoseológico*, si entendemos la Gnoseología como una teoría de las ciencias positivas contradistinta de la llamada Epistemología, como teoría del conocimiento; contradistinción que sólo alcanza pleno sentido cuando presuponemos que una ciencia positiva no tiene por qué ser entendida esencialmente como una forma de conocimiento (tenemos que remitirnos en esta cuestión a nuestra *Teoría del Cierre Categorial* (vol. 1, Pentalfa, Oviedo 1992). Pero aun cuando la Gnoseología, en sentido estricto, se circunscriba al análisis de la estructura de las ciencias positivas, habrá que considerar como cuestiones obligadas de esa misma Gnoseología a todas aquellas que se refieran al análisis de disciplinas que, aun no siendo ciencias positivas, utilizan estructuras lógicas muy similares a las que encontramos en las ciencias positivas (como es el caso de las disciplinas filosóficas, de las disciplinas jurídico-doctrinales, o de las disciplinas teológico-dogmáticas) y son, por tanto, contrafiguras, de consideración inexcusable, de las ciencias positivas. (Además, durante amplios periodos históricos, estas disciplinas han sido consideradas como ciencias deductivas, de rango similar al de los *Elementos* de Euclides: las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, la *Ethica more geometrico demonstrata* de Benito Espinosa, o la *Reine Rechtslehre* de Hans Kelsen).

La retícula II que vamos a arrojar sobre el campo de la cultura filosóficamente considerado tiene un alcance ontológico, puesto que los puntos de referencia que ella utiliza son precisamente aquellos (*de Mundo, de Homine, de Numine*) en torno a los cuales se estructuró la *Metaphysica specialis* tradicional, desde Hurtado de Mendoza y Francis Bacon hasta Leclerc o Christian Wolff. Esta organización de la *Metaphysica specialis* se refleja de algún modo en la Ontología especial del materialismo filosófico en cuanto doctrina de los tres géneros de materialidad. La Ontología de la Cultura tiene que ver (suponemos) con todo cuanto se contiene bajo la rúbrica de la Ontología especial (pero en cambio, carece de toda conexión, al menos desde un punto de vista materialista, con todo cuanto pueda caer bajo la rúbrica de la Ontología general, en cuanto doctrina de la materia en su sentido ontológico-general).

Sección I

Ciencia de la cultura y filosofía de la cultura

La Tabla I como tabla gnoseológica.

1. El objetivo de esta sección es la determinación de algún criterio que tenga capacidad para establecer una línea divisoria general que permita dar cuenta de la diversidad, que suponemos efectiva, entre los tratamientos técnicos y científico-positivos que han logrado abrirse camino en los terrenos que englobamos bajo el rótulo general de «campo de los fenómenos culturales» y los tratamientos de esos mismo campos, muchas veces ya previamente roturados por las técnicas y las ciencias positivas de la cultura, que reconocemos como filosóficos.

Los problemas implicados en el trazado de una línea divisoria semejante en el campo de las «categorías culturales» son análogos a los problemas que plantea el trazado de una línea divisoria general, en el campo de las categorías naturales o matemáticas, entre los tratamientos técnicos y científico-positivos propios de las técnicas y ciencias positivas de la Naturaleza o del mundo matemático y los tratamientos de esos mismos contenidos que suelen ser reconocidos como filosóficos. Pero los problemas propios de cada uno de estos órdenes de disciplinas, sin perjuicio de sus analogías, son diferentes en cada caso.

En efecto, mientras que los tratamientos técnicos o científico-positivos de los campos físicos, biológicos o matemáticos han logrado una autonomía, incluso un «cierre» peculiar que permite casi siempre deslindar, o «mantener a raya» al menos, las cuestiones filosóficas aunque sea negándoles el sentido («¿qué puede decirse acerca del espacio fuera de la Geometría?» preguntaba hace más de 70 años Moritz Schlick), los tratamientos técnicos o científico-positivos de los campos culturales casi nunca logran este tipo de «autonomía categorial» y menos aun los grados propios de un cierre sostenido en sus campos respectivos. Para decirlo en una terminología bien conocida, aunque muy comprometida y discutible: las técnicas y ciencias positivas en los campos naturales o matemáticos logran con mucha frecuencia segregar las cuestiones que tengan que ver con los «juicios de valor» ateniéndose a las «cuestiones de hecho»; muy pocas metodologías técnicas o científico-positivas aplicadas a los campos de la cultura pueden «poner entre paréntesis» los valores que afectan a cualquier contenido cultural. Y esto significará para muchos que cualquier tratamiento técnico o científico-positivo de un campo cultural entrañará siempre una filosofía más o menos explícita. (Por nuestra parte, no podemos aceptar estos criterios, que implican la tesis de la «libertad de valoración», en el sentido de Max Weber, que sería propia de las ciencias positivas, en general, puesto que partimos del supuesto de que no sólo las ciencias culturales –que, de acuerdo con la tesis de Rickert, dicen referencia a valores– sino tampoco las ciencias naturales o matemáticas pueden considerarse como disciplinas absolutamente «libres de valoración»; y en lugar de tales criterios utilizaríamos otros que la *teoría del cierre categorial* establece entre las disciplinas, naturales o culturales, que logran alcanzar un estado alfa-operatorio y las disciplinas, naturales o culturales, que no pueden rebasar el estado de construcción beta-operatorio).

