

LA IDENTIDAD CATÓLICA DESDE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO DE
GUSTAVO BUENO

SANTIAGO ÁLVAREZ ÁLVAREZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2023

LA IDENTIDAD CATÓLICA DESDE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO DE
GUSTAVO BUENO

SANTIAGO ÁLVAREZ ÁLVAREZ

Trabajo de grado presentado para optar al título de:
Filósofo

Asesor

CONRADO GIRALDO ZULUAGA
DOCTOR EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MEDELLÍN
2023

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Medellín, enero del 2023

Declaración de originalidad

31 de enero de 2023

Yo, Santiago Alvarez Alvarez

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o en cualquiera otra universidad” Art. 92, párrafo, Régimen Estudiantil de formación Avanzada.


Firma del autor

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi familia que siempre me ha apoyado incondicionalmente, a los profesores de la facultad quienes con su vasto conocimiento han contribuido a mi formación, y especialmente al profesor Conrado Giraldo Zuluaga por su acompañamiento durante la realización de este trabajo.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	3
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I	6
LA ONTOLOGÍA DEL PROBLEMA	6
1.1. Teoría del espacio antropológico y esencia de la religión	7
1.2. Cuestiones históricas y políticas del término “católico” y esencia del catolicismo	17
1.3. Aproximaciones previas de la identidad católica respecto a la idea ontológica de cultura	24
1.4. Instituciones como la expresión corpórea de la realidad cultural	30
CAPÍTULO II	37
PERSPECTIVA GNOSEOLÓGICA Y DESARROLLO DIALÉCTICO DE LA IDEA DE IDENTIDAD CATÓLICA	37
2.1. Teología política y filosofía: dialéctica y análisis de la conformación fuerte entre el estado y la religión	41
2.2. Lógica causal material: La diáspora de la conformación fuerte y la permanencia de la “identidad cultural católica” a través de los analogados	51
2.3. La identidad católica y la penetración débil: cuestiones etnológicas y reivindicación del mito de la cultura	53
2.4. El lugar de la cultura católica en las sociedades católicas secularizadas: La permanencia virtual del núcleo de la conformación fuerte	62
CAPÍTULO III	67
CONOCIMIENTO DE LAS DETERMINACIONES Y LA POSIBILIDAD DE ACCIÓN POLÍTICO-PRÁCTICA DE LA IDEA DE IDENTIDAD CATÓLICA	67
3.1. ¿Es la democracia un peligro para la identidad católica?	68
3.2. La identidad católica como idea fuerza y su deriva entre las derechas y las izquierdas	76
3.3. El papel de la identidad católica en el todo complejo cultural	79
CONCLUSIÓN	86
BIBLIOGRAFÍA	89

RESUMEN

La identidad cultural determina y conforma de manera significativa a los grupos humanos y a los individuos que hacen parte de ella. Una institución religiosa, histórica y cultural, como lo es la Iglesia católica, ha influido profundamente en muchas sociedades, y su influencia sigue vigente hasta la actualidad de modo que existen sociedades que pueden denominarse como “católicas”. Este trabajo busca entender los componentes iniciales de la identidad cultural católica desde una perspectiva materialista a través de la filosofía de Gustavo Bueno, quien a lo largo de su obra ha analizado al catolicismo y sus implicaciones culturales y políticas, como también ha aportado bases para el estudio filosófico de la religión, la cultura y la política en un sentido general.

Palabras clave:

Identidad cultural, catolicismo, materialismo, religión, política

INTRODUCCIÓN

La interacción del ser humano con el mundo ha generado las condiciones para el surgimiento de la cultura, pero la cultura ha de ser entendida como un punto dentro del desarrollo de la realidad antropológica, este desarrollo ha generado a su vez múltiples caminos que distintos grupos humanos han recorrido. Las culturas condicionan a los individuos que se forman dentro de ellas, por lo cual, preguntarse por la cultura propia es preguntarse por sí mismo, o también significa preguntarse por aquellas condiciones que posibilitan el modo específico en que se está en el mundo.

La Iglesia católica es parte fundamental de un gran número de sociedades, influye sobre sus individuos y muchas de las realidades generadas a partir de ella terminan desbordando a la misma institución religiosa y se implantan en el terreno cultural desacralizado. La filosofía de Gustavo Bueno es muestra de ese condicionamiento que la cultura puede ejercer sobre un individuo, no solo por su riguroso conocimiento de la filosofía escolástica y la incorporación de esta dentro del sistema del materialismo filosófico, sino también por el interés que ha mostrado a lo largo de su obra por el catolicismo y la defensa racional que ha hecho de este en un sentido filosófico y cultural, aun siendo ateo.

Este trabajo no solo busca hacer una compilación de textos en los que el autor se haya pronunciado acerca de la cuestión, sino que también es un intento de explicar la idea de identidad católica desde el ejercicio mismo de su sistema filosófico mediante el uso de las ideas y métodos que Gustavo Bueno ha desarrollado para la explicación de los fenómenos religiosos, culturales, sociales y políticos.

Se comenzará entonces enunciando, desde la ontología del materialismo filosófico, la realidad misma de las culturas y de la religión, que se enmarca en una perspectiva dinámica y dialéctica, a partir de esto se podrá conocer en principio las implicaciones teóricas que puede

tener la ontología del materialismo filosófico sobre una idea concreta de la identidad católica a partir de ciertos componentes que configuran la realidad material de las culturas y las religiones, y en este caso específico se podrían ver los componentes de la identidad cultural católica.

En un segundo momento, se abordará la cuestión desde una perspectiva gnoseológica, en donde se analizará de manera concreta la idea de identidad cultural católica y la repercusión de esta idea a partir del desarrollo dialéctico posterior de sus propios componentes y también la dialéctica que se desarrolla frente a las culturas con las que de algún modo se encuentra enfrentada. La perspectiva gnoseológica mantiene una continuidad respecto de la ontología que le precede, pues los componentes que configuran la idea de identidad católica proceden de los presupuestos ontológicos. En esta parte comienza a verse de forma explícita el pensamiento de Gustavo Bueno acerca de la identidad católica y su vinculación directa con la política en su propia estructura.

Por último, se hará referencia a las configuraciones sociales que se forman a partir de la identidad católica, y como tener conciencia de esta realidad implica la necesaria acción política, y desde esta perspectiva se vería que la identidad católica como realidad cultural cobra sentido pleno.

A lo largo del texto se han tomado distintas fuentes históricas, sociológicas y también filosóficas diferentes al pensamiento de Gustavo Bueno, que puedan ayudar a dilucidar la idea de identidad católica y su desarrollo, pero esto también implica la realización de un ejercicio crítico en tanto de parte de un sistema determinado que necesariamente se enfrenta a otros tipos de pensamiento.

CAPÍTULO I

LA ONTOLOGÍA DEL PROBLEMA

Al proponer la ontología como punto de partida se tiene como intención exponer las tesis de Gustavo Bueno referentes a la religión y a la cultura como resultado final del análisis que él hace a través de su obra sobre distintos datos recolectados a partir de ciencias tales como la etnología, la sociología y la antropología acerca de estos asuntos y tratar de aplicarlas en asuntos concretos que puedan dar lugar a un análisis filosófico. El problema de la identidad católica, al estar directamente ligado a lo religioso y a lo cultural, responde a una caracterización muy específica propia de lo que puede ser considerado dentro de las categorías de lo “humano”, esta identidad puede delimitarse dentro de la realidad material-ontológica diferenciada de otro tipo de realidades.

La identidad católica vista como una consecuencia propia de los acontecimientos y el desarrollo de la realidad humana se ve necesariamente inmersa en relaciones que se suponen dadas a nivel antrópico y que se constituyen distintas de otras formas de relaciones generadas a través de la historia, pero vinculadas hasta cierto punto con algunas de ellas. Por lo cual, el problema del catolicismo como realidad cultural es un problema de tipo ontológico, en primera instancia, como material real y susceptible a ser identificado y analizado tanto desde una filosofía de la cultura como desde una filosofía de la religión y que puede ser extendida a muchos otros campos.

Desde la perspectiva que se quiere llevar a cabo, se puede hacer un análisis de la “identidad católica” a partir del espacio antropológico, siguiendo un razonamiento triádico de la ontología materialista expuesto en función de cuestiones antropológicas y culturales a partir del cual se podrá situar la “identidad católica” dentro del espacio antropológico, pues la identidad católica se entiende en un sentido cultural, y siguiendo a Gustavo Bueno, es necesario

rastrear esto desde una perspectiva ontológica inicial ya que “en sus fases más embrionarias y tempranas, la Idea de Cultura se proyecta mejor en el plano ontológico”¹, pero también con el fin de organizar en un primer momento las partes positivas propias del fenómeno. De esta manera se toman como premisas aquellos postulados referentes a la religión, a la cultura, a las instituciones y al catolicismo que Gustavo Bueno ha definido como propiamente ontológicos y que pueden servir como punto de partida.

1.1. Teoría del espacio antropológico y esencia de la religión

Se tomará como presupuesto inicial la idea de espacio aplicado a la antropología con la intención de poder comprender al ser humano de modo general, y de modo particular en este caso poder establecer la “identidad católica” como producto de una construcción racional humana, pero no porque se considere que a partir de la figura espacial, y desde los distintos ejes que Gustavo Bueno propone, se postulen principios o axiomas de los cuales surgen los distintos materiales y las distintas realidades antropológicas, sino porque desde el materialismo filosófico estos se suponen dados dentro de los ejes del espacio coordinado, siguiendo una argumentación elaborada a modo de dialéctica. La idea de espacio es tomada de la geometría y, siguiendo a Gustavo Bueno, se lleva a un contexto diferente, es decir a un contexto no geométrico, que pueda servir para explicar y ubicar distintas realidades y fenómenos antropológicos dentro de un plano ontológico concreto, el cual posibilita el análisis acerca de cómo estas realidades y fenómenos interactúan entre sí.

La idea general de espacio a la que se hace referencia es a la idea de espacio como “totalidad”, una totalidad que es variada y múltiple, cuyas partes pueden interactuar unas con otras entre sí, generando distintas articulaciones a modo de engranaje; pero en este engranaje

¹ Bueno Martínez, Gustavo. 2004. El mito de la cultura. Séptima ed. Barcelona, España: Prensa Ibérica. 69

no todas las partes están ligadas entre sí, y tampoco están totalmente desvinculadas unas con otras; lo que hace que para Gustavo Bueno este espacio sea concebido como una estructura en *Symploké*, la cual él define así: "un sistema, una totalidad o diversas totalidades, cuando se subraya no sólo el momento de la conexión (que incluye siempre un momento de conflicto) sino el momento de la desconexión o independencia parcial mutua entre términos"² y en concordancia de la idea de *symploké* con la ontología materialista en tanto se opone al monismo y al holismo. Ahora, dentro del espacio aplicado a contenidos antropológicos se generan series articuladas de vectores cuyas transformaciones son determinadas por otros vectores independientes, los cuales corresponden al número de dimensiones o ejes que tiene el espacio.

La imagen del espacio vectorial que postula Bueno, aplicada al material antropológico, muestra el carácter dinámico y cambiante de las propias realidades antropológicas como puntos dentro de un espacio multidimensional en movimiento. Este dinamismo anularía cualquier tipo de pretensión sustantiva a la que puedan hacer referencia expresiones tales como "el hombre" o "lo humano" y pasan a ser empleados en un sentido denotativo aplicado a lo que se llama "material antropológico" y que se encuentra ubicado dentro de los distintos ejes que coordinan el espacio antropológico; por lo cual, aquello que es concebido como material antropológico y que es desarrollado por el materialismo filosófico de Gustavo Bueno tenga que ser entendido como resultado final de varios procesos de la especie y no como un punto de partida sobre el cual se establezca una línea divisoria entre lo humano y lo animal.

La teoría del espacio antropológico de Gustavo Bueno plantea la continuidad entre el ser humano y demás animales, y también señala que la diferencia parte del proceso transformativo y acumulativo que tiene lugar dentro de una especie animal y que a medida en que transcurre el tiempo se va conformando propiamente lo humano a través de distintas líneas y procesos y

² Bueno Martínez, Gustavo. 1993. *Teoría del cierre categorial*. Vol. 5. 5 vols. Oviedo: Pentalfa ediciones

no en un momento único³ al que se le pueda atribuir el momento específico del surgimiento de lo humano, generando así una discontinuidad estructural, y no sustancial, entre los humanos y los demás animales.

Aunque Gustavo Bueno sigue la etología como ciencia que puede desarrollar bases para el estudio de la cultura, encuentra que la cultura no es un atributo único de los seres humanos, pues en animales también se encuentran desarrollos a escala menor formas de cultura o cierta racionalidad, y esto lo lleva a formular un giro antropológico acerca de la cuestión, en donde apunta a que la predominancia de la variedad de culturas dentro de la propia especie humana complejiza en mayor medida las propias dinámicas de la especie y su comportamiento, lo cual muestra de manera evidente la diferencia entre animales y humanos, de esta manera Gustavo Bueno precisa sobre los alcances de la etología:

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.⁴

Esa acumulación que conforma al espacio antropológico se da en distintos factores que pueden ser subjetivos, intersubjetivos y objetivos; los cuales no son reducibles entre sí a un solo aspecto para la explicación del origen de lo humano, sino que se entienden de forma relacionada unas con otras por las acciones propias del sujeto operatorio en relación tanto a lo social-intersubjetivo como a lo material-objetual y del mismo modo la influencia de cada uno de estos factores sobre los demás a manera de conjugación. La conjugación de los factores y del material antropológico son coordinados entonces por los vectores independientes que se mencionan en el párrafo anterior y son definidos a modo de ejes dentro del espacio

³ No es el bipedismo, ni el descubrimiento del fuego, ni el uso de herramientas entendidos por separados cada uno como el posible hecho que originó a la humanidad, sino a la confluencia de todos ellos en conjunto

⁴ Huerga Melcón, Pablo, y "El mono vestido. Glosas para una introducción a la filosofía materialista de la cultura de Gustavo Bueno." *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences* 28, no. 4 (2010): Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18118913004>

antropológico en función de la relación del ser humano con entes no humanos de la siguiente manera:

- Eje circular: Relación del ser humano consigo mismo y otros humanos (subjetivo e intersubjetivo).
- Eje radial: Relación del ser humano con entidades naturales y físicas no humanas (material y objetual).
- Eje angular: Relación del ser humano con entidades no humanas ni naturales, pero a las que se les atribuye características personales o divinas (númenes, arquetipos).⁵

El tercero de estos ejes del espacio antropológico se abstrae de los dos anteriores sin ser reducible a ellos, y es equivalente en cierto modo a M3, representando aquellos comportamientos de los hombres desde la “reiligación”, ligada en el fondo, según Gustavo Bueno, a un comportamiento etológico de los humanos frente a ciertos animales, fenómenos naturales y la clase de los “númenes humanos (héroes, genios, chamanes, profetas, locos, espectros, santos, manes y ánimas de difuntos, &c.)”⁶ y como sumatoria de todos estos a lo largo del tiempo proyectados en un plano trascendental que se desarrolla a partir de una base material llegando hasta concepciones inmateriales. Respecto a los dos primeros ejes se tendrá en cuenta que ninguno de ellos podrá ser el criterio de reducción al cual se sometan los demás, no se podrá establecer como criterio, un antropologismo donde la realidad humana pueda ser explicada solamente desde el hombre, ni mucho menos una perspectiva en la cual él solo pueda ser explicado desde la naturaleza en general, para neutralizar estas posibles reducciones hacia un solo eje se establece que los dos primeros ejes envuelven al ser humano; para esto Bueno recuerda el pensamiento 265 de Pascal: “En cuanto cuerpo, el espacio me absorbe como a un

⁵ Bueno Martínez, Gustavo. 1978. “Sobre el concepto de espacio antropológico.” El Basilisco. 5, 59.

⁶ Bueno 1996, “El animal divino”, 157

punto; en cuanto conciencia lo absorbo yo a él”,⁷ y el tercero también envuelve al ser humano en tanto es abstracción de los dos anteriores y da cuenta de realidades concretas y específicas de las prácticas religiosas.

Desde la perspectiva que se viene llevando a cabo, se puede hacer un análisis de la “identidad católica” a partir del espacio antropológico, y determinar de qué forma se desarrollan sus posibles partes y su lugar en cada uno de los ejes, pues podría decirse que lo católico no se sitúa únicamente en el eje angular, sino que se encuentra también en el eje circular y radial; así también, de la misma forma en que dentro del materialismo filosófico se postula que no hay una globalidad perfecta a la que haga referencia el término “humano” y se situará su uso de forma denotativa en referencia a cosas concretas, en consecuencia el término católico (en tanto construcción humana) cumple una función denotativa sobre los distintos ámbitos en que este sea empleado (filosofía católica, arte católico, cultura católica etc.), siendo este una fracción de aquello que puede ser denotado por lo humano, pero que al mismo tiempo posee múltiples contenidos que lo conforman.

En los ejes del espacio antropológico no hay una completa separación de los términos que constituyen un eje determinado respecto de los demás, aunque sí se conserva la autonomía esencial entre las relaciones de cada orden. Gustavo Bueno explica que de las relaciones circulares (relación con el medio ambiente) se forman grupos algebraicos de transformaciones segregables de los contenidos angulares (el ejercicio económico, tradición agrícola) por lo cual, aunque un fenómeno como el que aquí se trata pueda estar segregado esencialmente de los demás ejes, no está separado existencialmente de muchas de las figuras de los demás ejes de manera alternativa.

Por la forma como la idea de espacio antropológico se construye en el materialismo filosófico, en tanto una línea argumental que se desarrolla a modo de dialéctica (suponiendo los

⁷ Bueno “Sobre el concepto de espacio antropológico.”, 62.

materiales ya dados sin tomarlos como axiomas)⁸, se tendrá en cuenta que para la reconstrucción de las ideas a tratar aquí no se hará de modo que se establezca un comienzo desde el cual se pueda partir para la reconstrucción del material antropológico, la reconstrucción deberá hacerse partiendo desde un estado final de las cosas que manifieste los múltiples cauces por los cuales se ha desarrollado lo humano, y de este mismo modo se podría establecer las diversas líneas que a través del tiempo fueron constituyendo al cristianismo; por tanto, es evidente que no se podrá aceptar de modo dogmático un comienzo metafísico reducible al eje angular del espacio antropológico por fuera del espacio tiempo humano en tanto este eje no se considera vacío materialmente, puesto que incluye relaciones de términos “positivos” desplegados a partir del mundo observable dando sentido esencial de la realidad que describe.

Aun cuando en principio la irreductibilidad a un solo eje del espacio queda establecida, es necesario ver que cierto tratamiento del material antropológico se vincula a unos más que a otros, por lo que el espacio “pretende ser la formulación del proceso real mismo en virtud del cual, a partir de un material indiferenciado (por respecto a los ejes consabidos), su propio desarrollo determina la segregación de unos cursos esenciales de construcción, que se alinean a lo largo de un eje, más que a lo largo de otro⁹; según esto, el curso esencial del cristianismo (y del catolicismo) en primera instancia se construiría, en tanto es religión, sobre el eje angular.

Los términos ontológicos positivos del cristianismo podrían tener el origen de su esencia en el eje angular, y a su vez determinar simultáneamente en su progresivo desarrollo a los demás términos de relaciones en los demás ejes. Ahora la pregunta ontológica se orientará hacia la determinación de la posible esencia de la religión, para Bueno¹⁰ esta esencia (género generado) es una totalidad procesual que se organiza y surge a partir de un núcleo (género

⁸ Bueno, Gustavo. 1996. El sentido de la vida: seis lecturas de filosofía moral. Oviedo: Pentalfa. 90

⁹ Bueno, Gustavo. 1996. El animal divino: ensayo de una filosofía materialista de la religión. N.p.: Pentalfa. 206

¹⁰ Bueno, El animal divino

generador), este núcleo del cual surge la esencia no es una sustancia aislada, sino que pertenece a un mundo exterior que configura la unidad de la esencia que en su cuerpo se despliega de forma dialéctica modificándose internamente, dando lugar a fases de desarrollo de la religión, la cual en su desarrollo presenta unas fases que Bueno llama “primaria” sobre los númenes zoomorfos, “secundaria” sobre los númenes antropomorfos y “terciaria”¹¹ más vinculada con fenómenos históricos, y define el núcleo de la religión, como proveniente de la relación frente a ciertos animales, así:

La concepción zoomorfa del núcleo de la religión significa, en resolución, no ya que los animales puedan desempeñar realmente funciones numinosas sino, sobre todo, significa que ellos son la fuente o manantial de toda numinosidad ulterior.¹²

El numen como esencia de la religión y su concepción zoomorfa se orienta a dar un contenido positivo a las relaciones que se establecen entre estos y los hombres a través de la religión, puesto que los animales existen, en contraposición al Dios onto-teológico que “en cuanto idea metafísica, no puede ser considerada como una idea vinculada por sí misma a la religión”¹³. A la religión le corresponden los númenes positivos en cuanto estos son contenidos reales, estos animales que en principio suponen unas relaciones distintas respecto de las partes naturales concernientes al eje radial, en las que los animales reciben trato de númenes en el principio de las expresiones religiosas y estas se van transformando de manera dialéctica en el curso del desarrollo de la religión hasta llegar a formas simbólicas que se alejan de las relaciones del núcleo originario que se dan con los animales. Si bien este alejamiento respecto al culto hacia las formas zoomorfas en las religiones terciarias, dentro de las cuales se incluye el catolicismo, se hace más patente no se niega la existencia de partes positivas dentro del catolicismo cuando estas están en relación con lo corpóreo:

En efecto, podemos preguntar a católicos practicantes que participan activamente en las procesiones de Semana Santa de cualquier ciudad de España, todavía en el siglo XXI,

¹¹ Bueno, El animal divino

¹² Bueno, El animal divino, 186

¹³ Bueno 2007, La fe del ateo: las verdaderas razones del enfrentamiento de la iglesia con el gobierno socialista.31

y comprobaremos que todos ellos hablan y miran con unción, con devoción y respeto, a la Virgen de las Angustias, al Cristo del Cachorro o a Jesús atado a la Columna, pero no pueden poner en andas al Acto Puro o al Motor Inmóvil, de los que acaso ni siquiera han oído hablar.¹⁴

Pero esta afirmación no es en detrimento del vínculo del Dios metafísico con la religión católica, sino que establece dos vías por las cuales se decanta el catolicismo, que son la vía metafísica y la vía positiva “porque su dogma de la Encarnación les autoriza a entender la religión simultáneamente en un plano metafísico (monoteísta, Acto Puro, Motor Inmóvil) y en un sentido positivo (la Virgen de las Angustias)”¹⁵. Son las figuras humanas las que se asumen como contenido real y positivo de la religión católica, pero estos y el Dios metafísico no son los únicos contenidos numinosos, pues también se tienen a los ángeles y a los demonios, aunque estos no refieran a contenidos positivos.

