Gustavo Bueno

el animal divino

ensayo de una filosofía materialista de la religión

PENTALFA

Reservados todos los derechos. Queda terminantemente prohibido reproducir este libro, total o parcialmente, sin la previa y expresa autorización escrita del editor. No se autoriza la utilización de este ejemplar para su alquiler o préstamo público.

© 1996 Pentalfa Ediciones (Grupo Helicón, S.A.).
Apartado 360/33080 Oviedo (España).
Tel [34-8] (98) 598 53 86.
Fax [34-8] (98) 598 55 12.

Diseño y composición: Piérides C&S.
Edición preparada por: Meletea CJR.
Montaje y filmación: riter.
Imprime: Simancas Ediciones, S.A. (Valladolid).
ISBN: 84-7848-490-6
Depósito legal: VA-296-96.

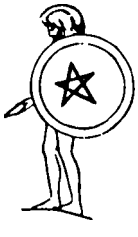
grupo helicón

Gustavo Bueno

El animal divino

Ensayo de una filosofía materialista de la religión

2ª edición (corregida y aumentada)



Pentalfa Ediciones
Oviedo 1996

Odi profanum vulgus et arceo;
favete linguis: carmina non prius
audita Musarum sacerdos
virginibus puerisque canto.

Horacio, ***Carmina****, lib. III, 1-4.*

Prólogo a la segunda edición

El animal divino fue publicado en 1985. Muchos de sus párrafos podrían reescribirse aún sin variar «la sustancia» del libro; podrían agregarse desarrollos importantes, acaso imprescindibles (sobre todo en lo relativo al tránsito de las religiones secundarias a las terciarias); podrían ponerse —añadiendo o sustituyendo— nuevos ejemplos o ilustraciones, o determinarse algunos hilos susceptibles de ser anudados con otros terceros, distintos entre si. Pero nada de esto cambiaría el aspecto global de su tejido.

Por todo ello hemos optado, en el momento de disponernos a preparar una segunda edición, por dejar las cosas como están. Tan sólo hemos corregido algunos errores materiales de detalle, pasado a nota a pie de página algunas referencias bibliográficas que figuraban en el texto —a fin de aligerarlo— y renumerado correlativamente todas las notas del libro (que en la primera edición llevaban numeraciones independientes por partes). Se han introducido unos pocos añadidos y algunas notas aclaratorias que, en todo caso, van flanqueados, al modo clásico, por los signos ☞ ☜, a fin de que queden bien claras las diferencias entre las dos ediciones.

Nos ha parecido obligado, en cambio, formular «fuera de texto», en *escolios* tan breves como fuera posible, algunas puntualizaciones que contribuyan a precisar el alcance de ciertas tesis mantenidas en la obra, orientando su interpretación en una dirección mejor que en otra u otras acaso posibles, pero que desvirtuarían la intención original del libro. Por otro lado debo decir que en mis *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión* (Mondadori, Madrid 1989) he tratado de algunos asuntos colaterales, pero estrechamente relacionados con los problemas suscitados por *El animal divino*; en especial, en la «Cuestión 12: *El animal divino* ante sus críticos» (págs. 447-470), traté de sistematizar y responder a las críticas que, hasta aquella fecha, se habían dirigido contra el libro. Posteriormente han sido publicados comentarios de diverso alcance pero que, por mantenerse en alguna de las líneas de los críticos anteriores, pueden considerarse como ya contestados. Debo exceptuar los importantes análisis críticos de *El animal divino* que

Gonzalo Puente Ojea ha expuesto en su libro *Elogio del ateísmo* (Siglo XXI, Madrid 1995, págs. 84-187), a los cuales respondo en el Escolio 14 de esta edición (más materiales en relación con esta polémica, con contrarrespuestas de Puente Ojea en *El Basilisco*, nº 20, enero-marzo 1996). Conozco también algunas obras de la mayor importancia que, de algún modo, «dialogan» con *El animal divino*: el libro de Alfonso Fernández Tresguerres, *Los dioses olvidados* (Pentalfa, Oviedo 1993), en donde se ofrece una interpretación penetrante de la fiesta de los toros; y, aunque independientemente de *El animal divino*, la reciente obra de Desmond Morris, *El contrato animal* (Emecé, Barcelona 1991), cuya conexión con las tesis del libro ha puesto de manifiesto Tresguerres («Desmond Morris: Teólogo», en *El Basilisco*, 2ª época, nº 8, 1991, págs. 96-97).