2. No es este el lugar oportuno para suscitar de nuevo la cuestión de las diferencias entre las técnicas, tecnologías o ciencias positivas naturales o matemáticas, y las técnicas, tecnologías o ciencias positivas culturales, que sean reconocidas como tales cualquiera que sea el «grado de su científicidad». Nos será suficiente partir, como cuestión de hecho, de la constatación siguiente: que, al menos las técnicas o investigaciones científicas de los más diversos campos culturales (y no sólo las investigaciones ejercidas en los campos naturales o matemáticos) mantienen una

firme voluntad de abstención en sus trabajos de cualquier planteamiento filosófico. El lingüista que investiga el proceso de diptongación de las vocales latinas en las lenguas románicas, no quiere, ni acaso necesita, saber nada acerca de la «libertad creadora», o de la «espiritualidad» del lenguaje humano en general; el investigador positivo de las religiones propias de las más diversas sociedades humanas, primitivas o recientes, no quiere saber nada (como dice, por ejemplo Evans-Pritchard) acerca de la verdad y ni siquiera del origen de los dogmas de esas religiones (cuestiones que ninguna filosofía de la religión podría poner entre paréntesis). También es cierto que tampoco cabe hablar «en general»: mientras que la antropología del parentesco tiene un ancho margen para investigar, fuera de toda preocupación filosófica, el origen y aun la verdad funcional de las diferentes formas de familia (la poligamia tendrá que ver con los pueblos pastores y agricultores, la poliandria, generalmente ligada a la institución de la «occisión de las hembras recién nacidas», tiene que ver con pueblos que sólo disponen de terrenos cultivables muy reducidos), en cambio los antropólogos que investigan el «origen de la Idea de Dios» difícilmente podrán prescindir de todo presupuesto filosófico (las investigaciones de Wilhelm Schmidt y su escuela presuponían explícitamente la doctrina tomista de las cinco vías para llegar racionalmente al conocimiento de la Idea de Dios; una doctrina que, según ellos habrá de suponerse ejercitada ya por los pueblos más primitivos).

A pesar de todo partimos, como si fuese un «hecho académico», del reconocimiento habitual de las profundas diferencias entre las «disciplinas culturales» o «humanísticas», que mantiene una orientación técnica o científico positiva (la Lingüística, la «Ciencia de la religiones comparadas», la Historia del arte, o la Antropología política) y las «disciplinas culturales» o «humanísticas» que mantienen una orientación filosófica (la Filosofía del Lenguaje, La Filosofía de la Religión, la Filosofía del Arte, la Filosofía Política...). Y este reconocimiento es, en principio, independiente del alcance y valoración que se otorgue a las disciplinas de las diferentes clases (es frecuente, por parte de muchos investigadores científico-positivos de la cultura, considerar a las disciplinas filosóficas como mera retórica o, a lo sumo, como ciencia en estado infantil), y al alcance y valoración de sus relaciones (¿las disciplinas científico-positivas tienen, respecto de las correspondientes disciplinas filosóficas, una independencia mayor, incluso absoluta, de la que puedan tener las disciplinas filosóficas respecto de las ciencias positivas? ¿hasta que punto hay que tener en cuenta la enorme influencia de hecho que sobre las investigaciones realizadas en el campo de las ciencias culturales han ejercido o siguen ejerciendo escuelas filosóficas tales como la Fenomenología de Husserl, el Materialismo histórico marxista o el «Existencialismo»?).

3. Por nuestra parte, ensayaremos la aplicación de ciertos criterios procedentes de la *teoría del cierre categorial*, que presuponen la organización categorial de los campos susceptibles de recibir un tratamiento técnico o científico-positivo. Decir que una disciplina está organizada categorialmente equivale a afirmar que si ella logra resultados efectivos, y no sólo intencionales, es en la medida en que ella se mantiene en la *inmanencia* de una categoría, que justamente se delimita «desde dentro», es decir, a partir de los procesos mismos de construcción tecnológica o científico positiva. La «organización categorial» de la Geometría excluye la posibilidad de demostración de un teorema geométrico apelando a métodos sociológicos, o físicos o biológicos; la «organización categorial» de una ciencia biológica (en la medida en que sea irreducible a la condición de ciencia físico-química) excluye la posibilidad de construir una morfología orgánica (la figura de una bacteria, o la de un bazo, o la de un ojo) utilizando únicamente conceptos bioquímicos. Las construcciones más firmes de la Geometría, de la Mecánica o de la Biología son aquellas que, procedentes sin duda de construcciones técnicas precursoras, y mediante el cierre establecido dentro de sus categorías respectivas, logran establecer verdades científicas. La exaltación, creciente en nuestros días, de las ventajas de la interdisciplinariedad en la investigación tecnológica y científica perdería todo su sentido si no se tuviese en cuenta la categorialidad previa de las disciplinas respectivas.

Atendiendo a la etimología del término *concepto* (que conserva la referencia a las operaciones manuales que tienen que ver con el *capere* latino: agarrar con el puño, «cazar», ajustar») venimos llamando «conceptos» a todas las configuraciones procedentes de operaciones técnicas o científicas que logran una delimitación más o menos precisa en su campo, ya sea (para atenernos al «eje sintáctico») en el terreno de los *términos* (concepto de triángulo, de circunferencia, &c., del Libro I de Euclides), ya sea en el terreno de las *relaciones* (conceptos de igualdad, de congruencia, de homotecia...) ya sea en el propio terreno de las *operaciones* (concepto de adición, producto, diferenciación). Los conceptos científicos son los ejemplos más plenos de conceptos categoriales estrictos. Pero por su categorialidad, sin duda no siempre plena (y en muchos caso, deficiente), también consideraremos como conceptos a muchas figuras técnicas o tecnológicas sobre todo si tienen un carácter mecánico (por ejemplo el concepto de «motor de dos cilindros») pero también si mantienen un carácter mágico (el ceremonial romano conocido como *suovetaurilia* podría considerarse como un concepto cuya naturaleza «mágica» no supone la ausencia de una voluntad de delimitación positiva de un campo de influencia propio: si el análisis de Hofpner es aceptado, el oficiante comenzaba delimitando –es decir conceptualizando de modo positivo– el área en la cual podría ejercerse «bajo control» su poder mágico, haciendo dar tres vueltas alrededor del terreno marcado al cerdo, al carnero y al toro, a los cuales sacrificaría más tarde a fin de conseguir que su sangre comunicase su energía al campo laborable). Ahora bien, es suposición central de la *teoría del cierre categorial* que la conceptualización de los términos, operaciones y relaciones de un campo categorial dado no «agota» la materia real contenida en ese campo. La morfología de un bazo, de un pulmón o de una bacteria, no «agota» la integridad de la materia contenida en el bazo, en el pulmón, o en la bacteria. La configuración triangular no «agota» la realidad de la materia configurada triangularmente. Este carácter abstracto de la conceptualización categorial explica, por un lado, la posibilidad de la interdisciplinariedad, en cuanto al desarrollo de nuevas construcciones tecnológicas o científicas; pero explica, por otro lado, la posibilidad