Las partes positivas, que se enunciaron anteriormente, son la culminación de un proceso en el que del desarrollo de estos númenes, desde la primera fase de la religión hasta la tercera, ha sido de forma acumulativa a través del avance de su curso y la progresiva constitución de su cuerpo, en el cual se van vinculando los demás ejes del espacio antropológico:

En el fondo, de lo que se trata (a propósito del cuerpo de la religión) es de medir la virtualidad del núcleo fijado, combinado con categorías radiales y circulares (y supuesto que ese núcleo no puede darse existencialmente aislado en el puro eje angular), para conducirnos a aquellas determinaciones positivas que, de acuerdo también con los fenómenos, pueden considerarse como esenciales a la religión, en tanto esta va desenvolviéndose según las fases internas de su curso (determinado, a su vez, por episodios que no siempre son angulares).¹⁶

La teoría materialista de la religión a partir de los datos arqueológicos, etnológicos e históricos hace una interpretación de ese desarrollo de la religión desde la exposición del problema que se ha de entender desde la multiplicidad de las partes del espacio antropológico teniendo en cuenta los distintos ejes. La dinámica que surge a partir de los ejes irá estableciendo

¹⁴ Bueno, La fé del ateo, 30

¹⁵ Bueno, La fé del ateo, 33

¹⁶ Bueno, El animal divino, 296

las fases o capas desde el núcleo que pueden mostrar los nexos finales posibles que conecten a la religión y su núcleo positivo con una posible esencia del catolicismo en un sentido cultural general.

El aspecto radial vinculado con la naturaleza y el espacio ecológico muestra su relación con la religión a partir de la percepción fenomenológica que tienen los humanos sobre los animales en la primera etapa del desarrollo de la religión, este se establece como numinoso y a partir de esto el territorio que el animal numinoso delimita con su presencia será percibido por los humanos como lugar sagrado y será el primer constitutivo del cuerpo de la religión. En su segunda fase esta determinación previa es la base para las nuevas estructuras que irán surgiendo para el crecimiento del cuerpo; aquí surgen los templos como transformación del lugar sagrado que ya no es el lugar donde habita el numen sino en el que las personas establecen relaciones con ellos y los númenes primarios pasarán a ser los Dioses mitológicos conservando aún características zoomorfas. En la tercera fase los Dioses y sus características zoomorfas van quedando relegadas frente a las concepciones del Dios infinito que no puede ser contenido, por eso los templos sirven como lugar de congregación de los creyentes.

Simultáneamente, la religión incluye las relaciones entre individuos humanos, relaciones propias del eje circular, que en un primer momento muestra individuos particulares dentro de estas sociedades primitivas que destacan en su relación con los númenes, estos serán conocidos como chamanes en la primera fase. Luego en la segunda fase se crea una casta dentro de la sociedad como extensión de la primera fase, la clase sacerdotal que ahora posee jerarquía interna y una activa influencia dentro de la vida política. Aun cuando no se prescinde del sacerdocio en la fase terciaria, se da una expansión del límite en relación a lo numinoso, la característica que era propia de los sacerdotes en la era mitológica de las religiones se expande a la posibilidad de que las demás personas puedan establecer relaciones con lo numinoso, por lo que la acción de las que Bueno llama “religiones superiores” (cristianismo, budismo e islam)

tengan una intención proselitista y soteriológica que busca que el ser humano en general pueda gozar de la experiencia trascendental.

Se ha venido exponiendo la forma en que Bueno retrata la evolución de la religión en los ejes radial y circular. Para el eje angular en las tres fases de la religión se muestra este como la manera en que se establece la relación propiamente con los númenes y el desarrollo de estos a partir de las determinaciones positivas de la primera fase de la religión y debido a esto surgen los rituales de culto que tienen un sentido simbólico global de actos orientados a la relación con el animal numinoso. En la primera fase, estos actos estaban vinculados también a la supervivencia material de estas sociedades al ser parte de la defensa y la caza, pero en la segunda fase se desarrollan liturgias y dogmas plenamente identificados como religiosos separados de otras actividades de supervivencia, pues el animal numinoso transformado en los Dioses mitológicos ya no comparte con el hombre un hábitat común. La fase terciaria preserva las líneas anteriores, pero esta se hace cada vez más sofisticada del culto, aunque permanezca el ritual, esta fase en el eje angular muestra características como:

la oración mental, a la mística y, con frecuencia, en particular, al desprecio absoluto por los animales, como bestias inmundas o irracionales, juntamente con el desinterés por el mundo físico. Ahora aparecen, o se profundizan, las categorías de pecado y culpa, el desarrollo de las religiones soteriológicas ligadas al crecimiento del interés por la individualidad corpórea. Todo ello, unido a un despliegue masivo y tecnológico de la liturgia, del arte sagrado, de la arquitectura y la música sacra, continuando, en un nivel mucho más complejo, ritmo del desarrollo de las formas precursoras de la fase secundaria.¹⁷

Pero Bueno enfatiza en que el desarrollo de estas religiones no se hace al margen de un pensamiento filosófico, por ello en el cristianismo (al igual que en el budismo y el islam) el componente filosófico es sumamente importante para su configuración a través de la historia, de ahí que en las religiones terciarias no se podría hablar, desde el materialismo filosófico, de la oposición clásica entre fe y razón o filosofía y religión, en la que la fe y la religión sean

¹⁷ Bueno, El animal divino, 308

anteriores a la filosofía y la razón sino que “cabría afirmar, por ejemplo, que la religión primaria (incluso la secundaria) es anterior a la filosofía en sentido estricto, pero, en cambio, habrá que decir que la filosofía (la filosofía griega) es anterior a la religión terciaria (al cristianismo o al islamismo)”¹⁸.

1.2. Cuestiones históricas y políticas del término “católico” y esencia del catolicismo

En varias ocasiones, Gustavo Bueno ha hecho referencia a una definición de lo católico con una frase que atribuye a Miguel de Unamuno: “Catolicismo es la suma de filosofía griega y derecho romano”, esta frase que Bueno atribuye a Unamuno muestra el carácter histórico y acumulativo de la configuración del catolicismo; pero la definición puede resultar incompleta al no incluir la tradición Judía, quizás se podría pensar que la tradición judía ya estaba incluida tanto por figuras como la de Filón de Alejandría, por la existencia de la Septuaginta, o también por la inclusión de Israel en el Imperio Romano, pero aun así Unamuno hace más precisa la definición en el capítulo IV de *Del sentimiento trágico de la vida*: “Brotó el cristianismo de la confluencia de dos grandes corrientes espirituales, la una judaica y la otra helénica, ya de antes influidas mutuamente, y Roma acabó por darle sello práctico y permanencia social”¹⁹. No puede desestimarse esta definición, pues tiene un profundo sentido histórico desde la perspectiva que aquí se lleva a cabo, de manera que estas tres líneas (Espiritualidad judía, filosofía griega y política romana) fueron generadoras del catolicismo y así este se puede entender desde la perspectiva de un estado final y no desde un momento inicial específico.

Partiendo de esta triple confluencia la reconstrucción se situará en un plano material y no aislado y divino, pues sería este un tema propio de la teología y no tanto de la antropología filosófica, filosofía de la religión o de la filosofía de la historia. La reconstrucción desde los

¹⁸ Bueno, El animal divino, 279

¹⁹ de Unamuno, Miguel. 2019. Del sentimiento trágico de la vida. España: Titivillus. ePub base r2.1. 24

rasgos parciales finales obliga a que se desarrolle una crítica progresiva a la idea de catolicismo en sentido reflexivo sobre el propio concepto que haya establecido el cierre y la definición de sus propios contenidos y en relación a otros distintos correspondientes a líneas de formación diferentes, como señala Bueno “decir que la identidad cultural de un pueblo P ha de ser, en todo caso, sintética, es ya afirmar que esa identidad no se establecerá como relación reflexiva (P=P) sino a través, acaso, de otros pueblos (Q, R, S...) en cuanto codeterminan al primero”²⁰.

Es evidente que una definición como la de Unamuno y Bueno sobre el catolicismo no estaba presente de una forma tan lúcida y explícita en los primeros cristianos, pero no se puede negar que es posible como hecho histórico por el continuo contacto entre judíos y gentiles, ya que los primeros textos del cristianismo fueron escritos en griego, incluyendo a los que suponen de inspiración divina, ¿acaso no habrá relación entre el logos de Juan y el logos de Heráclito?, las conjeturas son muchas, pero los padres apostólicos, de quienes se presume tuvieron contacto con los apóstoles de Jesús y fueron quienes fundamentaron la tradición apostólica, muestran una clara cercanía con la filosofía, por eso es necesario recordar a Clemente de Alejandría:

Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria a los griegos para la justicia; ahora, en cambio, es útil para conducir las almas al culto de Dios, pues constituye como una propedéutica para aquellos que alcanzan la fe a través de la demostración. Porque «tu pie no tropezará» (Prov 3, 28), como dice la Escritura, si atribuyes a la Providencia todas las cosas buenas, ya sean de los griegos o nuestras. Porque Dios es la causa de todas las cosas buenas: de unas es de una manera directa, como del Antiguo y del Nuevo Testamento; de otras indirectamente, como de la filosofía. Y aún es posible que la filosofía fuera dada directamente (por Dios) a los griegos antes de que el Señor los llamase: porque era un pedagogo para conducir a los griegos a Cristo, como la ley lo fue para los hebreos (cf. Gál 3, 24). La filosofía es una preparación que pone en camino al hombre que ha de recibir la perfección por medio de Cristo²¹.

“Católico” como se entiende necesariamente a partir de los padres apostólicos y de sus herederos los apologetas y padres de la Iglesia, donde el primer uso del término en un contexto cristiano tiene lugar en la *carta a los Los esmirnitas* de Ignacio de Antioquía donde se

²⁰ Bueno, *El mito de la cultura*. 179

²¹ Clemente de Alejandría. n.d. “Stromata, El cristianismo y la filosofía.” Mercaba.org. Accessed October 11, 2021. <https://mercaba.org/TESORO/427-18.htm>

menciona la Iglesia católica (*ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*): “allí donde aparezca el obispo, debe estar la comunidad; tal como allí donde está Jesús, está la Iglesia católica”²². La forma en que Ignacio usa la palabra católico, cuyo significado es universal, da a entender la existencia de una estructura jerárquica dentro de la *ἐκκλησία*, donde la Iglesia es el conjunto sobre el cual se aplica el criterio de universalidad, el cual puede ser matizable con términos tales como *general* o *totalidad* en referencia a los grupos cristianos de aquellos tiempos y no en el sentido expansivo a todo el orbe generado posteriormente.

Por supuesto, el término no es completamente una novedad cristiana, autores no cristianos ya lo habían usado, entre ellos Polibio, Estrabón, Diógenes Laercio, Epicteto, Ptolomeo, Marco Aurelio entre otros; la novedad radica en la sustantivación posterior del término, el cual solo tenía un sentido descriptivo para los paganos, pero si aún en los primeros escritos cristianos se usaba este término como descripción de la Iglesia, denotaba también una gran carga axiológica como criterio de canonicidad y unidad, como se puede ver a lo largo de la obra de Eusebio de Cesarea, quien no solo usaba el término “católico” para referirse a los grupos de comunidades cristianas sino también a diversos textos y epístolas que parecen ser de autoridad al estar dirigidas a la Iglesia en general como pueden ser las de Judas o Bernabé, pero también de otros autores, por ejemplo de Dionisio de Corinto decía que sus cartas eran católicas²³, ya que estaban dirigidas a la Iglesia en general.

Cuando se habla de la Iglesia en general es referido al conjunto total que incluye las distintas comunidades de diversos territorios en una mezcla entre tradición hebrea y helénica, pero que estaban todas unidas en función de la tradición apostólica que es la síntesis de ambas tradiciones, sobre la cual interpretaban las escrituras e iban purgando de las herejías a la propia comunidad. En este sentido es posible hablar del aspecto circular del concepto católico dentro

²² Roper, Alfonso. 2018. Obras escogidas de los Padres apostólicos. Barcelona: Clie. 342

²³ Eusebio de Cesarea. 2008. Historia eclesiástica. Madrid: BAC. 247

del espacio antropológico por la dimensión de interacción social que supone tanto por los destellos implícitos de la organización política que se van generando y que se configura gracias a un mecanismo de regulación global no centralizado que era hasta el momento la tradición apostólica, aunque posteriormente se intente centralizar a través de la figura de la Iglesia Romana y la figura del Papa.

La centralización de la Iglesia, o la asimilación del cristianismo por parte del Imperio Romano, hace que, según palabras de Gustavo Bueno, alcance “su verdadero significado histórico a partir de su paulatino reconocimiento por el Estado Romano y más tarde por los Estados «sucesores»”²⁴, pero el reconocimiento posterior de la Iglesia de Roma por parte de las demás iglesias como sede se da en virtud de que aquella ciudad era el centro del mundo y el apelativo “*primus inter pares*” hacia el obispo de Roma, que mostraba la forma de organización sinodal y no piramidal que se da posteriormente, es más un modo de organización por practicidad política (relaciones del eje circular) que por un mandato religioso bíblico (relaciones de tipo angular) en el que los sucesores de Pedro tengan la primacía, pues del obispo de Antioquía también se dice que es sucesor de Pedro, como lo intentó recordar Gregorio Magno para hacer frente al apelativo de “Patriarca ecuménico” tal como menciona Adrián Viale:

Es importante destacar que para hacer frente a la posición del obispo constantinopolitano Gregorio acudió a un discurso triárquico. Otorgando muchísima importancia, como era tradición, al rol del apóstol Pedro en los inicios de la Iglesia romana, Gregorio asoció este apóstol con las sedes de Alejandría y Antioquía. Lo hizo primero en una carta del año 595, enviada al obispo Anastasio de Antioquía, quien venía de ser restaurado en su sede, recordando Gregorio que ocupaba una sede apostólica.²⁵

²⁴ Bueno, Gustavo. 1989. *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Monadori.

²⁵ Viale Marino, Adrián. 2019. “Revisitando el debate sobre el título “Ecuménico” durante el pontificado de Gregorio Magno.” *Signum* 20, no. 1 (12): 12.

<http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/464>.

Los esfuerzos fueron en vano pues dicho nombre honorífico sigue vigente a día de hoy. Este hecho muestra que tuvo más fuerza la importancia política del Imperio Bizantino, que es una relación política y por tanto vinculada al eje circular, que la propia Biblia, la cual es una relación de tipo angular.

Se puede establecer que la tradición apostólica es el punto final de la consolidación de la catolicidad inicial, que posterior a los cismas sigue considerándose punto central de las tradiciones de la Iglesia católica romana, las iglesias orientales y las iglesias ortodoxas que siguen los distintos usos del término católico y en contraste diferencial a la *sola escritura* luterana y protestante que rechaza la tradición. Ejemplos de esa continuidad con la tradición hay muchos en el desarrollo posterior de la tradición apostólica, los armenios y otras iglesias orientales llaman *catolicós* a su patriarca guardando el sentido que Ignacio de Antioquía le dio a la figura del obispo, y en las iglesias ortodoxas bizantinas de igual manera por el sentido de unidad que hay entre los fieles bajo la cabeza de un obispo sucesor de los apóstoles. De este modo vemos una disposición étnica inicial del concepto en relación a las iglesias nacionales apostólicas que no están en comunión con Roma, mostrando tanto en la Iglesia Romana como en las ortodoxas y orientales un resguardo de la tradición en torno al concepto “católico”.

Pero el lineamiento que se va a seguir será sólo en virtud del concepto católico desarrollado a través de la iglesia romana y no de las líneas específicas de las iglesias orientales, pues desde la Iglesia católica se lleva al límite la idea de universalidad del catolicismo y su potencialidad transformadora del mundo, así lo recuerda Bueno citando a Alfred Von Martin:

Y la Iglesia pudo servirse precisamente de la idea feudal, asociándose a su idea universal o unitaria, en el postulado político-elesiástico de un imperio feudal unitario con el Papa como Señor Supremo en la cúspide. Tanto en lo político como en lo cultural, representa la Iglesia la unidad sobre la abigarrada multiplicidad medieval²⁶.

²⁶Alfred Von Martín citado en Bueno. *Cuestiones cuodlibetales* 58

La idea universal o de catolicidad a la que refiere Von Martin cumple la función de superestructura que condiciona todo un desarrollo político, social, productivo y económico específico de la sociedad medieval, y añade Bueno a la cita:

Ahora bien, la conexión entre Iglesia Romana y el motor del proceso de transformación de las fórmulas que buscamos, lo encontramos en la relación de identidad que suponemos media entre la Iglesia Católica, como contenido político-cultural, y el Espíritu Santo, como contenido dogmático, representado por E en la fórmula transformada.²⁷

El aspecto pneumatológico de la interpretación histórica que hace Bueno es crucial en relación al espacio antropológico en el contexto de la superestructura ideológica que soporta las relaciones de fuerzas transformadoras de la sociedad respecto a la antigüedad en la concepción ontológica de la época en cuanto a las relaciones de tipo circular, “la Ontología intencional de la nueva situación se ha transformado porque se han transformado también las condiciones sociales y políticas”²⁸. Por eso, el desarrollo histórico y político, dice Bueno, se daba en el terreno de la justificación teológica de los concilios, pero en su plena efectividad en las repercusiones políticas y estos serían la esencia del cristianismo católico pues solo es a través de la realidad histórica de la Iglesia que pueda ser explicado el dogma de la trinidad y no a la inversa: “No es, por tanto, la Iglesia católica aquello que pueda ser «explicado desde el dogma de la Trinidad, sino que, al menos desde coordenadas racionalistas, es el dogma de la Trinidad (y por supuesto, entre otros muchos) el que debe ser interpretado desde la Iglesia católica»”²⁹, esto en tanto sirve el dogma como instrumento ideológico.

La particularidad de la Iglesia católica romana se mantiene frente a las demás ramas del cristianismo, siguiendo a Bueno es precisamente el dogma trinitario, específicamente lo concerniente al filioque, el que causará el cisma con los bizantinos: “La tesis central sería esta: «que el dogma del Espíritu Santo, que del Padre y del Hijo procede», lo que permite que la

²⁷ Bueno. *Cuestiones cuodlibetales* 58

²⁸ Bueno. *Cuestiones cuodlibetales* 60

²⁹ Bueno. *El animal divino* 306

Iglesia se configure “como un espacio nuevo, que no es trascendente, sino inmanente, pero sobrenatural”. Esta interpretación de la trinidad guarda, según Gustavo Bueno, la principal diferencia entre la iglesia Bizantina y la iglesia Romana, mientras el occidente se mostraba su autodefinición en sucesión constante hacia el futuro por la acción de la Iglesia los Bizantinos se definían sólo a través del acontecimiento fundacional:

La nueva realidad que es la Iglesia (en sí misma y en su relación con Cristo, por un lado, y con el Dios-Padre de los filósofos por otro) no podría haber sido conceptualizada con categorías griegas (el Estado, la familia) y sería precisamente la Idea del «Espíritu Santo» aquella Idea que permitirá formular la nueva realidad. Según esta nuestra perspectiva «sabeliana», la Iglesia dejará de ser simplemente la institución fundada por Cristo, un recuerdo histórico acaso, para convertirse en una realidad que va creciendo y que tiene una vida propia, abierta hacia el futuro, porque procede, no sólo del Hijo, sino también del Padre, por espiración. El bizantinismo brotará en cambio, creemos, no meramente de las dificultades derivadas de entender la presencia del Ser superpersonal de Dios en las diferentes iglesias, sino del conflicto entre una Iglesia definida por un acontecimiento pretérito que se aleja cada vez más, y una Iglesia definida por un futuro rico en dones (*Sacrum septenarium*).³⁰

La Iglesia Romana, frente a la bizantina, se enfrenta de manera decisiva en el ámbito político y teológico, en el que incluso la idea de la Iglesia inmanente muestra la acción del espíritu santo en el cónclave como “órgano que recibe las directrices de lo alto, del propio Espíritu Santo”³¹ y por extensión a la figura del papa, que es elegido por éste y pasa a ser cabeza de la Iglesia universal. Pero del catolicismo se consideran herederos tanto los ortodoxos como los romanos; en ambos casos, esta idea resulta funcional para el sentido de unidad entre las partes de la Iglesia, sea ya solo por tradición apostólica, como en el caso de los ortodoxos, o por esta tradición más el añadido de los romanos en función de la acción de sus partes por la idea de espíritu santo a la que hace referencia Bueno.

Pero no se define a la Iglesia Católica Romana sólo en oposición a las iglesias ortodoxas, sino también frente al protestantismo. La oposición desde la reforma protestante

³⁰ Bueno. El animal divino 307

³¹ Bueno, Gustavo. 1989. “¿Qué es el Papa? ¿Qué es ser Papa?” Fundación Gustavo Bueno. <https://fgbueno.es/gbm/gb1989pa>. Bueno, Gustavo. 1989.

muestra el agotamiento de esa acción de la Iglesia sobre algunos individuos y a su vez “la desestructuración de la esencia del cristianismo, y como la antesala del deísmo, del ateísmo, o de la Ilustración.”³², esta desestructuración del cristianismo por el desafío que supone a la autoridad eclesial es un desafío también a la tradición, sobre esta cuestión Joseph Ratzinger muestra la destrucción de la tradición griega desde el interior de la fe “liberada” por Lutero mostrando la oposición entre cristianismo católico y cristianismo protestante:

La tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone a la pretensión de la deshelenización del cristianismo, la cual domina cada vez más las discusiones teológicas desde el inicio de la época moderna.³³

Ratzinger desglosa este acontecimiento en tres momentos, el primero sería la desvinculación de la filosofía que claramente es herencia griega por la búsqueda de una fé pura cimentada en la “solo la escritura” que marca profundamente al cristianismo incipiente que se desarrolla en la modernidad. El segundo momento se da en torno a “la teología liberal” y en el pensamiento de Alfred Von Harnack, donde la figura de Jesucristo, liberado ya de la teología, tomaba relevancia por la acción moral que suponen sus enseñanzas. El tercer momento lo liga a la idea de inculturación³⁴, la cual pretende realizar la evangelización llevando el cristianismo purgado de sus elementos griegos a otras culturas, pero Ratzinger responde a esto: “el Nuevo Testamento fue escrito en griego e implica el contacto con el espíritu griego, un contacto que había madurado en el desarrollo precedente del Antiguo Testamento”³⁵.