Niembro, septiembre de 1992
Oviedo, marzo de 1996

A manera de Prólogo

Más allá de su horizonte académico, este libro pretende impulsar en los lectores el pensamiento de que no hay que ir a buscar el núcleo de la religiosidad entre las superestructuras culturales, o entre los llamados «fenómenos alucinatorios» —sin perjuicio de su funcionalismo sociológico o etológico—, ni tampoco entre los lugares que se encuentran en la vecindad del Dios de las «religiones superiores» (tanto si ese Dios se sobrentiende como una realidad, cuanto si se le interpreta como un ente de razón). El lugar en donde mana el núcleo de la religiosidad —tal es la tesis de este libro— es el lugar en el que habitan aquellos seres vivientes, no humanos, pero sí inteligentes, que son capaces de «envolver» efectivamente a los hombres, bien sea enfrentándose a ellos, como terribles enemigos numinosos, bien sea ayudándolos a título de númenes bienhechores. El núcleo de la religión se encuentra en el mundo de los *númenes,* en tanto estos envuelvan efectivamente a los hombres, porque sólo de este modo la experiencia religiosa nuclear podrá ser, no solamente una verdadera experiencia religiosa, sino también una experiencia religiosa verdadera.

Introducción

Nuestro proyecto es este:

Establecer las líneas más generales de una *verdadera filosofía* de la religión, sin que con ello nos creamos autorizados a pensar que hemos alcanzado la *filosofía verdadera* de la religión. Son, en realidad, dos acepciones muy distintas de la palabra *filosofía* aquéllas que queremos coordinar con esta permutación del orden del adjetivo «verdadero». Pues cuando el adjetivo va por delante («verdadera filosofía»), parece que nos conduce a la misma forma de la argumentación filosófica (al menos tal como se ha decantado en una continuada y milenaria tradición, en la cual nos sentimos inmersos); mientras que cuando el adjetivo va detrás («filosofía verdadera»), parece que nos invita a resaltar el contenido doctrinal mismo ofrecido por esa filosofía, sus «tesis», con abstracción del modo según el cual han sido obtenidas. Se trata de una distinción que mantiene una cierta analogía con la oposición clásica entre verdad lógica (formal) y verdad material. Solamente analogía, porque la verdadera filosofía no podría considerarse como una construcción puramente lógico-formal[1]. También cabría comparar (con muchas

(1) No queremos llevar esta tesis hasta el extremo de la afirmación de su recíproca, porque reconocemos ampliamente que el análisis lógico-formal de algún material dado puede, en general, considerarse como *verdadera filosofía*. Y ello, ante todo, en función de la naturaleza del propio material. Cuando este material es precisamente la religión, esto es obvio. Si tenemos en cuenta, por ejemplo, que la religión es considerada muchas veces como el ámbito que contiene lo inexpresable, o lo ilógico (el *silogismo cristiano* de Unamuno: «Cristo es hombre, Cristo es inmortal, luego todo Cristo, todo hombre, es inmortal»), el análisis lógico de la religión incluye en muchos casos el planteamiento de cuestiones propias de la llamada «Filosofía de la lógica» tales como la cuestión de la posibilidad de un análisis lógico de un lenguaje religioso (vid. Jacques Poulain, *Logique et Religion*, Mouton, París-La Haya 1973); o bien, incluye cuestiones propias de la «Filosofía gnoseológica», que a la vez son cuestiones de Filosofía de la Religión, tales como la cuestión de las semejanzas entre los componentes lógicos del discurso desarrollado a partir de los enunciados ρ de la fe objetiva y los componentes de los discursos científicos: «los enunciados ρ desempeñan un papel muy similar al de los enunciados experimentales de las ciencias naturales», sostiene el padre Bochenski, de un modo, por cierto, muy próximo a como lo hacía, en el siglo XVII, el padre Malebranche, *Recherche de la vérité*, Intro-

reservas) la «verdadera filosofía» con la «filosofía académica», en el sentido kantiano, puesto que la filosofía verdadera tendría más que ver con la «filosofía mundana» (pero en un sentido todavía más amplio que el que Kant dio a ese término)[2]. En cualquier caso, la distinción parece pertinente, en el momento de enfrentarse con los problemas de la filosofía de la religión, aunque no sea sino porque (por lo menos en la tradición de los teólogos cristianos, desde San Pablo o San Justino, hasta Escoto Eriúgena o Abelardo) con frecuencia se ha designado como *filosofía verdadera* a la doctrina del cristianismo, a pesar de que muy pocos (ni siquiera Santo Tomás) llamarían a esa «filosofía verdadera» una «verdadera filosofía» (sino *fe* o, a lo sumo, teología dogmática)[3].