de las Ideas entendidas como resultantes de la confrontación de conceptos vinculados a diferentes categorías, en el momento en el cual estas categorías estén siendo «desbordadas» precisamente en función de la comunidad de materiales que no quedan agotados por la conceptualizaciones correspondientes. Según esto las Ideas, ni «bajan del cielo» (como pudo pensar San Agustín o Descartes) ni «emanan de la conciencia o de la razón pura» funcionando en régimen de «vacío» de cualquier contenido categorial (como pensó Kant, y sucesores). Ni son, por consiguiente, intemporales o coeternas: las Ideas tienen una historia, y, por ejemplo, la propia Idea de Dios de la Teología natural, lejos de ser una Idea eterna solo habrá comenzado a funcionar en sociedades civilizadas relativamente recientes del primer milenio anterior a nuestra era.

Las Ideas proceden, en suma, de conceptualizaciones previas; de conceptualizaciones tecnológicas o científicas. Si nos atenemos a las tres Ideas por antonomasia de la tradición escolástica vigente aún en Kant (es decir, a la Idea de Mundo, la Idea de Hombre y la Idea de Dios), podemos ensayar esta tesis: la Idea de Mundo no sería una suerte de «secreción» de la razón pura funcionando por silogismos hipotéticos, sino una construcción límite procedente acaso de un objeto técnico, el «cofre de la novia» (o *mundus*) ampliado a dimensiones tales que lo hagan capaz de contener a todas las «joyas» que Dios creador haya podido ir introduciendo en su interior. Ni la Idea de Dios procedería de lo alto, ni de la razón subjetiva pura ejercitando los silogismos disyuntivos, sino de las experiencias técnicas o políticas con animales numinosos de muy distintas especies y géneros. Tampoco la Idea de Alma, humana o animal, procede de vivencias internas dadas en la conciencia, sino de sensaciones «propioceptivas» compuestas con representaciones de otros hombres o animales que se mueven o se transforman en cadáveres. Y en cualquier caso, el número de Ideas, que la historia ha ido acumulando rebasa ampliamente las tres ideas tradicionales.

En la medida en la cual las Ideas derivan de conceptos, cabría considerarlas como conceptos ampliados transcategoriales o como «conceptos de segundo grado».

Si las disciplinas técnicas o científicas las referimos siempre a formas de conceptualización técnica o científico-positiva, las disciplinas filosóficas las referiremos, siguiendo la tradición platónica, a las Ideas (Kant, como es sabido, ensayó la redefinición de la filosofía metafísica por su referencia a las tres Ideas consabidas, a la Idea antropológica, a la Cosmológica, y a la Teológica)

Las fórmulas precedentes permiten ensayar una concepción de la filosofía más precisa (incluso más positiva) de la que puedan alcanzar las concepciones de la filosofía como «investigación de la primeras causas» o de los «primeros principios» o como «meditación sobre el Ser» o «meditación sobre la Nada» o «meditación sobre la Muerte».

Entendemos la filosofía, tal como se ha desarrollado históricamente en la tradición helénica, como análisis y confrontación de las Ideas, por oposición al análisis y confrontación de los conceptos que caracterizan a las ciencias positivas. Y en la medida en que las Ideas procedan de conceptos, reconoceremos como característica de la filosofía la condición de saber de segundo grado.

4. Si aplicamos ahora la distinción entre *conceptos* e *Ideas* a los «campos de la Cultura» obtendremos la posibilidad teórica de clasificar los términos de la constelación semántica «cultura» (aunque estos términos, en cuanto a sus significantes, no se reduzcan al significante mismo «Cultura», como pueda ser el caso de los términos *paideia*, *crianza*, *Bildung*,...) en dos grandes clases: aquella a la que pertenecen los términos culturales que expresan conceptos culturales y aquella otra en la que puedan incluirse los términos que expresan Ideas vinculadas a la cultura o a los componentes de la cultura. Los términos o significantes que están afectados por el «coeficiente cultural» expresarán muchas veces acepciones del propio significante «cultura»; otras veces serán términos que expresan conceptos o Ideas que forman parte del entramado de algún campo cultural, y no, por ejemplo, del entramado de algún campo natural: «vaso campaniforme» es un significante que nos remite a un campo cultural; *termes lucifugus* es un significante que nos remite a un campo natural.

Ahora bien, la clasificación de los términos culturales en estas dos clases «teóricas» no es obviamente la única clasificación posible y pertinente en cualquier contexto. Cabe ensayar otros criterios de clasificación relativamente independientes del criterio según el cual distinguiremos los conceptos y las ideas de cultura; independencia que no ha de entenderse como *separabilidad* absoluta de las diversas clasificaciones, sino como *disociabilidad* de las mismas, a saber, la que se deriva de la posibilidad de componer o «cruzar» las clases obtenidas a partir de un criterio determinado con las clases obtenidas a partir de otro criterio. Si lográsemos determinar un conjunto de criterios que pudieran cruzarse mutuamente (lo que garantizaría su disociabilidad), podríamos afirmar que nos encontraríamos ante un sistema clasificatorio que podría ser representado en una tabla de clasificación (en este caso, la Tabla I).

A continuación presentamos un sistema de cuatro criterios de clasificación de los términos que expresan o bien acepciones del propio término «cultura» o equivalentes, o bien otros de términos de su misma constelación semántica.