1.3. Aproximaciones previas de la identidad católica respecto a la idea ontológica de cultura

³² Bueno. El animal divino 306

³³ Joseph Ratzinger et al., *Dios salve la razón*.(Ediciones Encuentro, S.A., 2008), 36.

³⁴ Actualmente se puede ver este fenómeno que advertía el papa emérito en el reciente “sínodo de la Amazonía” mostrando el giro progresista actual de la iglesia católica que tiende al sincretismo de diversos elementos litúrgicos de culturas distintas cuya resistencia en el tiempo se dió no por la coexistencia pacífica de ambas sino por la fuerte oposición entre ellas.

³⁵ Ratzinger., *Dios salve la razón*. 39

Cuando se enfrenta la idea de “católico” con la idea de “cultura” en el fondo está presente la oposición entre lo “sagrado” y lo “profano”, aunque no haya una identificación plena entre lo sagrado y lo religioso (pues “sagrado” se predica de muchas cosas que no se limitan a lo religioso) ni una división, en términos de la acción humana, entre lo que se considera sagrado y profano. Desde la perspectiva de Gustavo Bueno es precisamente lo sagrado lo que se define desde la negación de lo profano, en tanto lo profano antecede a lo sagrado:

parece más plausible partir de lo profano (pero saliéndonos del plano gramatical, para pasar al plano real), es decir, de lo natural o prosaico, de suerte que el encuentro con lo sagrados arrastre la connotación de un alejamiento respecto de lo profano, de una entrada en dominios de la realidad distintos de los que se habitaban en la fase profana.³⁶

Lo sagrado es aquello que rebasaría el campo de lo profano por la dificultad explicativa de ciertos fenómenos, cuyo origen puede ser entendido “como un encuentro religioso (inscribible en el eje angular) pero sin que este encuentro se hubiese producido en otros dominios o en otros ejes”³⁷, este encuentro se produce desde la inmanencia humana, pero que se da gracias a la apertura del hombre hacia ciertos fenómenos. Entre estos términos de lo sagrado y lo profano cabe hablar no solo de la recíproca negación de ambos sino también de la posibilidad de involucración entre ellos a través de sus partes atributivas.

Lo que se evidencia es que no hay una desconexión total entre ambos conceptos, pues se tiene que, por la propia inmanencia de la religión, y como se ha venido mostrando hasta el momento, lo sagrado brota de lo profano en tanto negación. Gustavo Bueno distingue entre lo *profano natural* y lo *profano cultural* y ambas tienen relación con lo religioso. El sentido de lo profano natural derivaría en la percepción del animal como numinoso, dando paso al ámbito de lo religioso, pero lo que importa ahora en esta parte es la relación de la religión con lo profano cultural.

³⁶ Bueno, La fé del ateo, 42

³⁷ Bueno, La fé del ateo, 42

El desarrollo de la involucración de lo profano cultural con la religión se da simultáneamente al desarrollo mismo de lo religioso, los primeros contactos con los animales percibidos como numinosos llevaron a la representación y creación de aquello que se llama “arte rupestre”, posteriormente la representación del ente divino pasa a la delimitación del espacio que se considera como sagrado, en los que también las actividades profanas que acompañaban el hacer humano más primitivo van fijándose como estructuras ceremoniales, y a medida en que se da ese desarrollo paralelo se termina configurando una vinculación entre las instituciones de lo sagrado y las instituciones profanas:

las instituciones sociales (familiares, empresariales...) y las políticas (magistrados, policías...) no podrían mantenerse al margen de las corporaciones sacerdotales a partir de un determinado grado de desarrollo social de éstas. Tendrán lugar procesos de contagio mutuo y, en particular, préstamos de ciertas estructuras organizativas jerárquicas (familiares, militares o políticas) a las corporaciones sacerdotales.³⁸

Puede decirse que las religiones son contenidos de la cultura humana en la medida en que estas se configuran como instituciones al igual que los demás contenidos culturales, por eso es necesario determinar de qué manera lo religioso, y en este caso lo católico, se vincula con ellos y puede ser englobado de manera general desde la “identidad católica” y de este modo saber cómo “lo profano que se involucra en lo sagrado recibe alguna vez alguna influencia, aunque sea por denominación extrínseca, de lo sagrado”³⁹ en este contexto específico.

Identidad católica se refiere a múltiples contenidos sobre los cuales no se ha establecido una definición orientada a dar cuenta de la identidad como un “todo complejo” y debido a esto generalmente se usa solo para el estudio o reflexión acerca de las cuestiones parciales relativas a campos muy específicos en donde no se logra establecer y especificar los puntos de conexión y desconexión entre sus diversos componentes constitutivos que pueden ser religiosos o no religiosos, sagrados o profanos. En virtud de lo anterior se debe entender que la idea de

³⁸ Bueno, La fé del ateo, 86

³⁹ Bueno, La fé del ateo, 86

identidad a la cual se hace referencia es la idea de “identidad cultural”, y pasará a hacer referencia a los contenidos culturales y será equivalente a la idea de cultura, la cual engloba todos los contenidos que puedan existir dentro de una cultura determinada y que la diferencia de las demás culturas, y la identidad católica tendrá a su vez contenidos sagrados religiosos, pero también otros de índole eminentemente referidos a lo profano cultural.

Siguiendo al espacio antropológico como modelo explicativo de la conformación de las diversas líneas del material antropológico se encuentra que la idea ontológica de cultura es el término de la conceptualización del material heterogéneo al cual hace referencia de manera global, y que para un análisis específico dentro del materialismo filosófico de la idea de cultura como totalidad, se partirá necesariamente de la anulación de cualquier contenido metafísico que pueda sugerir una discontinuidad sustancial entre los seres humanos y los animales, la cual prescindiendo de una sólida base de tipo materialista se formula generalmente como la distinción entre naturaleza y cultura. Ahora, la definición de cultura (humana, por supuesto) que se tomará como base durante todo el análisis es la definición dada por E. B. Tylor, y que posteriormente será recogida y reformulada por Gustavo Bueno:

La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos o capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad.⁴⁰

La reformulación consiste en la disección de algunas partes de la definición dada por Tylor, que puede ser entendida en un sentido general como *cultura objetiva*, para una posterior reagrupación en los tres tipos de cultura que postula Gustavo Bueno, que son: la cultura objetual, la cultura intersubjetiva y la cultura subjetual, en donde la palabra hábito tiene un sentido intrasomático pero también extrasomático ya que el ser humano adquiere el hábito (que

⁴⁰ Bueno Martínez, Gustavo. 2004. *El mito de la cultura*. Séptima ed. Barcelona, España: Prensa Ibérica. 113

es el momento intrasomático) a partir de la interacción como miembro de una sociedad (momento extrasomático e intersomático).

Para Gustavo Bueno, aun acogiendo a la anterior definición, la propia idea de cultura debe tener un sentido general, en donde las diferentes disciplinas científicas que se ocupan de ella o que eventualmente se relacionan con ella exigen que la idea general de cultura pueda dar cuenta de una “unidad de sus especies” y también “de las diferencias con terceros” para poder acercar la idea a una perspectiva gnoseológica de la misma sin perjuicio de los propios constitutivos ontológicos que puedan existir en ella en tanto está vinculada al espacio antropológico. Así, los tres tipos de cultura de Gustavo Bueno hacen una reformulación a la definición de Tylor rompiendo con el dualismo que esta mantenía, pero se relaciona con ella a medida en que el enunciado general se toma como descripción propia de la cultura objetiva y esta se delimita dentro de la perspectiva gnoseológica y alineándose a la antropología como disciplina que puede ser propuesta como campo propio de las investigaciones de la cultura de manera global; pero la mayor fuerza conceptual de la definición se encuentra en la postulación de la cultura propiamente como un *todo complejo*, en la que Gustavo Bueno sitúa su característica ontológica central en cuanto las culturas como unidades:

 Pero la idea de una identidad cultural, en cuanto equivalente a la unidad de aquellas culturas objetivas que pueden ser consideradas como «unidades morfodinámicas», tiene plena significación ontológica, al menos desde las coordenadas del materialismo filosófico.⁴¹

Gustavo Bueno entiende en dos sentidos la idea de totalidad, que pueden ser atributivos y distributivos en donde “las partes integrantes de un todo son partes atributivas, mientras que las partes distributivas son partes lógicas o potenciales”⁴².

Para Gustavo Bueno la idea de cultura en general puede ser entendida como totalidad distributiva, donde los rasgos potenciales de la cultura gestados por la propia acumulación del

⁴¹ Bueno, El mito de la cultura, 194

⁴² Bueno, El mito de la cultura, 115

desarrollo humano y que pueden ser equiparables en algunos casos en distintas esferas culturales, estas últimas, las esferas culturales, son la que equivaldrían a culturas específicas (cultura maya, cultura budista, cultura católica, cultura alemana, etc.), pero aún la idea de totalidad distributiva parece incluso alcanzar estas esferas culturales de radio más corto “pueden sustituirse por unidades correspondientes a grandes círculos culturales —cultura occidental, cultura oriental”⁴³ . La acumulación que genera la totalidad distributiva y los diferentes cauces representa los materiales constitutivos del espacio antropológico que muestran los rasgos generales de las culturas.

Explicada ya la idea de cultura en general para la determinación de la identidad católica en un sentido cultural, es necesario definir la idea de identidad a la que se hará referencia. La identidad será el círculo o esfera cultural íntegra cuyos rasgos exentos intervienen como señas de identidad, los cuales pueden ser delimitados y descritos; así la identidad cultural será de tipo sintética que según define Gustavo Bueno sería una identidad “que envuelve relaciones entre términos objetivamente distintos”, lo que presupone que no haya en sí misma una unidad interna total y obliga a plantear la identidad como sistema morfodinámico, cuyo movimiento implica que el sistema sea autosostenido y cerrado de algún modo, pero no aislado del entorno ni de otras culturas y podrá formar parte de otras esferas o sistemas dinámicos. El componente diferenciador del Catolicismo Romano se estableció en la idea de Espíritu santo y la cláusula *filioque*⁴⁴ que la diferencia de la iglesia ortodoxa, y es la tradición la que diferencia a la Iglesia Romana frente a las iglesias protestantes; todos estos pueden formar parte del “cristianismo” definiendo a este como esfera cultural que de una u otra forma los contiene a todos.

El dinamismo de este “todo complejo” puede alcanzar punto de equilibrio o invariancia de su morfología; en el caso del catolicismo, podría verse en la edad media donde alcanzó una

⁴³ Bueno, Gustavo. 2010. *Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones*. N.p.: Fundación Gustavo Bueno. 19

⁴⁴ La importancia del filioque se ha explicado en el anterior subcapítulo, pero tomará su sentido pleno en el segundo capítulo cuando se analice la conformación fuerte de la identidad católica.

entidad procesual en la que diferentes capas sostienen el equilibrio, pero a medida que avanza el tiempo y la interacción con otras culturas hace que esta no sea hegemónica y que su curso resulte en distintas transformaciones de muchas de sus partes a través del tiempo, pero se puede establecer que la identidad católica es el resultado de la persistencia de una institución principal y de las demás instituciones que son las partes que la conforman. La identidad cultural es un sistema de causalidad interna que no es ajena a su medio y que en cierto modo se realimenta de este, como se puede en los procesos de “inculturación” y “sincretismo”, en los cuales se evidencian las relaciones entre términos distintos; esta identidad se entiende desde los individuos que hacen parte de una cultura, y cómo esta cultura conforma partes suprapersonales en conjunto que le son determinantes.

Dicho esto, se entenderá a la cultura católica como una esfera cultural y totalidad de tipo atributiva dotada de una serie de instituciones (la institución del matrimonio, la institución del sacerdocio, la institución de la eucaristía entre otras que pueden ser ceremoniales o no ceremoniales) determinando el comportamiento propio de los sujetos, estas instituciones están orientadas en torno a una institución mayor, que es la Iglesia católica, la cual puede ser entendida a partir de la totalidad distributiva según su distribución geográfica, histórica y por la concatenación de categorías culturales que pueda compartir con otras esferas culturales (el hecho de hacer ritos fúnebres, el poseer escrituras, arte y demás hechos que son comunes a la mayoría de las culturas). Así las instituciones forman la parte racional que establecen la diferencia entre la cultura humana y la cultura animal y siendo contenidos propios del espacio antropológico.

1.4. Instituciones como la expresión corpórea de la realidad cultural

Dentro de la antropología filosófica de Gustavo Bueno la figura de la “institución” cumple una función importante, que es la de hacer patente el cumplimiento de la definición “el

hombre es un animal racional” a través de la institucionalización de operaciones racionales, y así las instituciones se postulan como categorías universales del que hacer humano. Estas son categorías universales no por ser patrones fijos, sino por la realidad morfodinámica de estas mismas instituciones; por tanto, la definición ontológica que Gustavo Bueno expresa es debido al movimiento y al dinamismo de las partes materiales constitutivas: “la categorización de las instituciones tiene un alcance ontológico, en el contexto del análisis del funcionamiento de la dinámica de las culturas”⁴⁵.

En consecuencia con lo anterior, la definición nuclear de esta categoría que da Bueno es “modelo artificioso, repetible en el seno de materiales que sin perjuicio de estar sometidos a sus propias leyes sean también propias del espacio antropológico”, y la operatividad a través de las instituciones junto con la idea implícita de racionalidad que ellas expresan desborda “el campo conductual y sociológico (circular y angular) al que tradicionalmente viene circunscrita”, y se hacen presentes también en las relaciones productivas del eje radial. Por lo que las categorías corpóreas se reúnen incluso en las disposiciones del entorno físico que también son instituciones y su correspondencia con las instituciones sociales es de conexión en tanto se necesitan recíprocamente, de manera que no se entiende a la parte física objetiva por medio de la institución social (intersubjetiva) o religiosa sino que estas últimas se entienden también gracias a lo objetual: “si podemos hablar de Iglesia católica como institución universal es gracias a sus templos”⁴⁶. Por eso para Bueno la manipulación y transformación de los objetos son parte importante del razonamiento y estas se vinculan también con las relaciones entre sujetos, por lo cual se puede decir que las instituciones son estructuras corpóreas y observables con fundamentos positivos.

⁴⁵ Bueno, Gustavo. “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones.” 17

⁴⁶ Bueno, Gustavo. “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones.” 16

En el caso del catolicismo se puede observar que está conformado por varios tipos de instituciones, por lo que es necesario identificar los rasgos generales que componen a esta categoría. Dentro de la categoría “institución”, Bueno distingue entre ceremoniales y no ceremoniales, y engloba a ambas dentro del “género instituciones” y se relacionan con el hacer humano, pero en este género no se agota el material antropológico, aunque aparentemente las instituciones no ceremoniales estarían más relacionadas con el ser que con el hacer porque “en el espacio antropológico cultural las categorías del ser son también las del hacer”⁴⁷. Toda institución estaría necesariamente vinculada a la conducta operatoria humana, aunque esta esté presente solo en la génesis de la institución y posteriormente sea segregada de ella en la estructura, como en el caso de las instituciones no ceremoniales, pero hay también instituciones no ceremoniales vinculadas a la operatoriedad humana como pueden ser aquellas relacionadas con la producción masiva.

Es innegable que el catolicismo está conformado por múltiples instituciones ceremoniales, las cuales dependen de elementos corpóreos concretos para su realización, y también está conformada por instituciones no ceremoniales que en muchas ocasiones ayudan a la realización de ceremonias, pero que no siempre están vinculadas al hacer específico, e incluso cambian de función una vez se ha consumado la ceremonia. Ejemplo de lo anterior es que los ornamentos y pinturas de las iglesias pueden ser instituciones del hacer, aun cuando estas se vinculan a corrientes artísticas cuyos lineamientos estéticos son determinados tanto para lo sagrado y lo profano en el hacer del artista, pero no indispensables muchos de ellos a la hora de la consumación de la ceremonia, la liturgia puede realizarse prescindiendo del ostentoso ornamento de la capilla sixtina, el cual puede derivar en interés de otro tipo más allá de lo religioso, pero no puede realizarse sin otros elementos propios de la producción humana como las especies, el cáliz la cruz y la vela; pero si el cáliz o la cruz se construyen a partir de

⁴⁷ Bueno. Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones. 12

la normatividad institucional de la tradición artística o si son objetos de interés arqueológico pueden segregarse del hacer ceremonial para constituir otro tipo de interés pero siguen estando vinculados a la esfera cultural concreta.

Aplicando el criterio de totalidad distributiva respecto del catolicismo, como esfera cultural, se puede decir que ciertas partes del todo se reproducen en las partes atributivas constitutivas del todo, en este sentido se debe tener en cuenta que las instituciones son “procesos de concatenación causal directa”⁴⁸, pero no sería preciso afirmar que los procesos de concatenación de las partes se den en virtud de la Iglesia católica como institución en sentido de totalidad distributiva sino a la esfera cultural que abarca más partes que la propia Iglesia, y a medida que la Iglesia entra en procesos de concatenación causal con otras partes que se van vinculando con el todo; sería en resolución aceptar que la Iglesia como institución es una parte de la cultura católica y que no toda la cultura católica establece una relación de identidad total con la Iglesia.

La esfera cultural “cultura católica” está conformada por instituciones, y es precisamente la Iglesia como institución normativa la que ejerce fuerza sobre cierto material como “un orden impuesto de algún modo a una materia dada”⁴⁹, pero esta materia no siempre obedece a la forma normativa de la institución. Que haya un material que se escapa de esta normatividad no implica una desconexión total de las partes del material que se escapa al orden de la institución, sino que se conecta con distintos puntos de esta, como se mostraba anteriormente en relación a lo sagrado y lo profano: “lo profano que se involucra en lo sagrado recibe alguna vez alguna influencia, aunque sea por denominación extrínseca, de lo sagrado, suficiente para poder considerar a lo sagrado como involucrado en lo profano”⁵⁰. La propia institución tiene un conflicto interno, los individuos que la conforman poseen fuerzas que

⁴⁸ Bueno, Gustavo. “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones.” 19

⁴⁹ Bueno, Gustavo. “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones.”

⁵⁰ Bueno, La fé del ateo, 78

pueden oponerse a la institución, por lo cual, según Bueno, la estructura de una institución no recoge la totalidad del material institucionalizado.

Las distintas instituciones serán entendidas por Bueno como situadas dentro de la “categoría sistática” en donde estas “se resuelve en las individualidades corpóreas que figuran como partes sistáticas atributivas, resultantes del análisis del «todo complejo»”⁵¹, evidenciando la interacción de las diferentes partes que componen la estructura total y los procesos que se gestan en ella. Dentro del todo complejo se define a las instituciones como corpóreas y observables, sobre todo cuando son instituciones elementales como unidades morfológicas, estas unidades elementales no son simples ya que están compuestas de otras partes materiales por lo cual, retomando la definición abreviada que Bueno atribuye a Unamuno “Catolicismo es la suma de filosofía griega y derecho romano”, se podría ver que hay partes materiales que componen la institución elemental que vendría a ser la Iglesia católica, pero la dificultad de afirmar esto radica en que las partes materiales son también instituciones, por lo tanto la Iglesia sería “una red categorial de instituciones concatenadas según lazos de diverso orden”⁵², y estas sí tendrían formas elementales dentro de sí. Esas partes serían en relación a la esfera cultural más amplia de la idea de cultura como totalidad distributiva y no tanto a una totalidad distributiva como esfera cultural concreta, y debido a esto la esfera cultural deberá ser tratada como totalidad atributiva.

La “cultura católica” no es una institución sino un complejo de instituciones tanto complejas como elementales que pueden estar conectadas unas con otras dentro del todo. La dificultad ahora se encuentra en la determinación de productos culturales procedentes propiamente de vinculación entre la Iglesia como institución y las instituciones profanas; según Gustavo Bueno:

⁵¹ Bueno, Gustavo. “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones.” 20

⁵² Bueno, Gustavo. 1994. “La influencia de la religión en la sociedad española.” 44

la institución no se constituye en el momento de su «génesis poética» (suponiendo que la poiesis pueda traducirse por «creación» y no simplemente, al modo aristotélico, como inteligencia técnica), sino en el momento en el cual los demiurgos han sido segregados de su obra y ésta está ejerciendo, a través de su corporeidad culturalmente conformada la función de norma sobre otros sujetos conductuales.⁵³

Si esta idea de la reproducción de la acción se limitase sólo a la institución religiosa y a lo que se extiende en las demás instituciones no se habla de creación de nuevas instituciones por la involucración entre unas anteriores, sino de componentes de conexión entre instituciones distintas, y es por la acción de los sujetos corpóreos que sea posible la creación de nuevas instituciones y no por la sola inercia de las instituciones ya existentes.

Ahora se descarta la reducción de instituciones profanas a instituciones religiosas (o viceversa) y se hablará entonces de modos de influencia causal en ciertas partes del todo que posteriormente se muestran secularizadas:

A lo sumo, hablaremos de componentes religiosos determinados de instituciones religiosas sagradas y de franjas determinadas por épocas, clases sociales o naciones. Y entonces podremos debatir acerca de si determinadas instituciones religiosas (un dogma, un templo...) son componentes internos o adventicios de alguna franja social, o acaso sólo residuos fosilizados, a la manera de la fórmula «¡Adiós!» es utilizada en la despedida, cuando ya ha perdido todas sus connotaciones religiosas.⁵⁴

La interacción entre instituciones profanas y religiosas puede entenderse como el constitutivo ontológico de la idea que aquí se propone “identidad cultural católica”. Pero esto se ve de cierta manera como una abstracción límite de un cúmulo de fenómenos que tienen su origen en la fusión de dos instituciones fundamentales, que para Desiderio Parrilla, siguiendo las ideas de Gustavo Bueno, son “el estado imperial y una sociedad religiosa estabilizada con ritos, mitos y prohibiciones propias (tabús, ceremonias, doctrinas e instituciones)”⁵⁵, la vinculación entre instituciones políticas e instituciones religiosas es la causa que determina el desarrollo posterior

⁵³ Bueno. “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones.” 26

⁵⁴ Bueno. “*La influencia de la religión en la sociedad española.*” 48

⁵⁵ Parrilla. “*La teología política según el materialismo filosófico*” 100

de toda la esfera cultural, determinando también a los individuos que están dentro de la esfera cultural.

La influencia del catolicismo en distintas sociedades hace que estas puedan ser consideradas como un conjunto definido por la “identidad católica” que se ha ido mostrando hasta el momento. La influencia causal de las instituciones y la configuración del todo complejo se da entonces por las partes positivas que actúan de manera recurrente en las sociedades marcadas profundamente por el catolicismo de manera que un individuo puede ser consciente de esta realidad y de la propia determinación que ejerce fuerza sobre él y algunos aspectos de su conducta.