Cuando hablamos de «filosofía verdadera» estamos, pues, hablando de perspectivas y cosas muy distintas de aquellas a las que nos referimos cuando hablamos de la «verdadera filosofía», porque aunque estas cosas pueden ir unidas, con frecuencia van separadas y aun opuestas. No sólo, según hemos dicho, en ambientes cristianos la fe o la teología dogmática, aunque en modo alguno pueden considerarse verdadera filosofía, son entendidas, de modo recurrente, como filosofía verdadera. También en ambientes «racionalistas» y aun materialistas (incluso marxistas), suele considerarse como filosofía verdadera de la religión a algo que, aunque sea verdadero, no podría ser llamado filosofía, sino, por ejemplo, so-

---

ducción; víd. I.M. Bochenski, *The Logic of Religion*, New York University Press, 1965. Víd. también Raeburne S. Heimbeck, *Theology and Meaning. A Critic of Methodological Scepticism*, George Allen & Unwin, Londres 1969; Durrant, *The Logical Status of 'God'*, MacMillan, Londres 1973. Ahora bien, la «verdadera filosofía» en su sentido lógico-formal, ni siquiera podría confundirse con el «análisis lógico-formal» de los discursos religiosos, pues este análisis podrá ser él mismo confuso e ilógico (por tanto: falsa filosofía) y porque podría ser correcto, coherente («verdadero», formalmente), sin necesidad de recaer sobre las mismas estructuras lógico-formales. Suponemos sencillamente que en «verdadera filosofía» el adjetivo «verdadero» carga sobre la *forma* «filosofía» en su aspecto gnoseológico, mientras que en «filosofía verdadera» carga sobre el *contenido* de la doctrina en su aspecto epistemológico, por analogía con la diferencia entre los sintagmas «verdadera religión» y «religión verdadera» (para un musulmán el cristianismo es verdadera religión, pero no es la religión verdadera; para un cristiano, el culto a la «divina correa» es falsa religión, *superstición*). La distinción tiene también que ver con la oposición entre la suposición formal y la suposición material: una fórmula falsa puede ser una verdadera fórmula, pero una falsa fórmula es una pseudofórmula, que no cumple las reglas de construcción. La dialéctica entre las dos expresiones que aquí consideramos directamente brota en parte del hecho de que una llamada (sin serlo) *filosofía verdadera* puede acaso derivar históricamente de la *verdadera filosofía*, pero no sería filosofía, sino ciencia o teoría científica (de suerte que lo que se llama *teoría de la religión*, procedente de la antigua filosofía de la religión, y aun ejerciendo algunas de sus funciones, no quiera ya ser verdadera filosofía); o bien puede ocurrir que la llamada filosofía verdadera, cuanto a la doctrina (por ejemplo, la dogmática cristiana según Escoto Eriúgena) no sea sin embargo *verdadera filosofía*, incluso incompatible con ella (por ejemplo, en posiciones como las del *fideísmo evangélico*, el de Hermann, o el de Barth).

(2) Víd. Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972, págs. 35-ss.

(3) Nos referimos a la célebre fórmula del *De praedestinatione*, I, 1, de Escoto Eriúgena (aunque de larga tradición): *«Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem veram esse philosophiam.»* Abundante información al respecto en Étienne Gilson, *La Filosofía en la Edad Media* (1922), versión española, Gredos, Madrid 1972[2]; pág. 193 para Escoto; pág. 491 para Santo Tomás de Aquino. ☞Hadrianus Cardinalis Chrysogoni, *De vera philosophia seu tractatus de vera religione ex quatuor ecclesiae doctoribus*, Colonia 1548.☜