5. El primer criterio que tendremos en cuenta es el que resulta de la aplicación al campo de la cultura de la distinción general que venimos considerando, a saber, la distinción entre conceptos e Ideas. Según este criterio (decisivo, frente a quienes tienden a considerar que todo pensamiento sobre la cultura implica ya una Idea de la cultura) los términos que tienen que ver con la Cultura se clasificarán en uno de estos dos grupos: el de los «conceptos culturales», y el de las «Ideas sobre la Cultura».

A tenor de la distinción general, veremos a los conceptos culturales como determinaciones de un campo cultural en el que una parte aparece «recortada» respecto de otras partes de ese campo. Según esto, los conceptos culturales estarían contruidos desde una perspectiva *diamétrica*, respecto del campo cultural de referencia. El concepto cultural

«cultura azteca» se delimita frente al concepto de «cultura maya» o frente al concepto de «cultura incaica». En cambio, las Ideas que tiene que ver con los campos culturales estarían en principio organizadas desde una perspectiva *metamérica* respecto de los campos culturales considerados en su propia inmanencia. Estas ideas se organizarían preferentemente en el momento en el cual los conceptos culturales, en lugar de mantenerse en su contextos diaméricos propios, se considerasen según las conexiones que ellos puedan mantener con otros términos «exteriores» a las partes constitutivas del campo cultural.

Por lo demás, y en general, las Ideas culturales presupondrían conceptos culturales previos. La Idea de cultura, en concreto, lejos de «bajar del cielo» o «emanar de la conciencia pura de los hombres» (como hoy pretenden diversas escuelas idealistas) proceden de conceptos y aun de conceptos técnicos previamente establecidos. Sabido es que la Idea de *cultura animi* (expresión que, en Cicerón y en otros clásicos latinos, desempeña la función de una Idea, y no meramente de un concepto, sin perjuicio de que, a su vez, esta Idea pueda ser reducida a la condición de un concepto de Cultura que se desprenderá ulteriormente de la Idea) procede del concepto técnico de *agri-cultura*; un concepto operatorio que nos remite a las operaciones de labrar, sembrar o cosechar las tierras vírgenes («naturales»). La expresión «cultura» sigue significando en español hasta el siglo XVIII y XIX el mismo concepto técnico original vinculado a la agricultura («culturas de Oviedo» = cultivos o campos cultivados en los alrededores de Oviedo; y lo que es más interesante, dado el contexto lingüístico, es un cartel que puede leerse en Maguncia –y que había sido recuperado en el departamento del profesor Grätzel– con la inscripción: *Kulturen betreten vervoten*, es decir, «Prohibido entrar en los cultivos»). Ahora bien: cuando metafóricamente se sustituyen las tierras vírgenes (sin cultivar) por las almas salvajes (infantiles, intactas) comenzaremos a hablar del *cultivo* de estas almas vírgenes mediante las disciplinas de la educación o la conformación; un cultivo que dará un nuevo aspecto a las «almas cultivadas» y unos frutos nuevos. Hablaremos de la *cultura animi* no tanto como un nuevo concepto, sino como una Idea que se hará equivalente nada menos que con la Idea «humanística» del hombre libre: la *cultura animi*, las «humanidades» –es decir, todo aquello *quoad humanitatem pertinent*– definirán a los hombres libres con respecto de las bestias, pero también con respecto de los esclavos –bestias parlantes– y con respecto de los bárbaros.

La transformación de un concepto categorial de cultura en una Idea de cultura puede tener lugar de muy diversas maneras. Por ejemplo, partiendo del concepto categorial «Europa» (concebido como una «esfera cultural») puedo regresar a la Idea universal-distributiva misma de «esfera cultural», abstrayendo sus componentes específicos; pero puedo también, por vía de *progressus*, erigir a «Europa» en el prototipo o modelo atributivo de cualquier otra «esfera cultural» que aspire a ser considerada como verdaderamente humana (como lo hizo Husserl en su *Krisis*).

6. El segundo criterio para clasificar los términos culturales, (tanto si nos remiten a significados que tienen forma de conceptos como si nos remiten a significados que tengan forma de Ideas) se apoya en la oposición entre lo que es particular o específico (hablaremos de «términos culturales determinados») y lo que es universal o genérico (respecto del «todo complejo» constituido por los campos culturales, para seguir la fórmula de Tylor).

Esta distinción es funcional y, por tanto, sus valores dependen de los parámetros que tomemos en cada caso. En ningún caso habrá que suponer que los conceptos queden del lado de lo particular o específico mientras que las Ideas deban situarse del lado de lo universal o genérico. Lo importante es constatar cómo los conceptos culturales pueden alcanzar un grado notable de indeterminación o generalidad («cultura de un pueblo» es término que suele figurar como concepto etnológico genuino) y cómo las Ideas culturales pueden mantener su vinculación a determinaciones particulares muy precisas, como es el caso de la Idea de la *latinitas* erigida en la Antigüedad o en el Humanismo renacentista como prototipo de la cultura más genuina.

7. Como tercer criterio de clasificación de los términos culturales tomaremos la distinción que media entre la cultura *subjetual* (por ejemplo, la *cultura animi*) y la cultura *objetual*. Con la cultura *subjetual* tiene que ver todo aquello que se pone en referencia con las modificaciones, adquisiciones, habilidades, &c., de un sujeto corpóreo operatorio, como sustrato que recibe hábito o capacidades, ya sea como consecuencia de un cultivo, formación o disciplina características, ya fuera, si se aceptase el punto de vista teológico o espiritualista, como consecuencia de una ciencia inmanente e infusa. Lo que tiene que ver con la cultura *objetual* es todo aquello que suponga que existe, no ya tanto como residiendo en el sujeto operatorio, cuando actuando fuera de él, ya sea como Cultura extrasomática material, ya como Cultura intersubjetual (intersomática o social). Para decirlo de un modo más expresivo: mientras que la Cultura *subjetual* se sostiene en el sujeto operatorio, es el sujeto operatorio quien aparece sostenido y envuelto por la Cultura *objetual*.