La concatenación de las partes de las instituciones se muestran en la racionalidad de los sujetos conductuales que son usuarios de ellas. Bueno habla también de diversos modos de racionalidad institucional, para este caso se tendrá en cuenta el de racionalidad ordinaria definido como compleja al tener en cuenta “las posibles líneas de interferencia o composiciones alternativas, que pueden estar involucradas con su proceso y que son capaces de interrumpir, desviar o estorbar la transformación”⁵⁶, y también por no tener el control “de todas las líneas o variables que intervienen en la transformación”, de modo que la identidad de las transformaciones de la cultura católica, como consecuencia de la Iglesia católica, es dialéctica y en constante transformación durante su curso.

Si se tiene en cuenta la idea de esencia del catolicismo expuesta por Gustavo Bueno, en torno a la aplicación efectiva de los concilios que sustentan los dogmas y el efectivo cumplimiento de estos a través de la inclusión dialéctica con la institución política, se puede establecer la idea de estado como criterio de referencia sobre el cual se pueda exponer la idea de identidad católica. Se puede hacer uso de la teología política con el fin de exponer un análisis en relación a las instituciones del modo en que se da la relación entre la institución política y

56

la institución religiosa, pero esto sería insuficiente pues el problema no solo se agota solamente en un tiempo pretérito ni en unas sociedades concretamente determinadas por esa relación, sino que se extiende hasta el presente en sociedades laicas democráticas que pretenden desligar los componentes religiosos fundacionales de la sociedad civil, y también se extiende a sociedades que no son consideradas tradicionalmente católicas y sus dinámicas religiosas y políticas se han desarrollado en ambientes ajenos a la influencia efectiva del propio catolicismo.

CAPÍTULO II

PERSPECTIVA GNOSEOLÓGICA Y DESARROLLO DIALÉCTICO DE LA IDEA DE IDENTIDAD CATÓLICA

En este capítulo se mantiene una continuidad respecto del anterior en la medida en que la perspectiva gnoseológica explicita la relación lógico-material de lo ya mostrado en la ontología, pero se debe subrayar que en esta parte se busca la relación entre la idea de identidad católica y distintas disciplinas de estudio que puedan dilucidar las más diversas caras de un mismo problema en tanto la perspectiva gnoseológica: “puede considerarse, en efecto, adecuado en principio al espacio antropológico, ante todo en extensión”. Como se ha visto anteriormente la idea de “identidad católica” refiere a la idea de “cultura”, y por la complejidad histórica, política y hasta doctrinal que implica el catolicismo, es necesario no limitarlo a una sola disciplina y se establecerá como un campo abierto y no cerrado categorialmente ni agotado en sus límites ontológicos. Por la propia construcción de la idea de identidad católica en la relación de la institución política y la institución religiosa como su constitución esencial y la forma de aplicación efectiva de los concilios se tendría que lo que se expresa dentro de ella es una dialéctica.

Teniendo en cuenta que cuando se usa el término identidad católica se entiende por tal a una esfera cultural como un todo atributivo y morfodinámico condicionado internamente por sus distintas partes y externamente por el medio, y que a través de las instituciones condiciona de forma normativa a los individuos que la conforman se expresa una dialéctica operante tanto interna como externamente. Al tener como base la definición que proporciona el materialismo filosófico se puede hacer un análisis detallado sobre lo que podría considerarse como identidad cultural católica en función de la dialéctica de instituciones que esta supone, o de forma reducida en la unidad sintagmática “identidad católica” (en sentido general). La identidad cultural católica podría funcionar como analogado primero, en sentido de analogado de atribución, del cual podrían derivarse tres analogados secundarios que son la “identidad católica” (en sentido particular a una de las partes), la “cultura católica” y “catolicismo cultural”, los cuales son entendidos a partir del analogado primero y designando momentos

distintos de las relaciones del todo; así identidad católica, como analogado secundario, sería aplicado a cuestiones etnológicas y geográficas en relación a los sujetos y la esfera cultural y religiosa, la cultura católica sería aplicada a los contenidos propios morales, estéticos, religiosos en relación a la fuerza moldeadora de las propias instituciones sobre los individuos, y a través de ellos, sobre los componentes materiales, y por último el catolicismo cultural, que se muestra en los componentes actuantes en los individuos sin la intervención directa de las instituciones, pero como consecuencia de las fuerzas transformadoras de estas. La intención de introducir la idea de un analogado aplicado específicamente a lo católico va en consonancia con la propia configuración ontológica de la religión:

“Religión” se entenderá aquí, en principio, desde un punto de vista positivo, como rótulo de una multiplicidad de instituciones, ceremonias, etc., dadas necesariamente en un plano fiscalista (fuera del cual negamos rotundamente todo significado homologable de la palabra “experiencia”), tales que mantienen entre sí relaciones internas capaces de constituir algo así como un “análogo de atribución”.⁵⁷

Si se tiene en cuenta que la propia realidad ontológica del catolicismo se forma a partir de la recurrencia de partes positivas de la religión se puede tomar la recurrencia de las partes positivas propias del catolicismo, internas y dialécticas como primer analogado de atribución en tanto el sintagma “identidad cultural católica” mantiene su identidad esencial en conformidad con la relación mutua entre la institución política y la institución religiosa; de manera que puede definirse tentativamente a la identidad católica como el conjunto de instituciones ligadas en torno y como consecuencia de la implantación religiosa en la conformación de sociedades políticas determinadas generando multiplicidad de contenidos culturales con los que tienen una relación interna aunque alguna de sus partes se aleje del núcleo.

⁵⁷ Bueno. “La influencia de la religión en la sociedad española.” 42

A través de la idea de esencia del catolicismo expuesta por Gustavo Bueno, en torno a la aplicación efectiva de los concilios que sustentan los dogmas y el efectivo cumplimiento de estos a través de la inclusión dialéctica con la institución política, se puede establecer la idea de estado como criterio de referencia sobre el cual se puede exponer la idea de identidad católica. Cabe aquí también el uso de la teología política con el fin de exponer un análisis en relación a las instituciones del modo en que se da la relación entre la institución política y la institución religiosa, pero esto sería insuficiente, ya que el problema no solo se agota solamente en un tiempo pretérito y en unas sociedades concretamente determinadas por esa relación, sino que se extiende hasta el presente y a sociedades que no son consideradas tradicionalmente católicas.

Tomar el estado como criterio posibilita entender que hay sociedades que se pueden denominar como católicas y otras que no, y que aquellas que no lo son pueden estar en algún momento en contacto con grupos de personas procedentes de la cultura católica en donde la dialéctica de la identidad opera en una escala distinta a la expuesta en la inclusión entre la institución religiosa y la institución política. Hay una conformación de ciertos términos que pueden posteriormente ejercer una fuerza considerable sobre ciertos materiales, y la fuerza a la que se hace mención aquí es aquella que es posible a través del estado en cuanto funciona también como plataforma para la realización de la religión en su fase terciaria, la expansión del cristianismo llevó a que al mismo tiempo se fuese dando la conjunción entre el estado y la religión, pero cuando esta fuerza se va agotando o no se presenta la involucración actual de ambas instituciones se da una penetración débil de la religión y de sus elementos culturales.

2.1. Teología política y filosofía: dialéctica y análisis de la conformación fuerte entre el estado y la religión

La teología política puede dilucidar la idea de identidad católica, o por lo menos una parte de esta, más aún si se tiene en cuenta que su campo de estudio, tal como menciona Desiderio Parrilla, es la intersección de los campos de la teoría política y la teoría religiosa que muestran el cruce real de ambos en los ejes circular y angular del espacio antropológico. Al abordar la cuestión desde la teología política se toma como campo la “disyunción inclusiva” entre la institución religiosa y la institución política haciendo patente una involucración entre lo sagrado y lo profano, dando como resultado una conformación a través de la confrontación entre los términos que hacen parte de la totalidad atributiva, generando una forma de dialéctica y no solo a un agregacionismo que armonice ambos términos.

La esquematización propia del núcleo del campo de la teología política expresa en sí misma el núcleo de lo que aquí se ha venido considerando como identidad católica. En la exposición que hace Parrilla del campo de la teología política, en el marco del materialismo filosófico, recuerda los términos que usó Bueno para la sistematización del campo de estudio de la teología política: “por un lado, las «estructuras metafinitas» y los «conceptos diaméricos»; y por otro lado, los funtores como reglas de composición del campo”⁵⁸, las estructuras metafinitas son estructuras en las que las partes comprenden momentos de unidad que en principio es conformada por términos plurales que se acercan de manera límite a la identidad de ciertas partes con otras y también en relación con el todo, aunque no siempre las mantengan directamente con él. Los conceptos diaméricos se refieren a los conceptos conjugados en los que entre un par de conceptos se puede dar una conexión, respecto de los conceptos diaméricos dice Bueno:

Es todo lo que concierne a la comparación, relación, cotejo, confrontación, inserción, coordinación, de este término o configuración con otros términos o configuraciones de

⁵⁸ Parrilla. “La teología política según el materialismo filosófico de Gustavo Bueno.” 111

su mismo nivel holótico (distributivo o atributivo), nivel por tanto homogéneo según los criterios de homogeneidad pertinente.⁵⁹

La recopilación de Parrilla es en relación con el análisis crítico que hace Gustavo Bueno acerca del agustinismo político, en el que la institución religiosa y el estado mantendrían una oposición lógica a partir de la cual podría “estudiarse en el marco de una conexión diamérica”; esto es que en principio la forma en que la teología política comienza la expresión de la dialéctica entre ambas instituciones como co-partes de la definición de la teología política. El esquema del agustinismo político es el comienzo de la teología política y evolucionará a formas de reflexión ajenas al ámbito de la Iglesia, manteniendo varias de las posturas que se gestan dentro de él y que se extienden aun después de la hegemonía medieval, como lo pueden ser la distinción entre la sociedad estatal y la institución religiosa; también se entiende a la institución religiosa como muy cercana a cada una de las partes aproximándose al límite de la identidad entre ellas como partes de un todo en la sociedad política.

Pero la teología política, planteada desde el materialismo filosófico que Parrilla trata de construir, no admitiría la subordinación de alguno de los términos como sucede en la doctrina agustiniana al subordinar la institución política a la institución religiosa, ni tampoco una forma contraria; descarta también formas de composición tales como la yuxtaposición y opta por una “disyunción inclusiva” que muestra la incompatibilidad como regla de composición y que alcanza su identidad a través de relaciones diaméricas por la contradicción entre ambos términos, ya que para Bueno la contradicción “tiene lugar en el seno de las identidades, en el conflicto entre ellas. No en la identidad de los contrarios, sino en la contradicción entre las identidades”. Desiderio Parrilla ve en la teología política una disciplina que puede cerrarse (alcanzar un cierre categorial) al alcanzar la identidad frente a un tercero por medio de la incompatibilidad.

⁵⁹ Bueno, *El mito de la cultura*. 255

La teología política que propone Parrilla, en virtud de la disyunción inclusiva entre las instituciones, muestra la conformación de una identidad en un núcleo dialéctico dado entre dos instituciones, pero esta identidad es generada por una conformación fuerte tanto por el alcance real de lo que un imperio puede realizar en función de determinada ideología, como lo puede ser el dogma religioso, con la intención de subordinar y dominar territorios, como también por la idea filosófica de imperio que supone la totalización, la cual sirve como figura de análisis del límite de realización de proyectos políticos con pretensiones de universalidad, aunque esta no sea alcanzada, pero no solo se enmarca en estas posibilidades sino que también “puede extender su labor crítica hacia sus antecedentes religiosos pre-políticos o incluso sus derivas profanas pos-políticas, como partes del curso y el cuerpo de su esencia genérica”⁶⁰.

Al ver la dirección que toma la teología política de Parrilla, se evidencia que la posibilidad del cierre del campo no se establece al hablar en términos extensivos hacia antecedentes y desarrollos posteriores a las ideas que conforman el núcleo, y es precisamente porque la teología política según Gustavo Bueno es reducible a la filosofía en la formulación de la clasificación de las disciplinas políticas:

Las disciplinas políticas pueden clasificarse en tres géneros bien diferenciados, de los cuales los dos primeros corresponden a las dos primeras fases que Rothacker atribuye a toda «ciencia humana», a saber, la fase empírica, histórico-positiva (por ejemplo, teología bíblica, historia del derecho) y la fase dogmática (teología dogmática, dogmática jurídica); la tercera fase correspondería a la filosofía.⁶¹

Y añade más adelante respecto de la tercera fase de las disciplinas políticas que también cabe considerar “al género de la «Teología política»”⁶², siendo la característica genérica de estas teorías la “tendencia a situar el centro de gravedad o esencia de la vida política en la Idea teológica, o en la religión”⁶³. Esta característica deja a la disyunción inclusiva como inoperante

⁶⁰ Parrilla. “La teología política según el materialismo filosófico de Gustavo Bueno.” 103

⁶¹ Bueno, Gustavo. 1991. *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*. N.p.: Cultural Rioja, Gobierno de La Rioja. Bueno, Gustavo. 1991. *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*. N.p.: Cultural Rioja, Gobierno de La Rioja. 33

⁶² Bueno. 1991. *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"* 34

⁶³ Bueno. 1991. *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"* 89

para la posibilidad del desarrollo de una “teología política”, lo que hay es un conjunto de categorías propias del análisis del materialismo filosófico sobre los cuales se pone el rótulo de “teología política” y no se puede constituir un campo con un cierre a una disciplina específica porque la filosofía no cierra categorías, las toma de disciplinas ya existentes en la medida de sus necesidades explicativas, y la teología política que se propone en este caso es un intento de desarrollo de ideas previas enlazadas conformes al sistema del materialismo filosófico siguiendo más las exigencias de Carl Schmitt, quien supone que incluso la negación teórica de la teología política es también una forma de hacer teología política, haciendo una reducción de la filosofía a esta, mientras que para Gustavo Bueno la filosofía política, y la teología política en tanto está contenida en la filosofía “no es nunca un conocimiento «exento», que pueda apoyarse en principios autónomos”⁶⁴. Las reglas de composición que utiliza Bueno y retoma Parrilla, como también la aplicación del análisis de las estructuras metafinitas y los conceptos diaméricos, son en realidad un análisis crítico filosófico y no una metodología propia de la formulación de la teología política como disciplina.

Pero la idea de disyunción inclusiva resulta importante no para el intento de elaboración de un campo sino como forma explicativa que ayuda a entender la conformación propia de la identidad católica a partir de dos instituciones. La vinculación de los mitos fundacionales apostólicos como antecedentes religiosos que puedan en este caso al estar vinculados a la posterior asimilación de la religión por parte del estado, que en muchos casos está ligada a la conversión de un mandatario político al cristianismo, tal como sucedió en Etiopía y Armenia antes del edicto de Milán, un apóstol se erigía como evangelizador de territorios que se han considerado canónicos y que legitiman por medio del campo religioso la acción política, en el seno de estas dialécticas se presenta propiamente la categoría “estado” en su sentido filosófico como vínculo respecto del cual se puede entender propiamente la identidad católica, porque el

⁶⁴ Bueno. 1991. *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"* 51

estado no es necesariamente una categoría exclusiva a las formas de organización social de la modernidad sino que puede ser utilizada en sentido de la filosofía política⁶⁵ para realización del análisis.

Se puede decir que hay una unidad política expresada a través de categorías religiosas, tanto en los estados católicos de occidente como en los estados ortodoxos de oriente, así lo ve Gustavo Bueno precisamente en el caso de la España medieval: “Una unidad política expresada también a través de las categorías religiosas (la cristiandad, pero una cristiandad ibérica que era religiosa desde el punto de vista emic, pero que, desde un punto de vista etic, era eminentemente política)”⁶⁶. La configuración del mundo medieval cristiano era más o menos la misma, en donde la dialéctica entre la institución religiosa y la institución política en determinado momento histórico terminan dando como resultado la identificación de ciertos territorios y países, aún en la actualidad, como "católicos" o “sociedades católicas”, que son aquellos sobre los cuales se sostuvo hasta cierto punto la dialéctica entre el estado y la Iglesia católica.

Esta dialéctica es una disyunción que en un primer momento satisface ambas posibilidades, o por lo menos lo hace desde una perspectiva emic, en tanto se identifica el poder político como extensión del poder de Dios, pero en la realidad lo que opera es la negación recíproca entre lo sagrado y lo profano:

si lo profano y lo sagrado son clases recíprocamente negativas (lo profano es lo no sagrado, lo sagrado es lo no profano), ¿cómo cabe hablar de involucración de una en otra? Pues una clase definida como negación de otra parece excluir de su extensión a los elementos de su complementaria. Las clases positiva y negativa son disyuntas. La clase de los números impares (=no pares) es disyunta respecto de la clase de los números pares (=no impares). No cabe intersección entre ellas, porque no hay números enteros que sean a la vez pares e impares. Es decir, estas clases disyuntas se comportan al parecer como esencias megáricas [...]. Y así parecen de hecho haber sido pensadas las relaciones entre las clases de lo profano y de lo sagrado, y no sólo en el pensamiento representado sino también en el pensamiento ejercido.⁶⁷

⁶⁵ Bueno, Gustavo. 2019. *España frente a Europa*. N.p.: Pentalfa Ediciones. 235

⁶⁶ Bueno. *España frente a Europa*. 238

⁶⁷ Bueno. *La fe del ateo*. 74

La disyunción al no admitir la intersección muestra las dinámicas del curso histórico propio del núcleo de la identidad católica, aunque en primer momento se pudo haber admitido una conjunción de ambas en donde la identidad se muestra en un sentido pluralista por las partes que la componen, las cuales surgirían a partir de distintos esquemas de identidad que “se nos determina en la relación de dos totalidades distintas A y B, el modo de identidad como *intersección de clases*”⁶⁸. La unidad en este caso asume identidades distintas, pero con términos comunes entre ambas, pero la unidad dialéctica de la identidad católica se presenta de otro modo porque la negación recíproca de lo sagrado y lo profano sólo admite que la involucración entre ambas instituciones a modo de la influencia que una ejerce sobre la otra. Es la influencia recíproca presente en la dialéctica entre ambas lo que constituye la identidad católica y no la posibilidad de elementos comunes que pertenezcan a ambas.

La conformación fuerte tiene lugar en tiempos históricos en los cuales la disyunción inclusiva no era tan patente y en los que en apariencia la identidad entre el poder político y el poder religioso no establecía límites explícitos entre ambos. El peso considerable que tenía la Iglesia católica dentro de las sociedades ejercía una influencia que logra moldear en muchos aspectos a los individuos y también organizar a la sociedad de un modo determinado y que se extiende incluso a las sociedades actuales, porque “porque las estructuras básicas de una sociedad dependen, a su vez, de ideas superestructurales propias de la sociedad precursora”⁶⁹.

Pero la conformación fuerte no es en primera instancia primigenia en el desarrollo de la Iglesia, primero se da una penetración débil que pronto irá expandiéndose; este momento previo a la conformación fuerte está dada por una fase inicial, a la cual Bueno llama “fase ascendente de expansión”, que geográficamente se sitúa en un territorio que va de Armenia a

⁶⁸ Bueno, Gustavo. *Predicables de la Identidad.* n.d. *El Basilisco*, no. 25, 3-30. Accessed 05 18, 2022. <https://www.filosofia.org/rev/bas/bas22501.htm#s15>.

⁶⁹ Bueno. *La influencia de la religión en la sociedad española.*

Portugal y la define como un periodo en el la Iglesia “en situación de proscripción, carecía aún de vigor político”⁷⁰, fase que muestra un momento de expansión desde los comienzos del cristianismo hasta la Iglesia de Constantino en el siglo IV. En esta primera fase, su relación con el estado es de distancia, se aleja del estado en tanto este es profano y parte del mundo al que se condena como lugar de paso. En esta fase el cristianismo es asumido de manera escatológica en el que se espera la segunda venida de Cristo y el fin del mundo, con el que perecerán también las formas de gobierno. Para Gustavo Bueno la teología en esta época “tendería a desarrollar un monismo exclusivo, a incorporar a la perichóresis «la menor cantidad de mundo posible»”⁷¹.

La formas en que se dio la conformación fuerte de la identidad católica a través de la historia se dan en las cuales el catolicismo es asumido por los distintos estados, en este caso por el Imperio Romano y posteriormente a través de los concilios, los cuales en muchas ocasiones fueron convocados por el emperador, se fue gestando la dogmática propia del cristianismo, la aprobación de libros canónicos e incluso en los concilios se decidieron los libros que conforman la biblia (en el concilio de Hipona). Dentro del pensamiento de Gustavo Bueno la conformación fuerte tuvo lugar propiamente en un segundo momento que él denomina “fase central de plenitud”⁷²:

Una fase central de plenitud en la cual, la Iglesia se identificará con la sociedad civil y se mantendrá a distancia del Estado romano primero, o de los Estados sucesores después. La Iglesia mantiene el monopolio del poder espiritual sin perjuicio de que, en esta fase, se produzca el cisma que divide Roma y Bizancio (un cisma que implica un desdoblamiento de la Iglesia única que, sin embargo, mantiene analógicamente sus funciones de poder espiritual). Esta fase se extiende desde el siglo IV hasta el siglo XVI.⁷³

⁷⁰ Bueno. Cuestiones cuodlibetales 359

⁷¹ Bueno. Cuestiones cuodlibetales 360

⁷² La fase central de plenitud es equiparable a la idea del momento de “plenitud” del todo complejo cultural al que hace referencia Gustavo Bueno en *El mito de la cultura*, la cual que ya se ha mencionado en el primer capítulo de este texto

⁷³ Bueno. Cuestiones cuodlibetales 359

Contrario a la fase previa, esta asimila el mundo que anteriormente era rechazado por los cristianos, se identifica con muchas de las instituciones terrenas en las que se justificaría, en términos de Bueno, como “epifanía de la divinidad encarnada”, cosas tales como: el servicio militar, la propiedad privada, la familia, la servidumbre y aun la esclavitud, y por supuesto el poder político, pero todo esto en tanto la institución religiosa siguiera ejerciendo el control sobre el poder espiritual.