ciología, política o psicología de la religión. Es cierto que, en nuestros días, se ha extendido (aquí, como en otros lugares) la tendencia a sustituir la palabra *filosofía* por la palabra *teoría*. Se habla de «Teoría de la Religión», como se habla de «Teoría del Estado» o de «Teoría de la Educación» (en lugar, tal vez, de hablar de «Filosofía del Estado» o de «Filosofía de la Educación»). Pero esta expresión es, cuando menos, ambigua: «Teoría» es un concepto más bien sintáctico (un sistema de proposiciones que derivan de una axiomática, por ejemplo) y, por tanto, su neutralidad es simple indeterminación. ☞A la expresión «teoría es un concepto más bien sintáctico» hay que darle, en el contexto, un alcance *asertivo*, no *exclusivo* (de componentes *semánticos*, principalmente); de otro modo, la expresión trata de subrayar cómo «teoría», en cuanto unidad gnoseológica, se diferencia esencialmente de «hipótesis» o de «modelo» (y, por supuesto, de «hecho») por su mayor *complejidad sintáctica*, en el preciso sentido siguiente: una *teoría* incluye múltiples *hipótesis* concatenadas; o bien, la «teoría del átomo» de Bohr, se construye por la concatenación de múltiples «modelos atómicos» (tales como el modelo de átomo de Hidrógeno, o el modelo de átomo de Uranio); la «teoría de la gravitación» de Newton cubre los modelos elípticos *ad hoc* forjados por Kepler para cada una de las trayectorias planetarias.☜ Porque, según los contenidos semánticos de sus proposiciones, una teoría deberá inmediatamente especificarse, o bien como teoría científico-positiva, categorial (por ejemplo la «teoría de la relatividad» de Einstein), o bien como teoría filosófica (la «teoría de las ideas» de Platón), o bien como teoría teológico-dogmática (la «teoría de la transubstanciación» de Santo Tomás de Aquino). Quienes hablan de «teoría de la religión» (como quienes hablan de «teoría de la educación») suelen hacerlo con la pretensión de mantenerse en al ámbito de la ciencia positiva, distanciándose precisamente de la filosofía (asimilada a una mera especulación metafísica, a un discurso metaempírico). Pero cuando este distanciamiento quiere ser absoluto, y cuando la teoría alternativa pretende sustituir las funciones que anteriormente estaban asignadas a la filosofía (por ejemplo, el desentrañamiento de la *esencia* de la religión), entonces es evidente que tales teorías podrán seguir siendo llamadas filosofía verdadera, aunque no sean verdadera filosofía. «Las religiones toman su origen del sentimiento del temor» es la tesis central de una vieja concepción de la religión[4] que ha sido reelaborada y profundizada por la moderna «ciencia de las religiones» (Frazer, Crawley, &c.) O bien: «las religiones toman su origen de la impostura de un gobernante muy inteligente, que introdujo el temor a los dioses para contener la perversidad propia de la vida salvaje»[5], tesis central de concepciones teóricas de la religión que llegan, a través de la Ilustración (Volney, Holbach, &c.) y combinadas con la doctrina de la lucha de clases, hasta el marxismo. Ahora bien, la primera tesis es claramente, por su formato, una tesis de la Psicología: es la cifra de una teoría psicológica de la religión, como lo es la tesis del marxismo psicologista, que apela a mecanismos alucinatorios promovidos por la situación social

(4) Publio Papinio Estacio, *Tebaida*, III, 661: *«Primus in orbe deos fecit timor.»*
(5) Critias, en *Sísifo*, *apud* Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, IX, 54.

(la teoría de la «cámara oscura» de la conciencia)[6]. La segunda tesis es una tesis de la sociología política. Quienes estiman que alguna de estas tesis da cuenta del fundamento de la religión, es decir, quienes aprecian estas tesis como el esqueleto de una teoría verdadera y científica de la religión, tendrán seguramente menos inconveniente en aceptar que su teoría encierra la filosofía verdadera de la religión, que en aceptar que fuese verdadera filosofía, de la que precisamente quieren distanciarse, y no sin buenas razones. Lo que en cualquier caso resulta muy dudoso es que una teoría científico-categorial pueda sustituir efectivamente las funciones de la verdadera filosofía de la religión, puesto que —dada la naturaleza del material que ha de remover— parece imposible un *cierre categorial* capaz de contener en su círculo a su esencia o fundamento. Y así, de este modo, las que se llaman pomposamente «teorías de la religión», se reducen a hipótesis parciales abstractas, al margen de su verdad, inconscientes de su verdadero alcance y naturaleza y, propiamente, gnoseológicamente irresponsables. Para concretarnos a la teoría psicológica citada, bastará introducir la siguiente pregunta: «El temor que, según la teoría, da origen a la religión, ¿es temor a los dioses reales, o es temor a los fenómenos naturales o sociales?», para darse cuenta de que, aunque fuera cierta la teoría en el plano psicológico abstracto, nada nos habría determinado respecto de los dioses, que son, sin duda, materia ante la cual no puede permanecer neutral la filosofía de la religión. Un tomista podría suscribir la fórmula de Estacio; un calvinista también, sobre todo si el temor se entiende como angustia[7]. Y si se presupone que la teoría del temor sólo adquiere su sentido cuando ha comenzado por declarar alucinatorios a los dioses, entonces hay que decir que tampoco es una teoría científica, categorial, pues no hay ninguna ciencia positiva a la que le corresponda negar la existencia de los dioses: esta negación será una negación filosófica, *salva veritate*.

Cabría intentar mantener la tesis, sin embargo, según la cual si bien una *teoría especial* de la religión no tiene por qué ser filosófica, en cambio una *teoría general* de la religión sería filosófica por definición (así como la teoría especial tendría de hecho más bien el sentido de la teoría científica). Pero semejante tesis no es fácilmente aplicable a las construcciones que suelen llamarse «teorías», y más bien parece el resultado de un mero automatismo coordinante de los términos de la oposición *ciencia/filosofía* con los términos de la oposición *teoría especial/teoría general*. Ni una teoría es científica por ser especial (hay teorías generales que son científicas y no filosóficas, y hay teorías especiales que no son científicas), ni es filosófica por ser general, aun cuando una verdadera teoría filosófica deba ser general. Es obvio que un análisis gnoseológico adecuado de estas cuestiones des-

(6) Por ejemplo, Sarah Kofman, *Cámara oscura de la ideología* (1973), edición española en Taller Ediciones JB, Madrid 1975, pág. 30.