Es muy importante tener en cuenta que la distinción entre cultura *subjetual* y cultura *objetual* no ha de entenderse simplemente como una distinción entre dos entidades exteriores, que acaso sean capaces de yuxtaponerse o de coexistir pacífica o polémicamente. La oposición entre estas dos modulaciones de la cultura se parece más a la oposición que los geómetras llaman «oposición dual» (como pueda serlo la oposición que media entre el punto y la recta del plano euclídeo). En la oposición dual, cada término presupone el opuesto y aun se define por su mediación: el punto es la intersección de infinitas rectas y la recta es una coalineación de infinitos puntos. Desde una perspectiva materialista, no hay posibilidad de admitir una cultura *subjetual* que no diga referencia a la cultura *objetual*, como tampoco hay posibilidad de admitir una cultura *objetual* que no diga referencia, al menos oblicua, a una cultura *subjetual*.

8. El cuarto y último criterio que tendremos en cuenta se acoge a la conocida distinción de Pike entre la perspectiva *emic* y *etic*. Estas perspectivas se constituyen según que, en el momento del análisis, nos situemos o bien en el punto de vista del agente, o bien fuera de él. La distinción de Pike, expuesta desde coordenadas espiritualista es susceptible de una reconstrucción materialista (puede verse nuestro libro *Nosotros y Ellos*, Pentalfa, Oviedo 1990). Aplicada al campo que nos ocupa, convendría advertir que la distinción *emic/etic* puede incorporar respectivamente, o bien la actitud práctica («comprometida») del analista que identifica o rechaza los contenidos culturales considerados (por tanto, la

actitud de quien valora, positiva o negativamente, estos contenidos) o bien la actitud distante (o «no comprometida», llamada a veces «especulativa») de quien pretende mantener una actitud neutral («libre de valoración»). La situación «desde fuera» es ambigua dado el carácter negativo de su definición («no *emic*»). Son posibles muchas perspectivas «exteriores», existen muchas plataformas externas respecto de un contenido cultural determinado.

¿Y cómo es posible reconocer siquiera la posibilidad de situarse *etic* no ya ante una determinación cultural cualquiera sino ante la cultura humana en general? Sugerimos que acaso sea el punto de vista de la Etología el único que abre la posibilidad (al menos desde las coordenadas del materialismo) de una consideración *etic* de las culturas humanas en general.

Tabla I: Conceptos de Cultura e Ideas de Cultura
(gnoseológica)

Criterio 1 Criterio 2	Conceptos (de Cultura)		Ideas (de Cultura)		Criterio 1 Criterio 4
Cultura determinada (a esferas o a componentes culturales)	1a Mi habilidad para injertar árboles	2 ^a Mis «culturas» (cultivos, tierras cultivadas)	5a <i>Habitus</i> <i>Cultura animi</i>	6a <i>Latinitas</i> <i>Europa</i> (Husserl, Ortega)	Perspectiva <i>emic</i>
	1b Habilidades de injertar abribuidas a otros hombres	2b Otras culturas (mesopotámicas, mayas), otros componentes culturales (cabezas jíbaras)	5b Educación <i>Paideia</i> <i>Bildung</i>	6b La cultura egipcia como matriz de otras culturas	Perspectiva <i>etic</i>
Cultura Indeterminada	3a Educación, <i>paideia</i> ... de las sociedades en general	4 ^a Instituciones culturales de casa sociedad, «culturas circunscritas»	7a Espiritualismo humanista	8a Espiritualismo sobrehumanista	Perspectiva <i>emic</i>
	3b 4b Totalizaciones fenoménicas (subjetivas y objetivas) de esferas y componentes en el sentido de Tylor		7b Naturalismo anticultural o infracultural	8b Materialismo cultural Espiritualismo organicista (Frobenius, Spengler)	Perspectiva <i>etic</i>
Criterio 2 Criterio 3	Cultura desde perspectiva subjetual	Cultura desde perspectiva objetual	Cultura desde perspectiva subjetual	Cultura desde perspectiva objetual	Criterio 4 Criterio 3

Sección II

Espiritualismo y materialismo en filosofía de la cultura

La Tabla II como tabla ontológica.

1. En la Introducción a este ensayo hemos presentado la Ontología de la Cultura como un análisis de la Idea de Cultura (y, a su través, de los conceptos de cultura) definido, no ya tanto como una penetración «en el ser de la Cultura» en si mismo o absolutamente considerado, sino como una confrontación de la Idea de Cultura (y a su través, de los conceptos de Cultura) con los tres núcleos en torno a los cuales se organizó tradicionalmente la *Metaphysica specialis*: el *de Natura*, el *de Homine* y el *de Numine*. (Dejamos de lado la cuestiones que podría suscitarse al confrontar la Idea de Cultura con el «Ser» en cuanto núcleo de la *Metaphysica generalis*). Los tres núcleos de la *Methaphysica specialis* se reflejan en la Ontología Especial materialista a través respectivamente de los Tres Géneros Máximos de materialidad: la materialidad primogenérica (M₁, coordinable con la Idea Cosmológica), la materialidad segundo genérica (M₂, coordinable con la Idea Antropológica), y la materialidad terciogenérica (M₃, coordinable con la Idea Teológica). En los *Ensayos Materialistas* del autor (Taurus, Madrid 1972) y en el opúsculo *Materia* (Oviedo, Pentalfa 1990, que corresponde al artículo encargado por la *Europäische Enzyklopädie zur*

Philosophie und Wissenschaften que dirige el profesor Hans Jörg Sandkühler) puede encontrarse una exposición más detallada de estas cuestiones.

En la ocasión presente, se trata de utilizar los tres géneros de la materialidad como criterios para establecer las principales ideas alternativas a través de las cuales se nos presenta la posibilidad de reconocer una «Ontología de la Cultura» o, si se prefiere, una Filosofía de la Cultura desarrollada desde una perspectiva ontológica, antes que desde una perspectiva gnoseológica.