La conformación fuerte de la identidad católica cobra su sentido pleno en su relación con el estado y, de modo general, marcó la historia de occidente como predominantemente cristiano, gracias al “reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio romano, y después de los reinos sucesores”⁷⁴. El emperador Constantino y los reyes sucesores convocaban y presidían concilios, que se definían principalmente en contra del Arrianismo; Gustavo Bueno pone de ejemplos el concilio de Nicea y el tercer concilio de Toledo como casos en los que los reyes hacían parte dentro de los asuntos religiosos, citando a Félix de Amat:

Todos los [318 obispos] que habían de asistir comparecieron al amanecer en la sala mayor del palacio [de Constantino], en donde sentados esperaban silenciosamente ... Al entrar el emperador, se levantaron todos: presentóse [Constantino] en medio del concilio vestido de púrpura, y cubierto de oro y diamantes ... Constantino con mucha afabilidad tendió la vista por ambos lados, y después de algunos momentos de reflexión, habló con gran sosiego y agrado, manifestando particular gozo en verlos congregados, y los más vivos deseos de que todos quedasen perfectamente unidos en una misma fe. Consecutivamente dijo a los presidentes del concilio que podía pasarse adelante, dejando a los obispos entera libertad para el examen de la doctrina. Comenzóse por la de Arrio: se le oyó; y prorrumpió en sus acostumbradas blasfemias ...⁷⁵

y sobre el rey Recaredo en el tercer Concilio de Toledo recuerda:

Habiendo el mismo rey gloriosísimo, en virtud de la sinceridad de su fe, mandado reunir el concurso de todos los obispos de sus dominios, para que se alegraran en el señor de su conversión, y por la de la raza de los godos [de gentes gothorum] y dieran también las gracias a la bondad divina por un don tan especial, el mismo santísimo príncipe habló al venerable concilio en estos términos ...

⁷⁴ Bueno. La fe del ateo. 127

⁷⁵ Bueno. La fe del ateo. 128

Así, el poder político lograba influir en la religión, pero el papel que desempeñaban los mandatarios, según Gustavo Bueno, no tenían implicaciones teocráticas ni cesaropapistas; ya que al tomar en cuenta la naturaleza divina de Cristo aun siendo hombre y al proclamar un Dios trinitario el papel de “representante de Dios en la tierra” solo puede darse a través de la figura de “Cristo y de sus apóstoles, y de los sucesores de éstos como sucesores de Pedro”, mientras que según la interpretación de Bueno, la teología arriana pretende una identificación plena del poder político y el poder espiritual en donde el mandatario podría asumir el papel de representante directo de Dios.

Esta fase se mantendría de forma, pero, aunque se dé una aproximación casi asintótica entre ambas instituciones no hay una identificación plena entre ellas, sino que se mantiene hasta una nueva fase en la que comenzaría el alejamiento progresivo entre el poder político y la Iglesia. Gustavo Bueno la caracteriza en dos momentos: primero por la pérdida del monopolio del poder espiritual de la Iglesia católica en la reforma protestante y que tiene su desarrollo en la creación del estado moderno. La Iglesia pierde su influencia sobre aquellas instituciones profanas sobre las cuales podía ejercer fuerza anteriormente y empieza una lucha combativa frente a ellas, sin un sentido escatológico como en la primera fase, sino como obstáculo del propio desarrollo de la misma Iglesia. Debido a esto surge el pensamiento reaccionario en contra de la modernidad, del liberalismo económico y de los materialismos que irán surgiendo, pero también, según Bueno, dentro de esta fase se enmarca la teología de la liberación:

Una fase en la cual los cristianos parece que se ven obligados a entrar en conflicto frontal con instituciones básicas del mundo contemporáneo, con las instituciones del Estado capitalista e imperialista, en cuanto obstáculos que interrumpen, y aún amenazan, el curso universal de la pericótesis temporal.⁷⁶

⁷⁶ Bueno. Cuestiones cuodlibetales 360

Pero estos acontecimientos no eliminan los efectos de la conformación fuerte dentro de la sociedad, pues cabe recordar que en tiempos donde la pérdida aparente del poder político por parte de la Iglesia y del Papa sobre los demás estados, aún sigue siendo monarca absoluto de un estado soberano de derecho internacional como lo es la Ciudad del Vaticano que mantiene con vigencia real y actual al núcleo dialéctico, sobre esto Gustavo Bueno comenta:

La determinación ética del Papa acaso más positiva (en el sentido en que se funda en el derecho positivo, particularmente en el Tratado de Letrán de 1929), es la que lo aproxima a la condición de un «jefe de Estado», el Estado de la Ciudad del Vaticano. En su virtud, el Papa nombra embajadores o los recibe; asimismo puede ser recibido con los máximos honores, en otros Estados, aunque no sean católicos o de mayoría católica.⁷⁷

Pero la influencia del catolicismo no se limita solo al estado vaticano, pues dentro de la política propia del nuevo régimen la influencia católica no desaparece, ya que las instituciones permanecen dentro del estado y desde los modelos democráticos no se logra la segregación completa de los componentes religiosos que antes tenían los estados confesionales. Para Gustavo Bueno esto es así debido a que los estados que se enmarcan dentro de la democracia no se declaran plenamente ateos, ya que ellos deben respetar la libertad de culto, por lo que un estado laico o aconfesional democrático sería una ficción más que una realidad efectiva. Bueno sitúa la raíz de la relación entre política y religión en un fundamento positivo que estaría en la sociedad civil, ya que sobre esta se organiza continuamente la sociedad política. En muchas democracias se ve un respeto especial por parte de los dirigentes políticos hacia las religiones mayoritarias entre la población civil e incluso una participación activa en los cultos. Gustavo Bueno pone de ejemplo que “la mayor parte de los militantes o votantes del Partido Socialista Obrero Español, o incluso de Izquierda Unida, que declaran su laicismo constitucional, asisten y participan masivamente en las procesiones de Semana Santa de todo España”⁷⁸, y también

⁷⁷ Bueno, Gustavo. 1989. “¿Qué es el Papa? ¿Qué es ser Papa?” Fundación Gustavo Bueno. <https://fgbueno.es/gbm/gb1989pa>. Bueno, Gustavo. 1989.

⁷⁸ Bueno. La fe del ateo. 130

los privilegios que dan las instituciones del estado a las prácticas culturales en los que incluso las procesiones se ven escoltadas por la fuerza pública e incluso participando internamente de la ceremonia, esto no solo es único en España, en pueblos de Colombia aún se puede ver cómo la policía, el ejército e incluso los bomberos participan de la ceremonia y las procesiones, no sus miembros en calidad de feligreses sino sus miembros portando el uniforme de la institución.

Pero que este entrecruzamiento entre las instituciones sagradas y profanas se mantenga es consecuencia de la conformación fuerte entre la Iglesia y el estado, que incluso antecede a la nación política y le da posterior forma a esta, de manera que aunque se presente un crecimiento de un ateísmo y agnosticismo entre la población no es garantía de que sea una cantidad despreciable que representan aquellos que aún siguen manteniendo posturas religiosas representando en muchos casos las mayorías que hacen parte de la sociedad civil y que siguen permeando el poder político y obligando a que las instituciones sagradas, desprendidas de su trascendentalidad religiosa, puedan ser defendidas en el terreno propio de la inmanencia cultural dando lugar a la formulación del todo complejo atributivo.

2.2. Lógica causal material: La diáspora de la conformación fuerte y la permanencia de la “identidad cultural católica” a través de los analogados

El forjamiento de un conjunto de instituciones a partir del núcleo de la dialéctica entre la institución política y la institución religiosa permanece en los modos de influencia de la conformación fuerte aun en las sociedades democráticas aconfesionales. La conformación fuerte en la diáspora del todo complejo cultural de los estados actuales, que históricamente se han denominado católicos, refiere a la dispersión de los componentes actuales que tienen una raíz en la dialéctica de la disyunción inclusiva nuclear de la identidad, que aunque esta no esté presente de manera actual en la mayoría de países en los que anteriormente estuvo presente, sí

se manifiesta de manera virtual en ellos a través del esquema de causalidad que tiene como efecto, por poner un ejemplo, a la “cultura católica”. La relación causal entre el núcleo de la identidad católica y la cultura católica como efecto está dada en función del sistema complejo de una relación causal pero no limitante a un solo efecto, pues los demás analogados sostienen también una relación causal con el analogado primero, y esta primera relación que aquí se muestra sería solo “un fragmento de un complejo más amplio de relaciones”⁷⁹, y aún más si se tiene en cuenta que la cultura católica (y demás analogados) no son efectos de una sola causa.

La identidad católica transcurre entonces en el tiempo como esquema procesual de identidad que se configura a partir de las premisas que han sido expuestas anteriormente en el desarrollo de este texto, donde las partes positivas de la religión y el desarrollo simultáneo de esta junto con la cultura desde la dialéctica entre instituciones, dan lugar a la conformación fuerte de la fase central de plenitud (momento de invarianza cultural); los criterios positivos son importantes porque son estos los que permiten que se pueda entender la identidad católica como “esquema material procesual de identidad”.

Ahora la forma de entender los analogados en tanto mantienen relación causal⁸⁰ se da porque de la identidad del analogado primero mantiene la unidad de la analogía debido a que los analogados secundarios remiten al primero, y se asume entonces que la relación causal es del analogado primero como esquema material de identidad por sus partes positivas y a los analogados secundarios como efectos, pero se habrá de considerar el efecto como “una interrupción, ruptura, alteración del esquema material procesual de identidad”⁸¹, esto es desde el *formato lógico de la relación causal* de Bueno. La identidad cultural católica siendo la

⁷⁹ Bueno, Gustavo. 1992. *La filosofía de Gustavo Bueno*. N.p.: Editorial Complutense. 222

⁸⁰ Los analogados de atribución, como lo son en este caso, son formulados por Tomás Cayetano de manera que la relación del analogado primero con los analogados secundarios proceda de alguno de los cuatro géneros de la causalidad aristotélica. Se explica ampliamente en: “Juan Antonio Hevia Echevarría, El Tratado sobre la analogía de los nombres de Cayetano, *El Catoblepas* 39:1, 2005.” 2005. nódulo materialista. <https://www.nodulo.org/ec/2005/n039p01.htm>.

⁸¹ Bueno, Gustavo. 1992. *La filosofía de Gustavo Bueno*. N.p.: Editorial Complutense.

referencia o esquema de identidad sobre el cual se da una ruptura causante del efecto por un determinante causal como pueden serlo la reforma protestante y la revolución francesa, pero si tomamos estos determinantes en el sentido de unas fuerzas se puede decir que estas fuerzas son partes del proceso de la alteración del curso del esquema de identidad, que no afectarían propiamente a la identidad católica del núcleo dialéctico de la disyunción inclusiva sino que esta lograría permanecer de manera virtual:

La trayectoria virtual, es decir, la prolongación virtual del esquema de identidad interrumpido (virtualidad que no ha de computarse como meramente «mental», puesto que es una identidad objetiva terciogenérica) resulta ser, por tanto, un componente interno del proceso causal.⁸²

El determinante causal muestra la ruptura de identidad en la que consiste el efecto, pero se mantiene la continuidad entre el determinante causal, efecto y el esquema procesual de identidad. La ruptura es en todo caso de tipo segregativa ya que incluye la descomposición o fragmentación del núcleo dialéctico de la identidad católica por la fragmentación religiosa que supone la reforma que tiene que ver con la desestructuración de la esencia del cristianismo, al que se hizo referencia en el capítulo anterior, y la desvinculación de ciertas conexiones entre la institución política y la institución religiosa durante el paso del antiguo régimen al nuevo, que se ha mencionado en la parte final del segundo punto de este capítulo.

La permanencia virtual de núcleo dialéctico da sentido a los analogados secundarios que se vinculan por la relación de causa material con el primer analogado, manteniendo la conformación fuerte sobre la cual ellos mismos se sustentan.

2.3. La identidad católica y la penetración débil: cuestiones etnológicas y reivindicación del mito de la cultura.

⁸² Bueno. 1992. *La filosofía de Gustavo Bueno*. N.p.: Editorial Complutense. 223

Ya dada la conformación fuerte de la identidad católica a pesar del progresivo alejamiento del núcleo de su acción política logra mantener una conexión con la institución religiosa. La penetración débil desprovista del alcance político puede estar relacionada con el fenómeno de la migración, la llegada de grupos de personas provenientes de países considerados tradicionalmente católicos y que de algún modo mantienen la práctica religiosa en medio de sociedades ajenas al catolicismo. También la penetración débil se da por los intentos de evangelización de la Iglesia católica sin una plataforma estatal sobre sociedades y culturas en la época contemporánea, sin obtener el éxito alcanzado en sus épocas de primacía y tendiendo ahora a subordinarse a los ideales democráticos. La permanencia del vínculo con la institución religiosa mantiene virtualmente el núcleo dialéctico, pues los conflictos religiosos y culturales también son políticos.

La recepción de migrantes por parte de la sociedad ya establecida en un territorio, tiende a ser hostil. Si tomamos como ejemplo una sociedad cuya superestructura está prominentemente marcada por las teorías raciales decimonónicas y por una religiosidad fundacional protestante, como la de Estados Unidos, se puede ver que se tiende a la exclusión, pero sería fácil afirmar que los factores religiosos son la causa de la recepción hostil del inmigrante; la forma más adecuada de tratar esta problemática es bajo el concepto de “aporofobia” de A. Cortina (que evidencia de cierta manera la dialéctica de clases inmanente al fenómeno específico de la migración) en donde la cuestión religiosa y los conflictos étnicos solo son el sustento ideológico, encubre esta dialéctica de clases, aunque su importancia no es menor, pues llevan también dentro de sí el desarrollo de conflictos político-religiosos anteriores. Los primeros inmigrantes católicos en los Estados Unidos, primero irlandeses y luego italianos, por lo general eran personas con buena posición socioeconómica que no suponían peligro alguno para los cristianos protestantes capitalistas, el problema vendría en la segunda ola migratoria de personas que huían de las guerras y las hambrunas.

La migración masiva de irlandeses trajo conflictos étnicos con los norteamericanos por las condiciones de pobreza. Según la Library of Congress⁸³, la aversión hacia los irlandeses desató un conflicto religioso entre protestantes y católicos. Un caso particular de violencia se dio cuando en 1831 los protestantes incendiaron la iglesia católica de St Mary en la ciudad de Nueva York, debido al conflicto entre católicos y protestantes surgieron grupos racistas y anti católicos como el “Nativista American Party” y el muy conocido Ku klux klan. A pesar de la discriminación que sufrieron los irlandeses lograron ser una comunidad cohesionada que mantendría su identidad católica y una cultura que los diferenciaba de otros grupos étnicos.

En la primera llegada de los italianos a Estados Unidos estos eran minoría frente a los irlandeses y habían asimilado un catolicismo culturalmente irlandés que era mucho más recatado que el catolicismo italiano,⁸⁴ pues ya los irlandeses habían forjado un catolicismo propio en Estados Unidos. Pero la posterior llegada masiva marcaría ciertas tensiones entre irlandeses e italianos. Ya establecidos los irlandeses mostraban la misma hostilidad frente a los italianos a pesar de que ambos tenían en común el catolicismo, ahora los irlandeses replicando un rechazo hacia los italianos, la que anteriormente ellos habían sufrido por parte de los americanos protestantes. La motivación del conflicto estaba relacionada a la idea de que los italianos estaban devaluando la mano de obra, los católicos estaban en ese momento enfrentados en competencia dentro del mercado laboral capitalista, y posteriormente esto resultó en un conflicto religioso y cultural interno del catolicismo, en el que los clérigos irlandeses trataban la devoción popular de los italianos como supersticiosa y pagana; así, los italianos eventualmente irían también reafirmando su propia identidad de la misma forma en la que los irlandeses lo hicieron décadas anteriores. Su suerte con los norteamericanos no había

⁸³ “Religious Conflict and Discrimination | Irish | Immigration and Relocation in US History | Classroom Materials at the Library of Congress.” n.d. Library of Congress. Accessed July 2, 2022. <https://www.loc.gov/classroom-materials/immigration/irish/religious-conflict-and-discrimination/>.

⁸⁴ Sciorra, Joseph. 2015. *Built with Faith: Italian American Imagination and Catholic Material Culture in New York City*. N.p.: University of Tennessee Press. 26

sido distinta, los italianos fueron víctimas de teorías racistas fomentadas por la prensa en las que se decía que los mediterráneos eran inherentemente inferiores⁸⁵.

Paul Moses, en su libro *An unlikely unión*, recoge la historia del conflicto y posterior unión de ambas comunidades, allí él remarca que el fin del conflicto se da cuando la economía de Estados Unidos se fortalece después de la segunda guerra mundial, lo que significa más empleos que darían fin a la rivalidad entre ambas comunidades; luego, la interacción entre italianos e irlandeses en las escuelas, en la Iglesia y en el trabajo, los haría reconocerse como iguales⁸⁶.

La situación de los inmigrantes hispanoamericanos frente a los norteamericanos es similar en el siglo XX, pero con un conflicto territorial de fondo. Hay que recordar que el territorio mexicano invadido es hoy el sur de los Estados Unidos, conflicto al que Gustavo Bueno caracteriza ideológicamente como “la lucha de los protestantes contra los católicos”⁸⁷. También cabe recordar la participación del “batallón San Patricio” conformado en su mayoría por irlandeses y alemanes católicos que lucharon en contra de la intervención estadounidense en México. El sur de los Estados Unidos tiene en sus entrañas catolicismo mexicano en edificios, iglesias barrocas e incluso en sus nativos americanos apaches y en su líder más destacado Gerónimo Apache. De esto se tiene que la escalada imperialista hacia el dominio de territorios como Puerto Rico y, al igual que lo intentaron con Cuba, generara una desestabilización geopolítica, lo que ellos mismos han propiciado en Iberoamérica, derivando inevitablemente en la búsqueda del *American Dream*, pasando de forma obligada por el antiguo

⁸⁵ “Under Attack | Italian | Immigration and Relocation in US History | Classroom Materials at the Library of Congress.” n.d. Library of Congress. Accessed July 4, 2022. <https://www.loc.gov/classroom-materials/immigration/italian/under-attack/>.

⁸⁶ Moses, Paul. 2015. *An Unlikely Union: The Love-hate Story of New York's Irish and Italians*. N.p.: New York University Press.

⁸⁷ Bueno, Gustavo “España” FGBueno TV, 9 de febrero de 2017, video, 1h, 49m 46s, <https://www.youtube.com/watch?v=tuT4yJe02yU>

territorio hispano para afrontar el mismo rechazo que en el siglo XIX habían afrontado los inmigrantes de la Europa católica.

Todos estos migrantes se han concentrado alrededor de su propia cultura, que por el mismo rechazo de los protestantes norteamericanos se ha logrado preservar sin penetrar las estructuras propias del estado, vale recordar estas palabras que pueden dar cuenta de las razones esenciales que dan cierto sentido a esa situación:

La América del Norte, cuya población está formada en su mayor parte por elementos germánicos que apenas si llegaron a confundirse con las razas inferiores de color, exhibe una cultura y una humanidad muy diferentes de las que exhiben la América Central y del Sur, pues allí los colonizadores, principalmente de origen latino, mezclaron con mucha liberalidad su sangre con la de los aborígenes. Si tomamos esto como ejemplo, fácilmente comprenderemos los efectos de la confusión racial. El habitante germánico de América que se ha conservado puro y sin mezcla, ha logrado convertirse en el amo de su continente; y lo seguirá siendo mientras no caiga en la deshonra de confundir su sangre.⁸⁸

Hitler, en su desprecio implícito a lo “latino” y explícito hacia indígena y afrodescendiente frente a lo germano, evidencia que las sociedades protestantes tienden a la exclusión de lo étnico tanto por asuntos fenotípicos como por el contenido cultural. Termina esto distinguiendo entre latinos y germanos, poniendo a estos últimos en la cúspide, cuya raza sería condición necesaria para el desarrollo de una cultura superior, los latinos (españoles, portugueses) y sus herederos culturales serían culturalmente inferiores por ser latinos y por su tendencia a la mezcla, la cual no es síntoma de degeneración sino la expresión misma del catolicismo y su pretensión de alcance “universal” realizado en Iberoamérica. Por esto, la penetración débil del catolicismo en países protestantes no es expansiva ni proselitista, porque la estructura política dentro de estos países estuvo en lucha permanente frente al catolicismo, y aun cuando por su tendencia en el curso del desarrollo histórico al laicismo y al culto privado no permite un regreso al catolicismo cuya esencia es política y pública, el catolicismo queda

⁸⁸ Hitler citado en Rodríguez, Pedro. 2018. *1492. España contra sus fantasmas: Prólogo de María Elvira Roca Barea*. N.p.: Grupo Planeta. 325

relegado a ser una religión de foráneos, forma que permanece a día de hoy pues, solo es parte de un mosaico religioso en las sociedades protestantes cosmopolitas que se reclaman cada vez más “tolerantes” y “progresistas” como formas secularizadas del individualismo del espíritu reformado.

También los intentos de evangelización son formas de penetración débil de la religión, la cual choca directamente con las barreras políticas y más aún con las culturales. Contrario al caso de una religión, en el fenómeno de la migración, la evangelización es intencionalmente proselitista, ninguna logra llegar a la fase ascendente de expansión; si bien la llegada de misioneros católicos en oriente se dio cuando eran sociedades pre modernas, culturas completamente diferentes a las que asumieron la expansión del cristianismo en un primer momento, los misioneros se enfrentaban a mundos desconocidos, mientras que los primeros predicadores convertían a su propia gente y a los pueblos dentro de los límites del imperio Romano, donde por lo menos se tenía una lengua común.

Si se toma a Japón como ejemplo, se tiene que la llegada de misioneros católicos data desde 1500, pero terminaron siendo perseguidos al parecer por los siguientes motivos:

El catolicismo era preocupante por dos motivos. El primero, el concepto del paraíso. Se temía que las personas pudiesen llevar a cabo actos suicidas con motivos religiosos. La segunda y más preocupante era el concepto del Papa. La traducción al japonés retrata al Papa como un dios-rey similar a los poderes que podía tener el emperador, superior en rango a cualquier rey y con la influencia suficiente para levantar ejércitos. Tras la rebelión cristiana de Shimabara en 1637 se decidió finalmente prohibir totalmente al cristianismo y se inició un proceso de persecución, que se caracterizó por su crueldad hacia estos creyentes.⁸⁹

La preocupación por el concepto de “papa” que mostraban las autoridades japonesas no es un dato menor ni irrelevante, pues pone en evidencia la gran carga política y conflictiva que sería el sumo pontífice para los monarcas imperiales de Japón. También durante la segunda guerra

⁸⁹ Arevalo Garcia David Elias. Japón: un estudio empresarial desde un punto de vista sociológico (tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas Programa de Administración de Empresas, 2021) <http://hdl.handle.net/20.500.12010/25012>.

mundial se consideró al cristianismo en general, y no solo al catolicismo, como enemigo, pero luego iría creciendo en número durante la ocupación estadounidense, y aun para las élites japonesas seguía siendo una amenaza⁹⁰. Por lo cual hablar de una Iglesia católica japonesa resulta algo equívoco, porque su desarrollo histórico fue obstruido por las autoridades, pero para Alec LeMay sería algo completamente necesario la constitución de un catolicismo culturalmente japonés que sea diferente al de los inmigrantes en japon (él menciona a filipinos, hispanos y brasileños como los grupos católicos en Japón) que logre representar la identidad japonesa. El imperativo de inculturación por el proselitismo de la Iglesia católica solo tiene sentido en el marco de la dialéctica del poder político y la religión, porque en una civilización con una corriente imperial definida como lo es la japonesa, si de verdad se quisiera un catolicismo realmente Japonés, debería estar el catolicismo entonces encabezado por la familia real y haber penetrado las estructuras políticas de la sociedad completamente generando una fase central de plenitud luego de una expansión ascendente.