(7) En el sentido de Ernst Benz, «La angustia en la Religión», incluido en el colectivo *La angustia*, traducción española de Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid 1960. La bibliografía es muy abundante: Oskar Pfister, *Das Christentum und die Angts. Eine religionspsychologischehistorische und religionshygienische Untersuchung*, 1914. Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, 1926. Charles Odier, *L'angoisse et la pensée magique*, 1947. E. Rochedieu, *L'angoisse et les religions*, 1952.

borda el marco de la presente *Introducción*. Pero, por otro lado, siendo imprescindible fijar algunas de las coordenadas gnoseológicas en que nos movemos (dado el interés de estas coordenadas para la determinación del «lugar» de la Filosofía de la Religión), nos vemos obligados a resumir algunos conceptos relativos al caso y que exponemos desde la perspectiva de la teoría gnoseológica del *cierre categorial*.

En realidad, «teoría» se opone habitualmente a «hechos». Pero, ¿cuál es la naturaleza de tal oposición? Muchas veces se procede como si esta oposición fuese un caso particular de la que media entre el «pensamiento» (subjetivo) y la «realidad» (objetiva) que, a su vez, puede entenderse como una oposición entre «forma» y «materia». Sin negar estas caracterizaciones, procuramos mantenernos en lo posible al margen de ellas, dada su índole más epistemológica que gnoseológica y, por motivos similares, también prescindimos de la caracterización de las teorías como «explicación» de hechos. Una teoría es explicativa de hechos, no es meramente descriptiva, es cierto, pero también es cierto que «explicar» o es un concepto psicológico-dialógico («explicarle algo a alguien») o es un concepto gnoseológico que debe a su vez ser determinado. Para los efectos del presente *Ensayo* nos limitaremos a caracterizar una teoría como una construcción (concepto sintáctico, que incluye la utilización de *operaciones* definidas) en virtud de la cual un *hecho* (o un conjunto de hechos, previamente *descritos* de algún modo) se inserta en una totalidad o contexto definido, dentro del cual dice referencia a otros hechos diferentes. Una descripción, incluso una descripción por medio de *modelos descriptivos*, no es una teoría (y, en este sentido, también diferenciamos *teorías* y *modelos descriptivos*). La teoría se desenvuelve en un nivel sintáctico superior a aquel en que se dan los hechos o incluso los modelos. La totalidad en la cual la teoría inserta a los hechos está conformada como una totalidad distributiva (𝕋) conjugada con una totalidad atributiva (T), lo que podríamos parafrasear diciendo que la teoría ha de establecer entre los hechos tanto relaciones de semejanza (o analogía ☞en general, *isología*☜) como relaciones de contigüidad (o de causalidad ☞en general, *sinalogía*☜), mediándose las unas por las otras. Se comprende entonces que sin los *hechos* las relaciones (materiales) no pueden tejerse. Los hechos son a la teoría lo que los sonidos a la composición musical; y la teoría no tiene por qué entenderse como si fuese una «retícula formal» arrojada a una masa empírica de hechos que pueden verificarla o falsarla. Porque los hechos desarrollan la teoría, y sólo cuando la teoría es poco científica o fantástica es propiamente «formal», «mítica». Una *teoría mítica* es algo así como la inserción de un conjunto de hechos en un contexto en el cual aquellos no están materialmente vinculados (como cuando los antiguos insertaban el *hecho* de las culebras de Libia en el contexto de las gotas de sangre que chorreaban de la cabeza de la Gorgona, que Perseo había cortado). El mito platónico no es siempre, sin embargo, una teoría mítica, porque los mitos platónicos son a veces modelos, y aun contramodelos, *impossibilia*, que pueden tener una indudable función en la construcción científica (el mito del *perpetuum mobile* de segunda especie, en Termodinámica).

No es siempre fácil determinar si algo es un modelo descriptivo (de hechos) o bien si es una teoría (que desempeña a veces las funciones de un modelo normativo), sobre todo porque hay que considerar el contexto. La figura geométrica de la elipse es acaso, en la Astronomía de Kepler, un modelo descriptivo, un registro de datos, de hechos; en la proposición XI del libro I de los *Principia* de Newton se convierte en una teoría, en un modelo normativo.