2. Al confrontar las ideas sobre la cultura con la Idea Cosmológica (M_1) constatamos, como alternativa fundamental, la posibilidad de desarrollar la Idea de Cultura en la línea del espiritualismo por un lado, o, por otro lado, la posibilidad de desarrollar la Idea de Cultura en la línea del materialismo.

Cuando hablamos de «espiritualismo» nos referimos a la acepción filosófica y no meramente mitológica (que es la que interesa a los etnólogos y antropólogos) de este término. En efecto, «espiritualismo» como concepto etnológico (muy próximo al concepto de «animismo», tal como lo expuso Tylor) designa un conjunto de creencias (extendidas en la mayor parte de las sociedades, y no sólo «subdesarrolladas», sino también «desarrolladas») según las cuales existen ciertas entidades incorpóreas (o dotadas de cuerpos sutiles, de naturaleza gaseosa, *pneuma*) que, o bien residen en el interior de los cuerpos orgánicos (animales, hombres) pero pudiendo en general desprenderse de ellos en ocasiones determinadas, o bien residen en lugares cercanos a la Tierra (por ejemplo en su envoltura atmosférica) o, a veces, en lugares lejanos a la Tierra ocupados por los planetas o por las estrellas fijas. Estos espíritus, son conocidos como animas, demonios o entidades espirituales (en el «espiritismo»).

La concepción filosófica del espíritu (aunque tiene que ver sin duda con los «conceptos etnológicos»), es más abstracta. Espíritu, desde el punto de vista del sistema hilemórfico de los antiguos, es una Idea límite; en el sistema hilemórfico, toda entidad real, finita y corpórea ha de considerarse como compuesta de un principio pasivo llamado materia (*hyle*) y de uno activo llamado forma (*morfé*). Ahora bien, del compuesto hilemórfico derivarían, por abstracción y paso al límite, por un lado la Idea de una «*Materia amorfa*» (separada de toda forma), que algunos identificarán con una «*materia prima*» común y aún previa a todas las entidades existentes, y, por otro lado, la Idea de una «*Formas separadas*» (de la materia) pero conservando el principio de su actividad y, por tanto, su «inteligencia», que culminará en la Forma Suprema, entendida como Acto Puro en la tradición aristotélica. Las entidades espirituales, en cuanto formas activas separadas, en tanto siguen constituyendo parte del Mundo natural o cósmico serán identificadas una vez con las almas espirituales actuantes en los hombres (según la tradición agustiniana, renovada en la época moderna por Gómez Pereira –en su doctrina del automatismo de las bestias– y por Descartes) o bien con las formas separadas activas identificadas con los ángeles entendidos como Inteligencias Separadas (Suárez, *Disputación XXXV*).

Si quisiéramos establecer un común denominador entre el espiritualismo etnológico y el filosófico, frente al materialismo (a fin de evitar las dificultades que presenta una definición directa de la materia) acaso el mejor procedimiento fuera acudir a la mediación de la Idea de la Vida. Con relación a esta idea definiríamos el espiritualismo como el rótulo de toda concepción que admite la posibilidad de la vida de entidades separadas de los cuerpos orgánicos; en función de esta Idea definiríamos el materialismo como el rótulo de cualquier concepción que vincula internamente la vida a los cuerpos orgánicos. En el sistema de Gómez Pereira o en el de Descartes, por ejemplo, se presupone que el espíritu incorpóreo sigue viviendo aún cuando el cuerpo orgánico (un autómatas), sobre el cual el actúa, haya sido descompuesto. Y cuando ese espíritu actúa sobre la máquina orgánica, se supondrá que su vida y, en general, su actividad es independiente del movimiento de esa máquina que, en cuanto automática, ni siquiera podría decirse que vive, y menos aun que siente, percibe, desea o piensa.

Ahora bien: el espiritualismo, definido como forma separada activa, es una idea que se recorta obviamente en el ámbito de la Idea Cosmológica, mediante un postulado de desconexión de ciertos contenidos de esta Idea respecto de los restantes. Las formas separadas activas podrán ser concebidas como partes de la Naturaleza, e incluso podrán ser consideradas como espíritus actuantes y en cierto modo vivientes («la cultura como ser viviente») en la medida en la cual se les supone una capacidad creadora, una «*vis activa*» independiente del resto de las partes del universo cósmico (y esto sin perjuicio de que, a veces, pueda concebírselas como dependientes de un Espíritu universal cósmico y a veces trascendente, de naturaleza divina).

El materialismo, en cambio, niega la posibilidad de que existan entidades espirituales, y entre otras razones, porque si se aceptase esta posibilidad quedaría en entredicho el llamado «Principio de la conservación de la energía» (que se levantó precisamente en contra de ese género de espiritualismo biológico que, durante el XIX, se denominó «vitalismo»).

Así definidos tanto el espiritualismo, como el materialismo se nos presentan como alternativas que se abren camino en el ámbito mismo de la Idea Cósmica, de la «Naturaleza».

Y cuando aplicamos estas definiciones del espiritualismo y del materialismo al campo de la cultura tendremos que considerar como espiritualistas a todas aquellas concepciones que atribuyan la génesis y estructura de las formas culturales a un proceso creador o «*poietico*», que «emerge» acaso de algún sustrato humano, de algunos o de todos los pueblos y que se despliega orientado por un destino propio independiente de la materia corpórea a la que acaso utiliza instrumentalmente. Hablaremos de materialismo cultural cuando reconozcamos la necesidad de descubrir en cualquier proceso de «creación» o «producción cultural» la influencia determinante de otras formas o energías corpóreas, orgánicas (humanas o protohumanas), inicialmente pre-culturales; influencia a través de la cual el desarrollo de las formas culturales habría de quedar «intercalado» en procesos cósmicos «envolventes» y muy especialmente vinculado con los procesos de formación y desarrollo de las llamadas «culturas animales».