El alejamiento progresivo del núcleo de la identidad muestra que la evangelización se apoya en el mito de la cultura por la propia impotencia política de la Iglesia para gobernar e imponer el dogma, LeMay apela a razones teológicas para sustentar la necesidad de una Iglesia “diversa”, como si el pluralismo trinitario fuese razón suficiente para aceptar la idea de diversidad armoniosa que impone el mito de la cultura:

According to the spirit of the Trinity, Roman Catholic Bishops acknowledged Christ's presence beyond the confines of the physical church, as included within all of God's creation. The relationship God shares with the Christian communities is reflected within the Roman Catholic Church's own structure. Ergo, Christians must be in dialogue amongst themselves and with the world. According to this divine relationship, as equality and communication exist within the Trinity so too must equality and communication exist amongst all Christian members.⁹¹

⁹⁰ Alec R. LeMay. Inculturation and the Roman Catholic Church in Japan. *Decolonial Horizons*. Vol. 3:91-123. DOI: 10.13169/decohor.3.0091

⁹¹ LeMay. Inculturation and the Roman Catholic Church in Japan

Pero un dios trinitario y pluralista, que mantiene relación consigo mismo en la unidad y con el mundo, no es razón suficiente para la aceptación de la diversidad de entes cuando teológicamente Dios sería solo uno y numéricamente su pluralidad es restrictiva a tres y no equivalente a la cantidad de culturas existentes, que desde el mito de la cultura en el que se postula de forma imperativa la necesidad de protección de cada cultura como si fuesen entidades puras, haciendo de la diferencia entre las personas divinas fundamento de la preservación armónica de las culturas que en la práctica siempre van a estar enfrentadas entre sí por realidad dialéctica y no en paz perpetua por falsa equivalencia con la mitología dialógica trinitaria. La tendencia es claramente enfocada a borrar la política de la religión y de la cultura y centrar en un reduccionismo a partes de la cultura, como si religión y política no formarían también parte de la cultura en su sentido general y aún más cuando el núcleo de del catolicismo es dialéctico y en constante confrontación política frente a sus religiones adversas. Debería entonces la Iglesia japonesa buscar la raíz más próxima, no ya en un híbrido que se constituya actualmente sino en el incipiente catolicismo políticamente conflictivo de los siglos XV y XVI, y definir su identidad dentro de la dialéctica religiosa permanente, pues tratar de erradicar la política del núcleo del catolicismo es equivalente a tratar de destruir la figura del Papa.

La penetración débil por intentos de evangelización llegó incluso al Tíbet, donde el catolicismo tampoco fue bien recibido por los Lamas ni por la mayoría de la población budista del Tíbet, pero logró una acogida en un pequeño pueblo en la frontera con China llamado Cizhong. Los primeros misioneros llegaron a este territorio en el siglo XIX, estableciéndose en el territorio, luego fueron martirizados y los templos que ellos construyeron fueron destruidos por la población incitada por los líderes religiosos budistas, pero -a comienzos del siglo XX- los conversos construyeron una iglesia y los misioneros se restablecieron en el territorio, formando una comunidad que existe hasta el día de hoy. Lo que ha captado la atención de los académicos en estudios étnicos y culturales es el sincretismo que se desarrolló entre la

población que seguía siendo étnicamente tibetana, pero convertida al catolicismo que se evidencia en la festividad de la Navidad.

Según los estudios que realizó Brendan A. Galipeau sobre tal fenómeno, este sincretismo ha logrado satisfacer “necesidades identitarias” de la comunidad católica en esta región, formando procesos culturales que abren a un nuevo sentimiento étnico, que al ser tan particular atrajo la atención turística, abriéndose también a la vinculación de los locales budistas que participan en la celebración de la Navidad en esta región motivados por cuestiones económicas vinculadas al turismo, mostrando una tolerancia a las prácticas católicas dentro de su territorio como consecuencia de relaciones circulares de tipo económicas⁹².

La penetración débil por evangelización misionera sigue estando presente hasta nuestros días. Con mayor o menor éxito, la Iglesia envía personas a pregonar la palabra de Dios sin el aparato político con el que podía hacerlo antes, aunque permanece virtualmente un vínculo político. Mucho se critica desde las sociedades “progresistas” y democráticas la penetración de las distintas Iglesias cristianas en territorios culturalmente ajenos a ellas; pero esta crítica carece de fundamento real, pues no podemos hablar de una identidad cultural pura, sino que una identidad se conforma en la medida en que se encuentra en confrontación con otras y el sentido de su origen es causal por la consecuencia del enfrentamiento y no por el surgimiento esencial ex nihilo de la identidad. Respecto a esto, señala Gustavo Bueno que “la identidad ontológica del sistema morfodinámico tampoco incluye una invariancia sostenida más allá de ciertos límites; más aún, ella es muy improbable, sobre todo en estado de contacto o intercambio metabólico con otras culturas”⁹³.

Las culturas en su mayoría no son estáticas ya que están en constante movimiento y los fenómenos migratorios han existido en la mayoría de las sociedades y épocas, por lo que

⁹² Galipeau, Brendan A. “A Tibetan Catholic Christmas in China: Ethnic Identity and Encounters with Ritual and Revitalization.” *Asian Ethnology* 77, no. 1/2 (2018): 353–70. <https://www.jstor.org/stable/26604845>.

⁹³ Bueno, *El mito de la cultura*. 203

cada cultura es el resultado estructural de múltiples culturas; por tanto, no es necesario apelar a la protección de la identidad cultural como esencia pura para justificar la permanencia y resistencia de los individuos en una cultura determinada, pues la justificación no es axiológica, sino que se da en un plano pragmático por el enfrentamiento contra terceros o posibles amenazas que atenten contra la cohesión del grupo o que den como resultado la absorción del grupo dentro del grupo adverso; pero, de igual modo, se justifica también en el plano pragmático la dominación de grupos sobre otros grupos al ser una realidad que supera al deber ser de las sociedades democráticas y al supuesto respeto mutuo que debería existir entre distintas culturas, pues no expandir la cultura propia es permitir que culturas adversarias se expandan atentando contra la propia cultura. Lo que aquí se quiere dejar claro es que es necesaria la toma de postura frente a las demás culturas y las implicaciones políticas que conlleva la subordinación cultural, por tanto, es necesario tener conciencia de lo determinante que es el nacer en un contexto, porque la realidad y la dinámica de las culturas no reposan inmóviles sobre el derecho natural de las distintas culturas a existir.

2.4. El lugar de la cultura católica en las sociedades católicas secularizadas: La permanencia virtual del núcleo de la conformación fuerte.

Siguiendo el despliegue virtual del esquema de identidad nos encontramos con que en su curso la identidad católica continúa influyendo de manera significativa las estructuras sociales en el que la involucración de la institución religiosa católica y la institución política era una realidad. Según Gustavo Bueno en su texto *La influencia de la religión en la sociedad española*, hay tres tipos de influencia del catolicismo en la sociedad española secularizada que son: influencia gravitatoria, influencia instrumental e influencia intercalar; estos modos de influencia pueden ser extensivos al análisis de las sociedades católicas en general.

Los modos de influencia son resultado de la conformación fuerte del núcleo dialéctico del catolicismo y se dan como rezagos de épocas anteriores en los que la institución ejercía una fuerza explícita sobre la población, pero hoy en día esa fuerza continúa moldeando en cierta medida a los individuos y los espacios de la sociedad. Las prácticas religiosas en nuestras sociedades siguen siendo ejercidas por un gran número de personas y esto es, según Gustavo Bueno, atribuido a la propia masa inercial de la institución religiosa en marcha ya que “tiende a reproducirse o propagarse en el todo complejo cultural”⁹⁴ y a partir de esta inercia se da lo que él llama la influencia gravitatoria. El lugar de la institución religiosa dentro de la sociedad tiene un fuerte peso que causa un fuerte bloqueo de distintos contenidos que puedan ocupar o desplazar sus propios contenidos:

En el extremo límite de tal abstracción, la "masa institucional" religiosa considerada la veremos ocupando por sí misma una parte del "todo complejo"; y bastaría atenernos a esta ocupación para vernos obligados a reconocer su influencia en el resto del todo complejo, puesto que ya esa "mera ocupación" del espacio total implica el bloqueo de otros contenidos alternativos susceptibles también de ocuparlo.⁹⁵

La resistencia de los contenidos de la institución religiosa se mantiene, y una de las razones es por la presión misma de los ciudadanos que profesan dicha fe, como en el polémico caso del oratorio católico en el aeropuerto El Dorado de Bogotá, donde los feligreses se opusieron a su desmantelamiento para la apertura de un lugar de culto interreligioso⁹⁶. Los reclamos que ejercieron estaban amparados bajo derechos constitucionales, pues desde su perspectiva sentían vulnerados sus derechos religiosos y tomaban como legítimas las movilizaciones y protestas que realizaron para la defensa de su religión y sus espacios, aunque desde las antípodas ideológicas se pensara completamente lo contrario. Lo interesante de esto

⁹⁴ Bueno. “La influencia de la religión en la sociedad española.” 43

⁹⁵ Bueno. “La influencia de la religión en la sociedad española.” 46

⁹⁶ “Terminó la polémica por el oratorio del aeropuerto El Dorado, se queda”. Infobae, Oct. 26, 2022. <https://www.infobae.com/america/colombia/2022/09/23/termino-polemica-por-el-oratorio-del-aeropuerto-el-dorado-se-queda/>

es que estas acciones parten de la conciencia individual de los fieles, pero regida por una conciencia objetiva supraindividual completamente opuesta a “la perspectiva subjetivista” que Bueno en su descripción del estado del catolicismo dentro de la España democrática enmarca como “la fuente de la tolerancia, del relativismo, de la estimación de la neutralidad absoluta como cualidad última y definitivamente madura del juicio público”⁹⁷. Respecto a esto, no se puede afirmar que Colombia está atrasada, si se toma como criterio la democracia, pues estos reclamos se justifican sobre la propia ley vigente y deberían ser tolerados si se apelan a los propios valores democráticos.

Pero la acción de estos individuos que se movilizaron y ejercieron presión para mantener un lugar de culto específico no es la única muestra de la resistencia de los contenidos de la institución religiosa, pues este modo de actuar se da en función de motivaciones ligadas a la fe, también hay una resistencia de las propias partes materiales de la institución religiosa:

A la simple realidad de la Catedral activa en la ciudad aun desprendiéndola de toda otra función que pueda irle asociada corresponde una influencia gravitatoria que podría medirse por la resistencia que opone a la presión urbanística que se hará sentir, suponemos, en el casco antiguo en la forma de proyectos de derribo de edificios antiguos, incluidos los templos, a fin de sustituirlos por nuevas iniciativas laicas.⁹⁸

La justificación recurrente para la resistencia de las partes materiales tiende a la protección del patrimonio histórico y cultural, en el que el interés por la permanencia de construcciones antiguas y con cierta importancia arquitectónica, cuya finalidad era el culto religioso, queda abstraído de sus componentes sacrales, pero manteniendo su lugar en el todo complejo de la cultura. Esto resulta contradictorio en los estados que se hacen llamar laicos, pues según Gustavo Bueno el hecho de “que este patrimonio procede, en la mayor parte de los casos, precisamente de la Iglesia, y que un gobierno laico no tendría en principio por qué valorar estas riquezas escultóricas o pictóricas”⁹⁹. De esta manera él señala las contradicciones dentro del

⁹⁷ Bueno. “La influencia de la religión en la sociedad española.” 57

⁹⁸ Bueno. “La influencia de la religión en la sociedad española.” 46

⁹⁹ Bueno, La fé del ateo, 37

estado laico, de manera que los estados restringen el culto religioso al ámbito privado, pero cuidan los bienes provenientes de la Iglesia por la importancia cultural de estos en el sentido público y urbanístico.

Es paradójico que la influencia gravitatoria de la Iglesia católica parece mantenerse en constante zancadilla con las ideas democráticas, pero al mismo tiempo parece que la supervivencia actual y momentánea depende de estas ideas, porque confiere protección a las creencias de los fieles, aunque estas choquen directamente con las posturas de quienes se proclaman los adalides de la democracia.

Por su parte, la influencia instrumental del catolicismo es una de las más vigentes aún, pues esta se da cuando las instituciones ligadas al catolicismo realizan acciones que podrían ser ejecutadas por instituciones religiosas, este modo de influencia adquiere cierta importancia económica y social, ejerciendo incluso responsabilidades que debería asumir el estado como por ejemplo servicios de salud, educación y orfanatos. Para Gustavo Bueno “en todos los planos de la vida social se deja notar la actividad instrumental de la Iglesia” y le otorga a esta tendencia un origen evangélico, según el cual, la Iglesia se mantiene ejerciendo este tipo de actividades sobre todo en materia de educación:

Cristo había dicho, a través de San Marcos, o de quien realmente escribiera su evangelio: "id a todo el mundo y predicar el evangelio a toda criatura"; y la Iglesia sabía que el evangelio, la doctrina cristiana, no podía permanecer aislada de las matemáticas (pues se acabaría el milagro de los panes y los peces), de la historia, de la biología o de la astronomía; sabía que estas enseñanzas podían desmandarse y tomar un aspecto no muy favorable al dogma. De ahí la preocupación constante de la Iglesia por el control de la educación, y, más que por enseñar las diversas ciencias, por evitar, que, a su sombra, se enseñaran doctrinas heréticas o *piarum aurum* ofensiva.¹⁰⁰

Pero las instituciones actuales no parecen orientadas hacia este objetivo, aunque hayan surgido de él, ahora en el nuevo régimen estas instituciones vinculadas a la formación han perdido el

¹⁰⁰ Bueno. “La influencia de la religión en la sociedad española.” 67

monopolio de las ciencias, pero aún continúan ofreciendo sus servicios a la sociedad al margen de la evangelización y de la salvación de las almas.

La influencia de intercalar muestra el entrelazamiento de las instituciones no religiosas o civiles con las instituciones religiosas. Muchas veces las masivas expresiones religiosas públicas del culto católico requieren del acompañamiento de las instituciones civiles: “Las instituciones religiosas ya en marcha, en la vida de una sociedad, darán lugar necesariamente a movilizaciones de actuaciones civiles o políticas destinadas a ordenar las relaciones”¹⁰¹. Pero este intercalamiento se da en virtud de considerar a la religión como una forma de cultura. También por la propia naturaleza política y diplomática de la figura papal que, al realizar alguna visita a un territorio fuera del vaticano, “plantea problemas diplomáticos, de seguridad, de protocolo, etc., ante los que ningún gobierno agnóstico podría permanecer ajeno”¹⁰². La figura del Papa requiere un despliegue significativo de las instituciones civiles, tanto por la gran cantidad de gente que podría asistir a sus actos públicos durante sus visitas como también por ser figura política y jefe de un estado soberano.

Vemos entonces que la influencia de las instituciones católicas y su peso dentro de las culturas, donde fue parte activa por su vinculación política, es aún relevante. La manifestación de la identidad católica a través de la cultura desborda las propias estructuras del núcleo que la conforma, las instituciones se abren a una dialéctica con otras instituciones y muchos de sus elementos terminan siendo resignificados o secularizados. De tal manera que lo que marca de manera fundamental a la identidad cultural católica son tanto sus elementos profanos secularizados como como sus elementos sagrados y la manera en que estos construyen un tejido que conforma y moldea a la sociedad civil de dicha cultura.

¹⁰¹ Bueno. “La influencia de la religión en la sociedad española.” 67

¹⁰²

CAPÍTULO III

CONOCIMIENTO DE LAS DETERMINACIONES Y LA POSIBILIDAD DE ACCIÓN POLÍTICO-PRÁCTICA DE LA IDEA DE IDENTIDAD CATÓLICA

El desarrollo histórico cambia la morfología de las culturas, pero estos cambios aún mantienen la identidad del núcleo dialéctico de manera virtual. Los cambios a través de la historia no derrumban la superestructura cultural, sino que la lleva a una evolución de su forma. Muchas veces no se tiene conciencia de dichas determinaciones que constituyen la actualidad y solo se ve la permanencia virtual de dichas determinaciones como algo sin importancia para la acción futura.

Si tomamos en cuenta el desarrollo del cambio de poder durante las independencias encontramos que, aunque haya una ruptura con la corona, no hubo una ruptura total con la Iglesia, sino mutuos acuerdos entre el poder religioso y el poder político en los que se trataría de hacer que la identidad nacional fuera católica, así lo explica Roberto Blancarte:

El Estado reclamaba los derechos implícitos del Patronato y por lo tanto un control sobre las actividades del clero y de la institución eclesiástica. Así lo establecía el artículo 50 de la citada Constitución mexicana de 1824, la cual otorgaba al Congreso facultades para ejercer los derechos del Patronato y eventualmente, firmar un concordato con la Santa Sede. Lo mismo sucedía en el caso del Congreso de Cúcuta, pues éste determinó por leyes especiales la jurisdicción eclesiástica. Una ley de agosto de 1821 abolió la Inquisición y nacionalizó sus propiedades, proveyó que los obispos y arzobispos reasumieran la jurisdicción puramente eclesiástica y espiritual, pero les impidió que se ocuparan de la disciplina externa, como la prohibición de libros (a cargo del poder civil) y estableció que todos los obispos colombianos deberían ser nativos de ese país. En otras palabras, la pretendida herencia sobre el Patronato significaba para los gobiernos de los nuevos países independientes de Hispanoamérica que la identidad nacional sería católica y que la Iglesia estaría, como en la época virreinal, bajo control y jurisdicción de la Corona.¹⁰³

Estas nuevas naciones mantenían de alguna forma la continuidad religiosa y cultural que hubo en el Imperio Español y esta era la raíz de ellas; el interés por mantener las buenas relaciones con la Iglesia, aunque limitando su poder, tiene como base a la propia sociedad civil con su

¹⁰³ Roberto B., "Laicidad y laicismo en América Latina." *Estudios Sociológicos* XXVI, no. 76 (2008):139-164. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59826106>. 146

religión mayoritaria. Para Gustavo Bueno la necesidad formal de que la religión mayoritaria sea promovida y protegida por el estado tiene como finalidad evitar “hacer peligrar su eutaxia”¹⁰⁴. Asumir el catolicismo desde el estado daba hasta cierto punto un orden político cuya influencia se sigue viendo hasta el día de hoy por el modo en que la sociedad civil se ha configurado, y a pesar de que ahora las constituciones proclaman el laicismo por parte del estado, la sociedad civil sigue siendo fundamento positivo de la vinculación entre la Iglesia y el estado, porque sobre ella “se organiza la sociedad política, y no in illo tempore, sino continuamente”¹⁰⁵.

Los estados actuales al perseguir ideales democráticos tienden a forjar en la sociedad civil una pluralidad que desplaza de manera significativa el lugar de la religión católica entre la sociedad civil y la enmarca en el ámbito de lo privado, pero aun la sociedad civil sigue ejerciendo una fuerza significativa dentro de la política.

3.1. ¿Es la democracia un peligro para la identidad católica?

La democracia deja abierta la posibilidad para la penetración de instituciones que puedan ser incompatibles con la identidad católica, pues el respeto de la libertad religiosa, la coloca como religión fundante y constitutiva de una sociedad específica al nivel de las demás que puedan llegar del exterior, esto conlleva a que la acción que las instituciones ejercen se antepone a otros tipos de instituciones que puedan penetrar en la sociedad, del mismo modo como en el anterior capítulo se mostró cómo instituciones en sociedades no católicas se oponían de manera fuerte a la influencia de los inmigrantes o a la acción evangelizadora. Esto es propio de las dinámicas culturales, e incluso la confrontación religiosa puede darse también en las

¹⁰⁴ Bueno, *La fé del ateo*, 132

¹⁰⁵ Bueno, *La fé del ateo*, 130

sociedades democráticas, por esto Gustavo Bueno menciona que esto es propio de la influencia de la religión que permanece:

Venimos insistiendo en la conveniencia de entender el rótulo "influencia de la religión en la España democrática" (también en otras épocas históricas) como un modo de referirnos a la influencia, coordinada o no, de muy diversas instituciones religiosas dotadas de inercias muy distintas (tanto por su magnitud, cuanto por su orientación en dirección y sentido) que, sin embargo, pueden dar lugar a una resultante, frente a terceras, y, a veces, oponerse frontalmente entre sí, como se opusieron moros y cristianos, o judíos y cristianos o católicos y protestantes a lo largo de los siglos de nuestra historia.¹⁰⁶

Pero la democracia no solo extiende su protección al pluralismo religioso sino también a la libertad de conciencia, donde ciertos reclamos de laicidad van encaminados a que el reclamo de unas partes de la sociedad no sea obstaculizado por principios religiosos, sino que el estado debe garantizar la libertad positiva de los individuos para actuar en el marco legal sin la interferencia de terceros. Este tipo de reclamos abogan por una separación del poder fáctico de las instituciones religiosas del estado.