¿Y qué son los *hechos* con los cuales se componen las teorías? Una definición gnoseológica (es decir, no meramente ontológica, tal como la que entienda los hechos como «realidades atómicas» o «procesos») nos arrojaría el siguiente resultado: los hechos se dibujan en el eje semántico y en el sintáctico del espacio gnoseológico (no en el pragmático, que contiene los *autologismos*, los *dialogismos* y las *normas*). En el eje semántico, los hechos se dan en el sector fisicalista y en el fenomenológico (no en el esencial, que corresponde a las teorías). Y en el eje sintáctico, los hechos se nos presentan como términos o relaciones. Pero no, salvo antropomorfismo, como operaciones y de ahí la situación peculiar de las ciencias humanas en las cuales las operaciones, por ejemplo las operaciones de una *ceremonia*, pueden ellas mismas formar parte del campo material de las ciencias de metodología ß-operatoria[8].

Esto supuesto, podemos establecer que la distinción entre teorías filosóficas y teorías científicas se dibuja siguiendo otras líneas distintas de aquellas mediante las cuales se dibuja la distinción entre las teorías generales y las especiales (aun cuando luego todas estas líneas se entrecrucen formando marañas conceptuales casi inextricables). Ante todo, una teoría general puede serlo, respecto de la especial correspondiente, de dos modos, según que prevalezca la función de la genericidad distributiva o la de la atributiva. Cuando la teoría se dice general en sentido primariamente atributivo, entonces la teoría especial correspondiente puede gozar de autonomía y prioridad en su esfera, hasta el punto de que la teoría general sólo podrá concebirse entonces como un desarrollo de la teoría especial, que no consiste precisamente en su propagación a otras regiones del campo sino acaso en la incorporación de nuevas partes integrantes de ese campo. Tal sería la situación de los números complejos, respecto de la teoría de los números enteros, como teoría especial; o bien, el caso de la teoría general de la relatividad respecto de la teoría especial, o el caso de la «Epistemología genética general» respecto de la «especial» (que Piaget estableció inspirándose en Einstein). Las teorías generales son en estos contextos más comprensivas, más ricas que las especiales correspondientes. Otras veces, una teoría sólo puede llamarse general en un sentido distributivo y abstracto, de suerte que su desarrollo en sus diferentes especificaciones es un desarrollo más bien empírico, en el sentido según el cual cada especificación implica la construcción de términos, relaciones y operaciones nuevas que no están contenidos en la teoría general, que no se integran con las demás especificaciones, las cuales se alejan mutuamente entre sí tanto más cuanto más se desarrollan. Tal sería el caso de la «teoría general de los sistemas» de von Bertalanffy.

(8) ☞Véase Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Introducción general, §36. Vol 1, Pentalfa, Oviedo 1992.☜

Ahora bien, la distinción entre teorías científicas y teorías filosóficas suponemos que se establece según otros criterios, que tienen que ver con la naturaleza misma de los contenidos «semánticos». Como criterio de cientificidad de las teorías nos remitimos al criterio del cierre categorial: una construcción cerrada puede tener un «radio» tal que recubra sólo una región (especie, subcategoría) de la categoría tomada como género (la teoría de los enlaces covalentes respecto del campo general de la Química) y puede tener un radio tal que toda la categoría quede barrida por él (como ocurriría con la teoría general de la relatividad). Las teorías generales, en un sentido atributivo, estarían más próximas de la filosofía que las teorías generales distributivas (aunque, en la práctica, ocurra lo contrario). El criterio del cierre categorial, aunque admite grados internos («franjas de verdad»), sigue siendo muy estricto, hasta el punto de que muchas teorías llamadas habitualmente científicas no lo son rigurosamente, y no porque sean acientíficas (*pseudociencias*, como la teoría frenológica de Gall) o anticientíficas (ciencia ficción), sino sencillamente porque son *paracientíficas*, es decir, porque aunque no construyen sobre bases gratuitas, ni absurdas, no por ello llegan a ser construcciones cerradas en sentido pleno gnoseológico. Desde nuestras coordenadas esto ocurre cuando, aun rebasado el nivel estrictamente descriptivo, y aun alcanzado un nivel constructivo según la forma de una construcción circular, sin embargo no se llega a la determinación de esencias o estructuras (causales, cuando ello fuera deseable). Cabría hablar de un *cierre fenoménico*, en tanto hay un *regressus* de fenómenos y referenciales a otras clases de fenómenos y un *progressus* de esta clase de fenómenos a otros nuevos. Pero las clases no son la esencia, sino acaso sólo conceptos clasificatorios o estructuras analógicas: la teoría construye analogías ☞(«estructuras fenoménicas»)☜ en lugar de identidades sintéticas. La teoría física de los espectros, en la época de Balmer, podía constituir un ejemplo de teoría fenoménica. En las ciencias humanas este es el caso más frecuente, porque aquí son las analogías el horizonte más firme al que puede aspirarse en la composición de los hechos. Los fenómenos se presentan ahora muchas veces como hechos *émicos*, tal como son ejecutados por los actores (y el punto de vista *émico* no siempre es el esencial, pese a la pretensión de Pike), o como las figuras captadas por los observadores que, no por ser «externas», dejan de ser fenoménicas. Las técnicas de descripción de estos hechos pueden ser muy refinadas (métodos estadísticos, métodos algebraicos, matrices para describir relaciones de parentesco o de dominación) y, por ello, se confunden con las teorías, cuando, en rigor, acaso son sólo modelos descriptivos que no rebasan el horizonte *emic*.