3. Cuando confrontamos la Idea de Cultura con la Idea antropológica (en la que se contienen fundamentalmente los sujetos operatorios) las alternativas de desarrollo son múltiples, pero podríamos reducirlas a las siguientes:

(a) una alternativa humanista que tiende a identificar la Idea de Hombre con la Idea de Cultura. La habitual definición del hombre como «animal cultural» realiza plenamente esta alternativa, tanto si la definición se interpreta en la línea del espiritualismo, como si se interpreta en la línea del materialismo cultural.

(b) una segunda alternativa se abrirá a quienes estén dispuestos a separar la Idea antropológica de la Idea de Cultura. Alternativa de algún modo «ahumanística», que podría desplegarse en dos versiones: la que considere a la Cultura como una realidad que se mantiene «por encima del hombre», que quedará por tanto desbordado por la Cultura («culturalismo sobrehumanista») y la que considera a la Cultura como una realidad que habría que considerar como una entidad que permanece por «debajo del hombre» a quien llegará a corromper (vestigios de este «infrahumanismo de la cultura» pueden perseguirse en una tradición que va desde los cínicos hasta Rousseau y que encuentra hoy grandes defensores en militantes «contraculturales», al modo de Zerzan). También los «antihumanistas radicales» pueden mantener actitudes contraculturales cuando consideran a las culturas humanas como meros «aparatos ortopédicos» habilitados por el «mono mal nacido» (Bolk, Daqué, Klages).

(c) una tercera alternativa se presentará cuando la cultura sea interpretada como un proceso que no es propiamente ni humano, ni infrahumano ni sobrehumano, sino sencillamente como un proceso *praeterhumano*. La génesis y el desarrollo de la cultura tendrá lugar ahora a través del hombre; pero éste se mantendrá en sus propios ritmos antropológicos característicos, que no tienen mucho que ver con los ritmos propios del desarrollo histórico de las culturas.

4. La confrontación, en tercer lugar, de la Idea de Cultura con la Idea teológica es obligada para todo aquel que tome en serio la tesis del origen histórico de la Idea moderna de Cultura, tal como se presenta en *El Mito de la Cultura*, en el que se ha esbozado la tesis según la cual la Idea moderna de Cultura (y, con ella, los principales contenidos que la integran: lenguajes, religiones, sistemas políticas, artes, moral, &c.) no ha brotado «*ex nihilo*» sino que es resultado del proceso de disolución de la Idea medieval teológico-dogmática del *Reino de la Gracia* (otorgada por el Espíritu Santo) y de su sustitución, más o menos secularizada, por un *Reino de la Cultura* (expresión del «Espíritu del Pueblo»). Un Reino de la Cultura llamado a ejercer las funciones del reino por él eclipsado, las funciones de un principio medicinal, elevante y santificante. Es cierto que, en virtud del proceso que llamamos «inversión teológica», que habría tenido lugar en la época moderna, Dios «se vuelve hacia el Mundo y hacia el Hombre» hasta el punto de llegar a identificarse con ellos, al menos en el terreno de la filosofía (mantendrá su distinción en la Teología Dogmática). Desde el punto de vista de la inversión teológica, estaría justificado «poner entre paréntesis» la Idea teológica en el momento del análisis del significado de la Idea de Cultura. Pero en la medida en la que es a través de la Idea teológica como se llega a la propia Idea de Cultura, siempre habrá de considerarse importante la reconstrucción de las relaciones que la Idea de Cultura pueda mantener con el Dios trascendente que la propia Idea de Cultura contribuyó a sepultar en sus seno.

Si confrontamos la Idea de Cultura con la Idea teológica, las dos grandes alternativas que se nos abrirán será las siguientes:

(T) La alternativa teológica, que actuará cuando en la Ontología de la Cultura se haga figurar, de un modo más o menos explícito a la Idea Teológica. Y esto de dos maneras: unas veces, interpretando a todo el «mundo de la cultura» (conjuntamente acaso con el «mundo de la naturaleza») como «obra de Dios», como la misma «creación del universo» llevada a efecto por un Dios que busca comunicarse simbólicamente con los espíritus finitos previamente creados por él, a través de las formas culturales (o naturales). La metafísica de Berkeley, podría, desde la perspectiva de la Filosofía de la Cultura, reinterpretarse como una onto-teología de la cultura; y, lo que podría parecer paradójico (dada la textura espiritualista del «idealismo material»), como una ontología materialista de la cultura, si nos atenemos a la definición que venimos dando del materialismo de la cultura (como inserción de los procesos culturales en el contexto de otros procesos cósmicos, que, en nuestro caso se presentan como teológicos). No estará fuera del lugar advertir aquí que esta interpretación del idealismo material del Berkeley como materialismo de la cultura (a la que nos obliga la concepción expuesta del materialismo cultural) coincide plenamente con la interpretación que Fichte hizo, desde su idealismo absoluto, del propio idealismo de Berkeley.

Sin embargo, lo que precede no excluye la posibilidad de una ontología espiritualista, muy próxima a la Idea Teológica, en el momento en el cual esta idea comience a aproximarse a la Idea de Hombre en cuanto espíritu creador identificado prácticamente con el espíritu divino. En el propio Fichte, podríamos advertir los rasgos principales de esta ontología espiritualista, cuasi-teológica, de la cultura; rasgo que cabe apreciar también en teólogos católicos del presente (al modo de Karl Rahner) que tienden a ver en la cultura humana la continuación de la «creación divina», de «la obra de los Seis días».

(A) La alternativa ateológica tendría que ser recorrida por toda ontología de la cultura que considere necesario desvincularse de la idea teológica e incluso oponerse a esta idea (como pudiera ser el caso del «ateísmo postulatorio» que suele relacionarse con Nietzsche, Scheler, o N. Hartmann).