La cuestión de la identidad católica y el estado no es una cuestión de fácil resolución, pues las diatribas sociológicas y descriptivas que operan desde la academia tienen una intención subyacente en la que hay un laicismo radical en pro de un ideal democrático encaminado hacia un progreso en el que se borre la influencia de las instituciones católicas sobre la política, cuyos argumentos en muchos de los casos pueden ser completamente válidos, como la oposición a que las élites eclesiales junto con las élites políticas y empresariales ostenten una suerte de poder en el que la corrupción sea el objetivo final, la especialista en sociología y religión Renée de la Torre habla específicamente de cómo se da esto en México como en el caso de “la presencia del Opus Dei y de la congregación de Legionarios de Cristo entre las élites políticas y empresariales, tanto en la formación de liderazgos como en su presencia en organizaciones

¹⁰⁶ Bueno. “La influencia de la religión en la sociedad española.” 51

conservadoras de la sociedad civil”¹⁰⁷, teniendo en cuenta los escándalos que envuelven a dichas instituciones católicas y la innegable corrupción de los gobiernos de derechas en Iberoamérica su preocupación parece importante, pero en cuanto a los motivos implícitos de sus posturas en contra de esto no son descriptivas y limitadas al ejercicio de la sociología sino ideológicas y políticas pues ella afirma que la influencia política que ejercen:

han emprendido a lo largo de la historia del siglo XX y el XXI cruzadas, boicots, marchas, campañas para defender la vigencia de valores conservadores (De la Torre 2008). En muchas ocasiones, se han organizado para oponerse a políticas liberales que contravienen los principios y los valores que sustentan el orden patriarcal de la familia tradicional católica ¹⁰⁸

No se puede caer en la ingenuidad de creer que las élites eclesiales y sus amigos políticos buscan sublevar a la población en contra de las políticas progresistas simplemente por cumplir con el mandato divino, pues en la política real son muchos los intereses de por medio y sobre todo el de la obtención del poder, pero aún los motivos que reclaman los feligreses que se oponen políticamente son tan válidos como los de sus adversarios políticos si tomamos a la democracia idealista como criterio, la cual nos induce a la muy conocida (y convertida en meme) paradoja de la tolerancia de Popper, donde ambas partes terminan acusándose mutuamente de intolerantes. Pero el planteamiento de De la Torre muestra que en el fondo la tolerancia es una capacidad, pues este reclamo se hace sobre quienes pueden ejercer la tolerancia o la intolerancia, son entonces los católicos conservadores quienes tienen en este caso la posibilidad de ejercer la tolerancia y no las minorías, por lo cual, y siguiendo los planteamientos de Gustavo Bueno, la tolerancia no es una virtud democrática: "Podríamos por tanto aplicar al caso la máxima de Goethe: «Tolerar es ofender»; es suponer que se nos concede la posibilidad de hacer aquello que hacemos en virtud de nuestro propio poder"¹⁰⁹.

¹⁰⁷ De la Torre, René. n.d. "Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México." *Revista Rupturas* 9 (1): 151-174. <https://dx.doi.org/10.22458/rr.v9i1.2233>.

¹⁰⁸ De la Torre "Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México."

¹⁰⁹ Bueno, Gustavo. 2004. *Panfleto contra la democracia: realmente existe*. N.p.: La Esfera de los Libros. 242

Si se toma la interpretación que se hace desde el materialismo filosófico de la idea de democracia se tiene que:

la totalidad del Estado se reduce a la suma de los individuos, es decir, al conjunto distributivo de los ciudadanos con derecho a voto, de modo que la democracia se entiende como gobierno del pueblo, bien por unanimidad, al modo anarquista asambleario, donde se ve que uno sólo ya es tanto como el todo, o por mayorías, de donde salen los representantes, que ahora son una parte (un partido político mayoritario) que se identifica con el todo.¹¹⁰

El evidente conflicto que hay muestra las contradicciones existentes dentro de la búsqueda del ideal de democracia que se persigue, pues si en su forma la democracia que opera es la de las mayorías representadas y, según el estudio de De la Torre, en México los católicos componen el 83% de la población frente a quienes no lo son o se adscriben a posturas que los fieles puedan considerar como “anticatólicas”, se termina poniendo a estos últimos como impotentes frente a la mayoría, por lo cual, según palabras de Bueno "Quien no tiene capacidad de obligar a otro no puede exigirle nada"¹¹¹.

La cuestión aquí es que dichos reclamos que hacen las minorías no afectan en el marco de la democracia y de la libertad de culto a la religión católica, pero sí afecta de manera significativa a la idea de identidad católica en tanto lo que se busca es la llegada a un estado laico necesario para el ejercicio de la democracia ideal, relegando al catolicismo al ámbito privado, desprovisto de su influencia en la esfera pública, cosa que solo se podría conseguir realmente en un estado radicalmente ateo. Pero aún es pronto para decir que los poderes fácticos como el de la Iglesia están a punto de morir, pues la polarización en Iberoamérica es latente a pesar de los recientes triunfos de las izquierdas (de las que gran parte de sus votantes son también católicos). La investigadora en ciencias políticas Alba Ruibal en su artículo *Poderes Ejecutivos y derecho al aborto bajo gobiernos progresistas en América Latina: Ciudad de*

¹¹⁰ Martín Jiménez, Luis C. 2021. *La esencia del Derecho.: Filosofía Materialista de las categorías jurídicas*. N.p.: Pentalfa Ediciones. 30

¹¹¹ Bueno. *Panfleto contra la democracia*. 248

México y Brasil, concluye que a pesar de que haya gobiernos de tendencia de izquierda, muchas veces desde el poder ejecutivo no logran realizar los programas concernientes a “los derechos sexuales y reproductivos” debido al bloqueo de los grupos religiosos y conservadores; en el caso de Brasil, atribuido a “ la falta de una tradición de separación profunda de las esferas del Estado y la Iglesia”¹¹², mientras que la tradición laicista de México sería mucho más fuerte en donde dichas propuestas son más fáciles de llevar a cabo. De la Torre estaría también de acuerdo con esta afirmación, aunque ella ve a la influencia de la religión como amenaza actual para el “estado laico”

El creciente auge de las derechas en Europa, sobre todo en países históricamente católicos como España, Italia y Francia, los cuales están en pugna actual con las socialdemocracias progresistas que han ostentado el poder durante los últimos años, muestran que el problema está lejos de acabar, y de alguna forma anticipa las preocupaciones que Rubial y De la Torre expresan en sus artículos, pues las tendencias que se marcan en Europa pueden influir ideológicamente a la reacción en contra de las izquierdas iberoamericanas. Es bien conocida la apelación al catolicismo cultural en los discursos políticos de Santiago Abascal, Giorgia Meloni y Marine Le Pen, los cuales están dando una fuerte batalla ideológica y política en contra de esa Europa feminista y “diversa” que los progresistas latinoamericanos de izquierda desean emular y que llaman “primer mundo”.

Pero no se puede admitir de manera acrítica que se considere a las posturas de la izquierda hegemónica actual como “progresistas”, ya que muchos de los criterios que se utilizan de manera propagandística son axiomas sin parámetros en los que se presupone que la acción política actual está orientada a una perfección escatológica:

La ideología progresista es una concepción metafísica del mundo (construida sobre una escala de grados, o escalera) que considera sus diferentes contenidos, no ya como una masa caótica o desordenada, sino como un cosmos en el que los seres (átomos,

¹¹² Ruibal, Alba. 2019. “Poderes Ejecutivos y derecho al aborto bajo gobiernos progresistas en América Latina: Ciudad de México y Brasil.” *Revista SAAP* 9, no. 1 (Junio): 151-174. <http://dx.doi.org/10.22458/rr.v9i1.2233>

moléculas, organismos, vegetales, animales, hombres primitivos, hombres civilizados, ciudadanos del futuro) están ordenados según una escala jerárquica de grados de perfección y de valor creciente.¹¹³

Gustavo Bueno critica dicha tendencia propia de la democracia y de las izquierdas hegemónicas de la actualidad, o indefinidas como él las llama. Esto es debido a la falta de parámetros para establecer respecto a que hay progreso en sentido particular, si tomamos por caso a la Unión Soviética al ser el primer país en despenalizar el aborto se podría pensar que fue un país progresista, pero ¿acaso la ilegalización posterior del aborto en la Unión Soviética por parte de Stalin es una involución?, definitivamente no se puede considerar esta medida un regreso a la monarquía ortodoxa ni un retroceso respecto de la fase final que se busca, que en este caso sería llegar al comunismo. Pero lo que busca la izquierda actual y sus demandas es el reconocimiento de unos derechos que también se presuponen como necesarios para llegar a un estado final (el fin de la historia de Fukuyama), el cual es la democracia en sí misma con los reclamos y exigencias propios de la democracia realmente existente que es la *democracia de mercado pletórico* que se construye sobre la base del consumo de bienes y actúa de manera similar al mercado pero que se justifica sobre el desarrollo histórico de la democracia y de las ideas ilustradas, de ahí que los derechos sean como bienes que desean los consumidores para estar satisfechos y por esto deban ser respetados:

La democracia tiende por tanto a la tolerancia y al relativismo de los valores, porque un bien o un candidato adquiere su valor de cambio simplemente por el hecho de haber sido preferido. Y habrá que tolerar que todo aquello que pueda ser valorado por alguien, en términos de mercado, deba automáticamente ser respetado, puesto que su valoración lo convierte, automáticamente también, en un bien. Y nadie podrá objetar a nadie en democracia.¹¹⁴

La instauración de este modo de democracia se hace patente en el caso de Hispanoamérica por el ascenso de la democracia participativa impulsada por los ideales liberales, los cuales según

¹¹³ Bueno. *Panfleto contra la democracia*. 58-59

¹¹⁴ Bueno. *Panfleto contra la democracia*. 248

Roberto Blancarte “favorecen la apertura al comercio y las migraciones europeas, lo cual conducía a la necesidad de la libertad de cultos o por lo menos a la tolerancia de los no católicos”¹¹⁵. De ahí que son las causas más próximas al capitalismo rosa y al feminismo liberal aquellas que se erigen como las conquistas de las izquierdas indefinidas en las democracias de mercado, pues sus demandas son propias de consumidores con capacidad adquisitiva, completamente alejados de causas sociales reales y estos directamente chocan con otra masa que se justifica también en la democracia, pero también sobre la valoración y demanda subjetiva de la religión. En definitiva es complejo el desarrollo de esta democracia porque hay un enfrentamiento constante, y por la misma tendencia subjetiva es contradictorio tratar de sugerir si las izquierdas o las derechas y quienes las componen son menos democráticas cuando ambas partes actúan dentro de los marcos democráticos aunque se nieguen mutuamente entre ellos, pues la escatología de ambas se proyectan hacia el alcance de un ideal trascendente sobre el cual buscan un progreso, sea para un caso la obtención unos derechos que pavimenten el camino de la democracia ideal o por otra parte sea hacer inmanente una moral superior a través de la movilización ciudadana como recurso democrático.

Para Gustavo Bueno esta tendencia democrática significa la “protestantización” del catolicismo solo si se actúa de acuerdo al subjetivismo:

La elevación de la "conciencia subjetiva" y de la propia "experiencia íntima" a la condición de Tribunal Supremo de la acción ética -en contraste con la norma de la Iglesia Católica en favor de una conciencia objetiva supraindividual, que necesitaba ser formada y dirigida por un director espiritual- es acaso el principal efecto de la influencia de la Iglesia en una democracia muy tocada ya ideológicamente por el krausismo. Equivale a una transformación del catolicismo romano en un protestantismo *sui generis*, que guarda las formas y las acata, pero no las cumple. La perspectiva subjetivista es también la fuente de la tolerancia, del relativismo, de la estimación de la neutralidad absoluta como cualidad última y definitivamente madura del juicio público.¹¹⁶

¹¹⁵ Roberto B., "Laicidad y laicismo en América Latina." *Estudios Sociológicos* XXVI, no. 76 (2008):139-164. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59826106>

¹¹⁶ Bueno. “La influencia de la religión en la sociedad española.” 57

A lo que se refiere aquí es al agotamiento del núcleo dialéctico de la identidad católica y a la impotencia de la “conciencia objetiva supraindividual” para ejercer una fuerza directa sobre la población, pero aun cuando el católico está obligado a respetar la libertad de conciencia del prójimo, los no católicos tendrán que respetar también y tolerar ciertas posturas, aunque sean solamente cuestiones de formas religiosas o el culto público, entonces lo que se tiene es un enfrentamiento real entre partes que sólo podrá decidirse mediante un marketing político efectivo que conduzca por medio de la democracia a obtener la capacidad de tolerar o no tolerar al adversario, vía tan efectiva como nociva (en caso de derrota) para cualquiera de las partes.

La democracia en sí misma no es un peligro para la identidad católica en su totalidad, pues la forma religiosa no desaparece totalmente y la persistencia de las partes materiales y estéticas (arquitectónicas, pictóricas e históricas) continuarán ocupando un espacio de interés dentro de la cultura; pero sí lo es en cuanto a la unidad del sistema cultural en tanto que se tienda a asumir posturas relativistas en las que se acepte de manera pasiva el alcance de la acción política que implique contradicción con las parte morales de la cultura católica o también cuando en la acción política activa se hagan coaliciones con partes históricamente enfrentadas, como podrían serlo las alianzas interreligiosas para frenar la ejecución de ciertos proyectos de ley, ¿no deberían los católicos hacer caso a San Agustín “no será practicante de la caridad quien es enemigo de la unidad”?, pareciera que la unidad por cuestiones sobre el poder temporal es más importante que la unidad desde la trascendentalidad del dogma de la tradición de la iglesia.

Lo que queda claro es que desde la democracia se puede mantener la unidad de la identidad católica solo sí se abandonan los ideales democráticos como fin y se comienza a utilizar la fuerza de la sociedad civil de manera ascendente hasta la obtención del poder por medio de los mecanismos de la democracia participativa con el fin de preservar la identidad.

3.2. La identidad católica como idea fuerza y su deriva entre las derechas y las izquierdas

La potencialidad política de usar la idea de identidad cultural siempre ha estado latente como medio efectivo para movilizar la población, esto significa una radicalización del uso de la idea de cultura por fuera de un uso neutro descriptivo. El uso de la cultura como idea fuerza tiene en principio un sentido reivindicativo, el cual presupone que “existe algún sujeto o alguna cosa que, siendo condición necesaria para consolidar la constitución de la cultura, bien sea por una «caída», bien sea por una falta de maduración, se supone situada por debajo de sus posibilidades”¹¹⁷, este tipo de recurso cubre un espectro ideológico bastante grande, pues sirve tanto para los indigenistas que se lamentan por la conquista como también puede llegar a ser útil para los hispanistas que se lamentan por la caída del imperio español a causa del asedio de sus vecinos Europeos y las independencias; en ambos casos, quienes se adhieran a estas acciones reivindicativas, se evidencia una especie de necesidad de continuidad que fue interrumpida para llegar a ser plenamente.

Cuando se conoce qué es lo que se reivindica, también se conoce frente a qué o contra quien se reivindica, pues esto frente a lo que se opone representa el bloqueo de la continuidad del desarrollo de la identidad cultural, este tipo de tendencia de reivindicar a la cultura es habitual por parte de entusiastas de la derecha, que tienden a ver en la democracia un campo de acción y en la sociedad civil, incluso en los últimos años grupos de derecha han acuñado el término “batalla cultural” dentro de sus panfletos propagandísticos en contra de lo que ellos llaman “marxismo cultural”¹¹⁸.

¹¹⁷ Bueno, *El mito de la cultura*. 122

¹¹⁸ El término “marxismo cultural” es un mito de las derechas actuales que parece hacer alusión a lo que Gustavo Bueno ha llamado izquierdas indefinidas, pero la diferencia entre izquierda indefinida y marxismo cultural es que Gustavo Bueno ha separado las izquierdas marxistas de las izquierdas indefinidas pues considera que ambas persiguen fines distintos, mientras que los propagandistas de derecha intentan establecer una continuidad entre las izquierdas marxistas del siglo XX con las izquierdas indefinidas actuales que ellos llaman “marxismo cultural”. Son pocas las conexiones entre las izquierdas indefinidas y el marxismo, más aún si se

El vínculo entre derecha y la defensa de la identidad católica no es una novedad, este vínculo se ve desde un inicio en las derechas reaccionarias que buscaban mantener una continuidad entre el trono y el altar y que se consideran herederas del antiguo régimen, entre ellos podemos considerar a los “carlistas” tanto en España como en Hispanoamérica o a los “legitimistas borbónicos” en Francia, los cuales se oponen o reaccionan a cualquier cambio o revolución, oponiéndose a través de la historia a los movimientos de izquierda, desde los jacobinos hasta el marxismo leninismo. Esta derecha es profundamente católica y en palabras de Gustavo Bueno “podría considerarse concentrada en su lema: «Dios, Patria, Rey»”¹¹⁹. Pero también hay derechas que recogen los componentes católicos del antiguo régimen aun sin asumir la autoridad del trono ni con pretensiones de implantar una monarquía política. A estas derechas, que guardan ciertas formas con el antiguo régimen, Gustavo Bueno las llama “derechas alineadas”, etiqueta que usa para referirse a la derecha reaccionaria que ya se ha mencionado, a la derecha liberal española y a las derechas socialistas en las que incluye al nacionalcatolicismo¹²⁰.

Estas derechas mostrarían un mayor acercamiento entre el estado y la Iglesia como una continuidad cultural que debía de ser protegida por el estado, y a ser la sociedad civil en su mayoría católica representaría la fuerza ascendente que da legitimidad al poder político. En el caso específico de Iberoamérica, Blancarte atribuye a la defensa de la identidad cultural católica un papel importante en el ascenso de las dictaduras de derechas:

La jerarquía católica apoya entonces, no sin muchas ambigüedades, complejidades y contradicciones, las nuevas dictaduras, a cambio de un nuevo estatus para la institución eclesiástica y sobre todo de una nueva definición de la identidad y la cultura nacionales, identificadas ahora ya no con el progreso y la modernidad secular, sino con las “tradiciones” nacionales y el catolicismo.¹²¹

tienen en cuenta que dichas posibles conexiones son propias al ámbito académico y no a la militancia real de los adversarios de las derechas actuales, militancia que es reformista y no revolucionaria.

¹¹⁹ Bueno, Gustavo. 2008. *El mito de la derecha: ¿qué significa ser de derechas en la España actual?* N.p.: Temas de Hoy. 201

¹²⁰ Bueno. *El mito de la derecha*. 187-263

¹²¹ Blancarte., "Laicidad y laicismo en América Latina." 159

Este tipo de circunstancias son las que generan preocupación entre los académicos que insisten en la necesidad de fortalecer la idea de estado laico, pues el poder de la sociedad civil puede determinar en gran medida el poder político. Pero también hay derechas que no buscan esa continuidad explícita con el antiguo régimen, pero que de cierta forma toleraban la religión mayoritaria entre la sociedad civil, como lo fue el fascismo en Italia y el peronismo en Argentina. Además, se debe dejar claro que no todas las derechas son compatibles con la identidad católica; Blancarte toma el caso de Chile en donde la Iglesia asumió el papel “en la defensa de los derechos humanos y en contra de la represión del régimen golpista de Pinochet”¹²², este conflicto reside en la incompatibilidad de las teorías económicas formadas dentro de la Iglesia, como lo es la doctrina social de la Iglesia o el concepto mismo de justicia social con la ideología económica neoliberal.

Pero la identidad católica no solo ha sido influencia de los distintos tipos de derecha, sino que también ha influido de manera significativa en las izquierdas, pero en este caso es poca la fuerza de acción que se proyecta en favor de un estatus de privilegio por parte de las izquierdas que hayan asumido el poder, lo más cercano a esto es la secularización de conceptos propios de la Iglesia católica como el de “Justicia social”, que sigue muy vigente entre los discursos de políticos de izquierda y también en boca de personas radicalmente anticlericales que desconocen el origen del concepto:

El primero en utilizar esta expresión fue Pío XI en su famosa encíclica *Quadragesimo Anno*, que, juntamente con la de su antecesor León XIII, *Rerum novarum*, constituye uno de los más poderosos acicates para el desenvolvimiento de la organización justa de la sociedad y de la resolución de la llamada «cuestión social».¹²³

¹²² Blancarte., "Laicidad y laicismo en América Latina." 159

¹²³ Gustavo Bueno & Leoncio Martínez, *Nociones de Filosofía*, Anaya, Salamanca 1955". FGB - Fundación Gustavo Bueno. Consultado el 4 de noviembre de 2022. <https://fgbueno.es/gbm/gb55nf.htm>.

Pero también hay una influencia de las izquierdas sobre el catolicismo, podemos poner por caso a la teología de la liberación podría considerarse de izquierdas, Gustavo Bueno coloca la génesis de este movimiento en los “«frentes de liberación nacional», de inspiración marxista o maoísta; incluso (por vía universitaria), la llamada «liberación» de los años 60 que culmina en el Mayo del 68”¹²⁴, y sigue vigente, por lo menos en la filosofía de la liberación y en la figura de Enrique Dussel, quien en su obra *las metáforas teológicas de Marx* intenta acercar aún más el marxismo al cristianismo como base fundamental para la teología de la liberación.

No solo ha sido por vía marxista la relación de las izquierdas con el catolicismo, dentro del anarco socialismo de Nueva York surgió un movimiento llamado *Catholic worker movement*, impulsado por una mujer llamada Dorothy Day, quien antes de su conversión fue una radical militante socialista, que, aunque llegó a estar bajo la autoridad de la Iglesia practicando la caridad, nunca dejó de lado su anarquismo, y veía en el estado enemigo y causa de todos los males temporales del ser humano.

El uso de la identidad católica como idea fuerza en las izquierdas no es en el mismo sentido que en las derechas tradicionalistas, mientras las derechas abogan por una continuidad de la tradición, cuya única forma de actividad es la acción contrarrevolucionaria que impida el surgimiento de movimientos que afecten la cultura en católica en todas sus formas, las izquierdas por su parte se fundamentan moralmente en la caridad cristiana para enfatizar en la necesidad de mejorar las condiciones materiales del prójimo para emprender acciones revolucionarias.

3.3. El papel de la identidad católica en el todo complejo cultural

EL papel que corresponderá a la cultura católica no es el de una implantación de una moral superior que provenga de la Iglesia, ni una propuesta propagandística que induzca por

¹²⁴ Bueno, Gustavo. 1989. Cuestiones cuodlibetales sobre Dios. 371

medio de la sofística a la sociedad civil a elevar al poder político a un grupo de personas que la defiendan, ni tampoco el de motivo para emprender una acción revolucionaria; lo que corresponde a la cultura católica más allá de sus componentes religiosos es el de ser condición necesaria que debe ser comprendida para poder entender el estado actual de las cosas y poder proyectar acciones futuras. En este sentido es importante el conocimiento histórico, y no solo del desarrollo particular del núcleo dialéctico entre el estado y la Iglesia, sino de todos los cauces posibles actuales que permanecen virtualmente y su extensión a los demás ámbitos tanto de lo sagrado como de lo profano que nos rodea actualmente.