Ilustremos estos conceptos aplicándolos a un caso concreto, el de las investigaciones minuciosas de Georges Dumézil sobre los dioses indoeuropeos (investigaciones que merecen un análisis gnoseológico mucho más detallado que el simple esbozo que aquí podemos ofrecer). Porque las investigaciones de Dumézil han cristalizado en lo que suele llamarse la «teoría de la trifuncionalidad de los dioses indoeuropeos», según la cual el frondoso panteón de estos pueblos estaría organizado según los tres órdenes siguientes: en primer lugar, el que contiene a las deidades que tienen asignadas funciones de soberanía cósmica, así como tam-

bién poder político o sacerdotal; en segundo lugar, el que contiene a los dioses caracterizados por la fuerza física y militar; y, en tercer lugar, el que contiene las deidades que tienen que ver con la fecundidad, la salud, el bienestar o las riquezas[9]. Nuestra pregunta se formula así: ¿Cuándo puede comenzar a ser considerado *teoría* este «esquema clasificatorio» y cuál es la naturaleza de tal teoría (científica, filosófica, especial, general)? El esquema se funda originariamente sobre material indoiranio (las trinidades védicas, los Aditya —Mithra, Varuna—, Indra y los Asvin), pero sería muy arriesgado sostener que el primer esquema brotó como una mera transcripción de una estratificación *emic*, porque esta misma estratificación (que no es inmediatamente evidente[10]) está vinculada con la estructuración social según las tres castas consabidas (*brahmana, satriya, vaisya*) —que, a su vez, pudo venir sugerida (a Dumézil) por la *República* de Platón. En cualquier caso, ni siquiera la coordinación de los tres órdenes de funciones divinas con las tres castas puede considerarse como un modelo (ni menos aún como teoría) sociológico, dado que la propia estratificación de las castas comienza utilizándose como un dato él mismo *emic*, no contrastado con investigaciones arqueológicas, demográficas, &c. La correspondencia entre las clases de dioses y las castas, aunque arrastre una vaga connotación causal de tipo sociológico, no puede rebasar los límites émicos en que se desenvuelve originariamente (y esto aun sin olvidar que la correspondencia podría desarrollarse en el sentido de invertir la flecha causal). Nos inclinamos, pues, a considerar inicialmente el esquema de la clasificación de las unidades indostánicas en tres órdenes como un modelo descriptivo, no como una teoría. Utilizando la distinción de Goblet d'Alviella, cabría decir que esa clasificación es *hierográfica*, pero no *hierológica* y ello sin perjuicio del considerable nivel de saber filológico que la presentación del modelo trifuncional descriptivo presupone. El modelo descriptivo puede comenzar a tomar la forma de una teoría en el momento en el cual se pone en contacto con «masas de hechos» (émicos, principalmente) distintos de los estrictamente teológicos originarios, en el momento en el cual el modelo va desarrollándose tanto en la dirección distributiva como en su conjugada atributiva:

Según su desarrollo distributivo, el modelo trifuncional indoiranio se aplicará a otros panteones, por ejemplo, a los clásicos mediterráneos (Zeus/Heracles/Plutón y la doctrina platónica de las tres clases) o bien, Júpiter/Marte/Quirino. Pero también al mundo escandinavo o céltico, la trinidad Odín/Torr/Freyr y

(9) Georges Dumézil, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruselas 1958; *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 3 vols., Gallimard, París 1968-73.

(10) ☞En realidad en el panteón indoeuropeo se reconocen cinco entidades numinosas: Mithra, Varuna, Indra (con su ruidoso cortejo, el batallón de los Marut, que dará lugar al Mars latino) y los dos gemelos Nasatya (a los que la India llama también los Asvin); por estos dioses jura ante el emperador Shubiluliuma el rey de Mitani, Maltiwaza, hacia el 1340 ane, en la inscripción descubierta en 1907 en el lugar en el que existió Hattusas, la capital del imperio de los hititas. Es cierto que ya en la Roma primitiva se percibe, en torno a la «triada precapitolina» (Iuppiter, Mars, Quirinus) —reorganizada más tarde: Jupiter, Minerva, Juno— una reorganización más explícita o estructuración ternaria de las funciones divinas.☜

las tres clases de la Irlanda céltica (druidas, guerreros, boyeros). La teoría se desarrollará («distributivamente») extendiéndose a otras áreas más «exóticas», a los escitas (los osetas) o a los pueblos indoeuropeos (celtas o no) que habitaban Asturias en la época del contacto con Roma (Lug-Lugus/Taranus-Taranis/Deva)[11].