5. Como un último criterio (que podríamos considerar subordinado al criterio 1, y por ello no le adscribimos siquiera un número de orden, sino que le atribuiremos el 0) podríamos tener en cuenta la distinción, ya utilizada en la tabla I, entre la perspectiva *subjetual* y la perspectiva *objetual* a fin de establecer un nexo interno entre la Tabla II (Ontológica) y la Tabla I (Gnoseológica).

Tabla II: Concepciones ontológicas de la Cultura (ontológica)

Criterio 2 Cultura / Idea antropológica (M ₂) Criterio 1 Cultura / Idea cósmica (M ₁)	a Identificación Cultura-Hombre (Humanismo)		b Separación Cultura-Hombre (sobre, infra Humanismo)		c Identificación parcial (praeterhumanismo)		Criterio 0
A Espiritualismo	Aa Herder Fichte	Cassirer Ortega	Ab Romanticismo		Ac	N. Hartmann	Perspectiva subjetual
				Scheler Frobenius Spengler	Hegel		Perspectiva objetual
B Materialismo	Ba Berkeley		Bb	Etologismo Wilson Moris	Bc	Freud	Perspectiva subjetual
	Teilhard de Chardin	Morgan Tylor Stewart	Culturas extraterrestres			Marx	Perspectiva objetual
Criterio 3 Cultura / Idea teológica (M ₃)	T	A	T	A	T	A	Criterio 0

Final

Concluiremos explicitando dos puntos muy importantes implícitos en la exposición que precede.

1. El primero tiene que ver con la relación entre las tablas I (Gnoseológica) y II (Ontológica). Las retículas 1 y 2 sobre las que están construidas las tablas respectivas, no son «commensurables» o «coordinables» punto a punto. Ni siquiera cabe considerar a la Tabla II como una ampliación o «detalle» del cuadrante constituido por los cuadros (7a, 7b, 8a, 8b) de la Tabla I. Aún cuando efectivamente la Tabla II pueda coordinarse globalmente con el cuadrante citado de la Tabla I, no será posible una coordinación punto a punto, debido a que los criterios utilizados en estas tablas no son siempre los mismos. La Tabla II no contiene el criterio 3 (que distingue la perspectiva subjetual de la objetual) de la Tabla I; por su parte, la Tabla I no contiene ni el criterio 1 (que distingue el espiritualismo del materialismo) ni el criterio 2 (humanismo, ahumanismo, praeterhumanismo) de la Tabla II. La «incommensurabilidad» de las tablas I y II nos depara la ocasión para constatar la riqueza y variedad de perspectivas desde la cuales podemos aproximarnos al «campo de la Cultura» y, en particular, para apreciar el significado del «principio de Symploké» (Platón, el Sofista, 251e-253e) en el punto en el cual este establece que «no todo está vinculado con todo»

2. El segundo punto tiene relación con la tabla II. Si asignamos a las ciencias positivas los conceptos categoriales (que, suponemos no agotan la realidad de sus campos respectivos) y asignamos a la Filosofía las Ideas (que, según hemos dicho, no proceden del cielo ni de una conciencia a priori sino de los propios materiales conceptualizados a través de la técnicas y de las ciencias), podríamos arriesgarnos a concluir:

(1) que no cabe hablar de una «Ciencia Universal de la Cultura» que fuera capaz de abarcar, no solamente la culturas animales, sino también a las culturas humanas. Ni siquiera la «Antropología Cultural», definida como «ciencia de la cultura humana», será algo más que un proyecto utópico, un «fantasma gnoseológico».

Además es preciso registrar el hecho de la constitución de disciplinas que aún teniendo una génesis indudablemente cultural (el caso de la Geometría, el de la Electro tecnología o el de la Física nuclear) no pueden ser consideraras como «ciencias de la Cultura» (como sugirió Gaston Bachelard). Pero tampoco pueden ser consideradas en todos los casos como «ciencias naturales»: tal es la situación de la Geometría. Y este es uno de los principales argumentos para dejar de lado el dualismo dicotómico Naturaleza / Cultura, en nombre del cual muchos dan por descontado que una disciplina científica que no pueda ser considerada como ciencia natural habrá de ser necesariamente clasificada como ciencia cultural.

(2) Si no existe una «ciencia universal de la Cultura», mucho menos podrá hablarse de una Filosofía de la Cultura como disciplina exenta y relativamente autónoma. Y no porque la Filosofía de la Cultura no exista, sino por que existen diversas filosofías de la Cultura incompatibles entre sí tanto en métodos como en doctrinas. Sólo podrá defender (acaso «deducir») la tesis de una filosofía autónoma de la Cultura quien presuponga o bien que las «ciencias de la Cultura» se mantienen en el terreno de la «descripción» de los fenómenos culturales, o bien que la realidad de la Cultura pudiera ser comprendida dentro de una Idea de Cultura interpretada como si ella fuese una Idea exenta e inteligible por sí misma. Solamente desde una «hipótesis extrema» podría hablarse de una Filosofía de la Cultura como sistema autónomo y exento, a saber: desde la hipótesis de la reductibilidad de la «omnitudo realitatis» a la condición de «cultura creada por el hombre» o por Dios. Es decir, desde la hipótesis de una ontología panculturalista que hemos asociado a Berkeley o a Fichte.

Según esto será preciso concluir que los conflictos entre las diferentes filosofías de la Cultura no podrán dirimirse en un supuesto ámbito autónomo de la Filosofía de la Cultura. Será preciso remontarse a otros principios dados, fuera de la Filosofía de la Cultura y aun de la Cultura misma. No cabe «apoyarse en la cultura» al menos desde una perspectiva materialista para, desde ella, tratar de dibujar una determinada concepción del Mundo capaz de resolver las cuestiones relativas a Dios, al espíritu, a la libertad o a otras cuestiones semejantes. Es la «concepción del Mundo» la que determina una Filosofía de la Cultura.

Conferencia en la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia
leída en lengua alemana por el autor, en traducción de Nicole Holzenthal,
el día 14 de mayo de 2002, al presentar *Der Mythos der Kultur*