Este “autoconocimiento” de las implicaciones y de por qué somos como somos partiría necesariamente de aquellas instituciones que conforman al catolicismo, pero la interpretación de estas acciones moldeadoras deberá ser desprovista de una vinculación inmediata a la acción evangelizadora, sino que se deben mirar los alcances que esta tiene al moldear no solo a los fieles sino al resto de la sociedad civil, por lo cual estas instituciones han de ser consideradas como sistemas de totalización parcial que determinan a las personas por ciertas estructuras sociológicas que se reproducen como patrones culturales de conducta. La idea de organización totalizadora que desarrolla Gustavo Bueno en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* y en *El ego trascendental* muestra una caracterización del papel de las instituciones de la Iglesia, en tanto involucra a las personas en el proceso de su desarrollo referido “a las culturas empíricas en proceso de destrucción y creación sin límites, en una totalización-límite”¹²⁵, dentro de un ámbito intracultural, pero este proceso definido por las instituciones católicas solo logra una totalización parcial en el marco de la propia dogmática contrapuesta a los valores que se infiltran a través de la democracia, por lo que su ejercicio será necesariamente crítico aprovechando que en el entramado institucional la separación de la Iglesia y el estado no es total.

¹²⁵ Bueno, Gustavo. 1970. *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid: Ciencia Nueva.

Esta idea de organización totalizadora está vinculada a la idea de formación de los individuos en una sociedad en relación a la capacidad crítica y filosófica:

La idea de una organización totalizadora como «placenta» a partir de la cual podrán formarse los sujetos egoiformes capaces de alcanzar una conciencia filosófica (correspondientemente: una conciencia científica, artística, política...) alude principalmente a la unicidad de la totalidad vinculada a su universalidad. La totalización parcial lograda en una región delimitada por una sociedad política o religiosa, no es una organización totalizadora, aunque pueda representar un paso hacia ella.¹²⁶

La conciencia de la identidad católica no plantea una homogenización de la población sino una continuidad activa del desarrollo de las determinaciones de los sujetos individuales y proporcionando el reconocimiento propio y la diferenciación frente a otros círculos culturales, esto es la transformación activa y constante de los sujetos individuales por causa de la organización totalizadora, al mismo tiempo que ésta se transforma dentro de sus propios límites. Los límites de la identidad serán entonces los límites de la propia dogmática institucional. En este orden de ideas, tales instituciones deberían mantenerse inscritas específicamente en la filosofía escolástica y actuar desde allí, y esta deberá ser recibida por la sociedad en general en cuanto a su potencial formativo y no tanto a sus alcances teológicos (aunque sin perjuicio de estos), siendo no solo propedéutica para la teología, sino también antesala para el pensamiento crítico.

Si se observa el desarrollo histórico del catolicismo, se podrá ver que el límite de la identidad católica está específicamente en el Concilio de Trento, antes de la ruptura definitiva del núcleo dialéctico de la identidad, por sus alcances históricos y políticos, Gustavo Bueno lo define así:

El mismo Concilio de Trento podría ser interpretado como una operación al servicio de la política de Felipe II. Esta idea está muy bien expresada en un libro reciente: “no será quizá muy exagerado interpretar el Concilio de Trento (al menos por lo que se refiere a su fenómeno histórico visible) ... como un instrumento de la política exterior de Felipe II, en lugar de pensar como parecería en principio más razonable, que este habría *aplicado* el espíritu de la doctrina católica romana, con alguna ayuda, eso sí, de hierro y de espada” (Patricio Peñalver, *Los místicos españoles*, Akal, Madrid 1997, pág.

¹²⁶ Bueno Martínez, Gustavo. 2016. *El Ego trascendental*. N.p.: Pentalfa Ediciones

46). Se ha llegado a hablar incluso, por escritores católicos, de una “dejación” por parte del papado de competencias tradicionales de la Sede Apostólica a los Reyes españoles, a través de la institución del Patronato de Indias, que darían ciento y raya a las aspiraciones del galicanismo: “El Pontífice cedió casi toda su jurisdicción y constituyó a los reyes [españoles] vicarios suyos, y les entregó los hilos del gobierno aún espiritual.”¹²⁷

La implementación política del Concilio de Trento estaba orientada a la idea de totalización en referencia a lo que actualmente es hoy Hispanoamérica, esto tiene un sentido histórico y también filosófico, pues el Concilio de Trento representa la implementación de la escolástica para dar continuidad a la Iglesia como institución totalizadora que actuaba moldeando a la sociedad a partir de sus postulados filosóficos con evidentes repercusiones en demás áreas como en las artes tanto en lo sacralizado y también como consecuencia sobre lo profano cultural. En su análisis dentro del materialismo histórico, José Carlos Mariátegui, citando a Unamuno, describe a la contrarreforma

La verdadera Reforma española -escribe Unamuno- fue la mística, y ésta, que tan poco se preocupó de la Reforma protestante, fue en España el más fuerte valladar contra ella. Santa Teresa hizo, acaso tanto como San Ignacio de Loyola, la contrarreforma, por medio de la reforma española.¹²⁸

El antecedente de estas formas de religiosidad mística no surge aisladas ni espontáneamente, muchos de los versos o tratados místicos beben necesariamente de la terminología de la filosofía escolástica, así lo ve Javier Romero en su artículo *La influencia de la escolástica tardía en Teresa de Ávila y en su "mística teología"* en donde establece una , o en la propia formación intelectual de San Juan de la cruz en “el latín y las humanidades de los jesuitas de Medina; la lógica escolástica y el «cerco» de palabras de Salamanca”¹²⁹, o también el activo desarrollo filosófico y racional de los jesuitas a pesar de las raíces místicas de su fundación.

¹²⁷ Bueno, Gustavo. 1998. “España.” *Filosofia.org*. <https://filosofia.org/rev/bas/bas22403.htm>

¹²⁸ Mariátegui, José C. n.d. “El factor religioso.” José Carlos Mariátegui (1928): *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana - V. El factor religioso*. Acceso Noviembre 8, 2022. <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/7ensayos/05.htm>.

¹²⁹ Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. n.d. “Consideraciones sobre la formación cultural de San Juan de la Cruz / Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares.” *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Accessed November 8,

Pero la acusación que hace Mariátegui frente a la mística es en relación a la forma de espiritualidad desarrollada entre la población del Perú (y así mismo en el resto de la América Española), la cual no fue a partir de la forma sofisticada del desarrollo escolástico, el cual era exclusivo de las elites eclesiales, mientras que la pasiva recepción del catolicismo por parte de los indígenas desprovista de comprensión y asimilada sin explicación “enflaqueció espiritualmente el catolicismo en el Perú”¹³⁰. Claramente el concilio de Trento buscaba una defensa de la Iglesia católica, pero esta reivindicación no constituía un proyecto de formación que cubriera el total de población, al pueblo solo le correspondía la obediencia y el estar sumidos en una religiosidad vulgar y supersticiosa.

Gustavo Bueno en su polémica con Manuel Sacristán, a raíz de la enseñanza de la filosofía escolástica administrada por el nacionalcatolicismo, muestra que la filosofía en sentido dogmático “será un lugar universal, y no sólo particular o profesional. Además, será presentado como un saber obligatorio para todos los ciudadanos que se encuentren en la plenitud de sus derechos.”¹³¹, esta concepción de la filosofía dogmática expandida hacia gran parte de la población muestra una clara diferencia frente al pasado barroco, ahora debería extenderse al máximo posible de personas y no estar en un claustro. Para Bueno esto significaba la implantación política de la filosofía dogmática, pero a día de hoy es poco probable la implantación desde el poder político de la enseñanza de la filosofía escolástica, y el esfuerzo de su difusión debería partir necesariamente de las propias instituciones vinculadas a la Iglesia,

2022. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/consideraciones-sobre-la-formacion-cultural-de-san-juan-de-la-cruz--0/html/72963711-6ad2-4bf3-b173-08baa0ce7ab3_8.html.

¹³⁰ Mariátegui, José C. n.d. “El factor religioso.” José Carlos Mariátegui (1928): Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana - V. El factor religioso. Acceso Noviembre 8, 2022. <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/7ensayos/05.htm>.

¹³¹ Bueno. “España.” Filosofía.org. <https://filosofia.org/rev/bas/bas22403.htm>

en tanto es instrumento suyo como propedéutica a la teología, pero también como antesala de las personas a desarrollar un pensamiento crítico y filosófico.

Gustavo Bueno insiste en la importancia de la escolástica como necesaria para la identidad del catolicismo: “me atrevo a señalar dos efectos, visibles en nuestro presente, del catolicismo español. En primer lugar, el gusto por la teología escolástica” y hace énfasis en sus efectos sobre la educación “Del racionalismo inherente a la teología escolástica pudo esperarse una educación en un tipo de racionalismo... Un racionalismo teológico que consiste en saber que está racionalizando una materia inagotable (que toma el nombre religioso de revelación)”¹³², en el carácter racionalista de la escolástica está presente la posibilidad del fortalecimiento de la identidad católica, y volver a la escolástica significa una conciliación histórica con aquello que Mariátegui denuncia.

Los demás efectos culturales de la identidad católica, tanto morales como estéticos han de ser considerados precisamente como epifenómenos de la filosofía dogmática de la Iglesia como institución totalizadora; en primera instancia por el carácter totalizador de la religión a través de las instituciones puede presentar las normas éticas y morales en un primer momento como emanadas de Dios o de las creencias religiosas como corolario incluso de las fases anteriores de la religión en un sentido funcionalista, pero en el desarrollo posterior el sustento será vinculado a las justificaciones teológico filosóficas junto a la influencia de otras instituciones políticas y jurídicas¹³³, el individuo al estar expuesto a un ambiente en el que se generan automatismos moldeadores de referencia que constituyen el paradigma de un objeto cultural intersomático: “contenidos culturales cuya recurrencia depende de dispositivos empíricos, o automatismos sociales constituidos por la concurrencia de diversos sujetos corpóreos (cultura *intersomática*): son las instituciones, el Estado, las leyes”¹³⁴, por lo cual

¹³² Bueno. “España.” *Filosofía.org*. <https://filosofia.org/rev/bas/bas22403.htm>

¹³³ Bueno, La fé del ateo, 223-226

¹³⁴ Bueno, Gustavo. 1997. “Cultura.” *Filosofía.org*. <https://www.filosofia.org/gru/sym/syms004.htm>.

aunque un individuo no crea en Dios o en la institución religiosa, es parte de la totalización, y esta trae consecuencias sociales, culturales y políticas.

Gustavo Bueno sugiere que la relación entre quienes no creen en Dios respecto de la estructura cultural es completamente determinante y se mantiene respecto de la población que tiene creencias religiosas:

parece evidente que el cúmulo de componentes católicos que puede estar presente en el ateo de referencia es tan grande que autorizarían a considerarlo como católico social o católico cultural si sus amigos, aliados, sus preferencias artísticas, sus normas morales, son las mismas o parecidas a las de los católicos practicantes.¹³⁵

Dicho esto, la identidad católica necesariamente deberá ser comprendida tanto por quienes son religiosos como por quienes no lo son y se desenvuelven en una sociedad determinada por ella, un mayor autoconocimiento puede abrir la posibilidad de acciones concretas futuras, sobre todo si se tiene en cuenta los componentes constitutivos de la identidad cultural que permitan reconocer propiamente un modo específico de estar en el mundo. Cuando esta asimilación de la propia realidad determinante se haga patente en la conciencia de los individuos se podrá fundamentar la acción político-práctica con verdadero sentido.

¹³⁵ Bueno, La fé del ateo. 362

CONCLUSIONES

En el pensamiento de Gustavo Bueno hay un hilo conductor que enlaza los más asuntos por el abordados, al tener presente los ejes del espacio antropológico encontramos que hay elementos vinculantes entre ellos. En el caso específico de la identidad católica, se ha hecho énfasis en los elementos vinculantes entre el eje circular y el eje angular, los cuales en el desarrollo de este texto se vieron expresados de cierta manera en la disyunción inclusiva del núcleo dialéctico de la idea de identidad católica entre el poder político y la institución religiosa, mostrando también la irreductibilidad o imposibilidad de subordinación de alguno de los ejes respecto de otro. Si bien solo se ha hecho mención explícita al eje radial una sola vez en el subcapítulo 1.2, en relación al feudalismo como modo de producción, también ha estado presente de manera implícita en el último capítulo como cuando se menciona la incompatibilidad de la doctrina social de la Iglesia con el neoliberalismo económico.

Por su parte, la dialéctica cultural es una de las posturas más interesantes de Gustavo Bueno, puesto que supone una respuesta a las teorías que pretenden ver a las culturas como entidades estáticas y puras. La filosofía de la cultura de Gustavo Bueno resulta bastante polémica, pues el enfrentamiento entre culturas, a pesar de ser un hecho evidente, es uno de los pilares actuales de las ideologías dominantes, vinculado también a la tolerancia, el subjetivismo que pregona el idealismo democrático. La dialéctica de las culturas tiene un sentido descriptivo, pero parece justificar también la defensa de la propia cultura, no desde los idealismos del mito de la cultura, sino desde la misma dinámica cultural, pero también con unos alcances prácticos y políticos en el enfrentamiento contra otras culturas.

La Iglesia católica, como organización totalizadora, está vinculada con su complejo desarrollo histórico y su intención de alcance universal a esta dialéctica de las culturas; si bien ella se levanta sobre otras estructuras sociales, culturales y religiosas, logra establecer

sus propias particularidades que dan forma a la identidad cultural católica con instituciones y modelos propios que se hacen recurrentes y reproducen estructuras morfológicas. Las estructuras sociales derivadas de la Iglesia como organización totalizadora y su dialéctica histórica con el poder político permiten que ciertas sociedades o culturas puedan ser definidas como “católicas”; aun cuando en la actualidad se busque un laicismo radical, la religión mayoritaria sigue siendo relevante en el ámbito político.

Se puede ver la importancia de estas estructuras culturales y religiosas en sus alcances cohesionadores, estas estructuras ayudan a la formación y permanencia de la comunidad, como se puede ver en el caso de los inmigrantes cuando se enfrentan a un medio distinto al propio. Esa cohesión generada por las estructuras morfológicas tiene un potencial político sumamente importante cuando se asume a la identidad cultural católica como realidad determinante de los individuos dentro una sociedad, pues el comprender las propias determinaciones pone a las personas en una posición en la que logran reconocer lo que amenaza su propio contexto y le obliga a tomar una posición específica frente a otros, como se ha mencionado puntualmente en este texto frente al protestantismo y sus formas políticas y económicas secularizadas que son hegemónicas en la actualidad.

Para finalizar, cabe decir que Gustavo Bueno en calidad de filósofo no desarrolla una militancia política concreta en favor de la implantación o vinculación directa del poder del estado con la institución religiosa; su postura respecto al tema de la identidad católica parece en general un asunto meramente descriptivo y reivindicativo en algunas formas, pero cobra sentido político en la vinculación que hace de la identidad católica con la sociedad civil y junto a ella la importancia de mantener el buen orden político dentro del estado. Bueno parece insinuar la posibilidad de concebir a la religión católica como religión civil, pero el desarrollo de esta idea ha quedado disperso a lo largo de su obra, por lo que se puede decir

que esta idea podría desarrollarse de manera posterior partiendo de las ideas que Gustavo

Bueno ha expuesto.

BIBLIOGRAFÍA

- Arevalo Garcia, David E. 2021. *Japón: un estudio empresarial desde un punto de vista sociológico*, tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas Programa de Administración de Empresas.
- Bueno, Gustavo. 1970. *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Bueno, Gustavo. 1989. *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. N.p.: Mondadori España.
- Bueno, Gustavo. 1989. “¿Qué es el Papa? ¿Qué es ser Papa?” Fundación Gustavo Bueno.
<https://fgbueno.es/gbm/gb1989pa.htm>.
- Bueno, Gustavo. 1991. *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*. N.p.: Cultural Rioja, Gobierno de La Rioja.
- Bueno, Gustavo. 1992. *La filosofía de Gustavo Bueno*. N.p.: Editorial Complutense.
- Bueno, Gustavo. 1994. “La influencia de la religión en la sociedad española.” In *La influencia de la religión en la sociedad española*. N.p.: Libertarias/Prodhufi.
- Bueno, Gustavo. 1996. *El animal divino: ensayo de una filosofía materialista de la religión*. N.p.: Pentalfa.
- Bueno, Gustavo. 1998. “España.” Filosofía.org. <https://filosofia.org/rev/bas/bas22403.htm>.
- Bueno, Gustavo. 1997. “Cultura.” Filosofía.org. <https://www.filosofia.org/gru/sym/syms004.htm>.
- Bueno, Gustavo. 2004. *El mito de la cultura: ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. N.p.: Editorial Prensa Ibérica.
- Bueno, Gustavo. 2004. *Panfleto contra la democracia: realmente existe*. N.p.: La Esfera de los Libros.
- Bueno, Gustavo. 2007. *La fe del ateo: las verdaderas razones del enfrentamiento de la iglesia con el gobierno socialista*. N.p.: Temas de Hoy.
- Bueno, Gustavo. 2008. *El mito de la derecha: ¿qué significa ser de derechas en la España actual?* N.p.: Temas de Hoy.
- Bueno, Gustavo. 2010. “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones.”
<https://fgbueno.es/bas/pdf2/bas37a.pdf>.
- Bueno, Gustavo. 2019. *España frente a Europa*. N.p.: Pentalfa Ediciones.

- Bueno Martínez, Gustavo. 1978. "Sobre el concepto de espacio antropológico." *El Basilisco* 5.
- Bueno Martínez, Gustavo. 2016. *El Ego trascendental*. N.p.: Pentalfa Ediciones.
- Bueno Martínez, Gustavo. 2019. *España frente a Europa*. N.p.: Pentalfa Ediciones.
- Bueno Martínez, Gustavo, and Gustavo Bueno. 1993. *Teoria Del Cierre Categorical*. N.p.: Pentalfa Ediciones.
- "CLEMENTE DE ALEJANDRIA 1. El cristianismo y la filosofía." n.d. Mercaba.org. Accessed November 8, 2022. <https://mercaba.org/TESORO/427-18.htm>.
- De la Torre, René. n.d. "Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México." *Revista Rupturas* 9 (1): 151-174. <https://dx.doi.org/10.22458/rr.v9i1.2233>.
- de Unamuno, Miguel. n.d. *Del sentimiento trágico de la vida*. N.p.: Titivillus. ePub base r2.1. 24.
- Echavarría, Juan A. 2005. "El Tratado sobre la analogía de los nombres de Cayetano, El Catoblepas 39:1, 2005." nódulo materialista. <https://www.nodulo.org/ec/2005/n039p01.htm>.
- Eusebio de Cesarea. 2001. *Historia eclesiástica*. Edited by Argimiro Velasco Delgado. Translated by Argimiro Velasco Delgado. N.p.: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Galipeau, Brendan A. 2018. "A Tibetan Catholic Christmas in China: Ethnic Identity and Encounters with Ritual and Revitalization." *Asian Ethnology* 77 (1). <https://www.jstor.org/stable/26604845>.
- Glucksmann, André, Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), Wael Farouq, Sari Nusseibeh, Joseph Weiler, Gustavo Bueno, Robert Spaemann, and Jon Juaristi. 2008. *Dios salve la razón*. Translated by Lázaro Sanz Velázquez. N.p.: Ediciones Encuentro, S.A.
- Huerga Melcón, Pablo. n.d. "El mono vestido. Glosas para una introducción a la filosofía materialista de la cultura de Gustavo Bueno." " *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences* 28. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18118913004>.
- Insua Rodríguez, Pedro. 2018. *1492. España contra sus fantasmas: Prólogo de María Elvira Roca Barea*. N.p.: Grupo Planeta.
- Infobae. 2022. "Terminó polémica por el oratorio del aeropuerto El Dorado, se queda." September 22, 2022. <https://www.infobae.com/america/colombia/2022/09/23/termino-polemica-por-el-oratorio-del-aeropuerto-el-dorado-se-queda/>.
- LaMay, Alec R. n.d. "Inculturation and the Roman Catholic Church in Japan." *Decolonial Horizons* 3:91-123. DOI: 10.13169/decohor.3.0091.

- Mariategui, Jose C. n.d. “El factor religioso.” José Carlos Mariátegui (1928): Siete Ensayos de Interpretacion de la Realidad Peruana - V. El factor religioso. Accessed November 8, 2022.
<https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/7ensayos/05.htm>.
- Martín Jiménez, Luis C. 2021. *La esencia del Derecho.: Filosofía Materialista de las categorías jurídicas*. N.p.: Pentalfa Ediciones.
- Moses, Paul. 2015. *An Unlikely Union: The Love-hate Story of New York's Irish and Italians*. N.p.: New York University Press.
- Parrilla, Desiderio. 2019. “La teología política según el materialismo filosófico de Gustavo Bueno.” *Convivium*, no. 32.
- “Predicables de la Identidad.” n.d. *El Basilisco*, no. 25, 3-30. Accessed 05 18, 2022.
<https://www.filosofia.org/rev/bas/bas22501.htm#s15>.
- “Religious Conflict and Discrimination | Irish | Immigration and Relocation in US History | Classroom Materials at the Library of Congress.” n.d. Library of Congress. Accessed July 2, 2022.
<https://www.loc.gov/classroom-materials/immigration/irish/religious-conflict-and-discrimination/>.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. n.d. “Consideraciones sobre la formación cultural de San Juan de la Cruz / Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares.” Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Accessed November 8, 2022. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/consideraciones-sobre-la-formacion-cultural-de-san-juan-de-la-cruz--0/html/72963711-6ad2-4bf3-b173-08baa0ce7ab3_8.html.
- Ropero, Alfonso. 2018. *Obras escogidas de los Padres apostólicos*. Barcelona: CLIE.
- Ruibal, Alba. 2019. “Poderes Ejecutivos y derecho al aborto bajo gobiernos progresistas en América Latina: Ciudad de México y Brasil.” *Revista SAAP* 9, no. 1 (Junio): 151-174.
<http://dx.doi.org/10.22458/rr.v9i1.2233>.
- Sciorra, Joseph. 2015. *Built with Faith: Italian American Imagination and Catholic Material Culture in New York City*. N.p.: University of Tennessee Press.
- “Under Attack | Italian | Immigration and Relocation in US History | Classroom Materials at the Library of Congress.” n.d. Library of Congress. Accessed July 4, 2022. <https://www.loc.gov/classroom-materials/immigration/italian/under-attack/>.

Viale Marino, Adrian. n.d. "Revisitando el debate sobre el título "Ecumenico" durante el pontificado de Gregorio Magno." *signum* 20 (1).

Xirau, Joaquín. n.d. "Gustavo Bueno / Predicables de la Identidad / 1999." *Filosofia.org*. Accessed November 8, 2022. <https://www.filosofia.org/rev/bas/bas22501.htm#s15>.