Pero no se trata sólo de probar la distributividad del modelo en distintas áreas. El desarrollo distributivo del modelo conlleva un desarrollo atributivo conjugado, es decir, la conexión con *hechos* diferentes, de índole muy heterogénea. Por ejemplo, habrá que determinar cómo se insertan en el esquema las diferentes armas asociadas a cada divinidad, según su función, y explicar las anomalías; qué puesto ocupan Baldr o Loki entre los germanos (¿se reducen a auxiliares de la primera función?) o las filgias. El desarrollo de la teoría comporta la delimitación de su campo, tanto en extensión como en intensión (atributiva), mediante la circulación de un *regressus* y de un *progressus* fenoménico («hierológico»). Y aquí aparece, en su centro, la cuestión sobre la naturaleza general o especial de la teoría de Dumézil. ¿Qué significa «general»? Por de pronto, difícilmente puede entenderse este concepto, al menos de un modo inmediato, en el contexto de una teoría general de la religión, puesto que su campo es el de las religiones indoeuropeas y parecería absurdo tratar de aplicarla a religiones pertenecientes a sociedades prehistóricas anteriores a la constitución de las sociedades de clase. Y esta cuestión es tanto más importante cuanto que la verdad de la teoría (al menos, la verdad como evitación del error) puede depender precisamente de la «autocrítica» al natural impulso de generalización, a la tendencia de la *teoría especial* a convertirse en *teoría general*. Probablemente, ni siquiera es legítimo aplicar la teoría de la trifuncionalidad indoeuropea a la Trinidad cristiana, tal como fue configurándose a través de los concilios de Nicea, de Constantinopla o de Efeso (las funciones del Espíritu Santo tendrían que ver con la propia constitución de una Iglesia Universal, conjugada con el Estado romano y después con los Estados sucesores, como un factor nuevo de carácter histórico). Y esto, sin perjuicio de las abundantes contaminaciones mutuas, como la fórmula, en la Noruega medieval, contra las enfermedades: «En el nombre de Odín, de Thor y de Frigga», que alterna con la fórmula cristiana: «En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.» Además, el propio desarrollo atributivo y distributivo suscita cuestiones decisivas que unas veces limitan el esquema intensionalmente, otras veces permiten ampliarlo, a través de eslabones intermedios (por ejemplo, las semejanzas entre el Baldr escandinavo y el Sozryko oseta, invulnerable a las ruedas cortantes salvo en un punto de su cuerpo, la rodilla, como Aquiles en el talón) por la intercalación de mecanismos difusionistas (crítica a Eugen Mogk, Frazer, &c.) o de mezcla cultural, pongamos por caso el «injerto» (Dumézil) en la estructura ternaria de los númenes escandinavos, por ejemplo, del gigante de las montañas, que va a los Ases disfrazado de artesano para ofrecerse a construirles un castillo a cambio de la diosa Freya, cuando Loki interviene ayudando a los Ases (se transforma en yegua, que

(11) Víd. el ensayo de Julio Mangas, *Religión indígena y religión romana en Asturias durante el Imperio*, Consejería de Educación y Cultura, Oviedo 1983, 35 págs.

distrae al caballo del gigante que arrastra los enormes bloques de piedra); el paralelo de este mito con el del gigante Tyr que entierra el martillo de Torr y pide a Freya, &c.[12]

La teoría de Dumézil se va convirtiendo, mediante sus desarrollos (problemas que suscita, métodos propios), en una verdadera disciplina, cultivada por especialistas (filólogos, historiadores) que quieren atenerse al más riguroso procedimiento científico. Pero, como hemos dicho, se mantiene como *teoría especial* (con respecto de las religiones en general, aunque se extienda a la generalidad intermedia de los pueblos indoeuropeos). Además, esta teoría se mantiene en un nivel más bien paracientífico (*cierre fenoménico*), en la medida en que no pueda concluir sobre la naturaleza o esencia de la trifuncionalidad, ni sobre su origen prehistórico o protohistórico. Tampoco es una teoría filosófica, ni siquiera en el supuesto de que se pudiera generalizar a todos los pueblos históricos, siempre que no reciba una fundamentación antropológica (y todo esto sin perjuicio de que, inversamente, una teoría filosófica de la religión deba contar con la teoría de Dumézil).

Las sumarias distinciones que preceden serán suficientes para tomar conciencia de las confusiones incesantes a las que lleva la falta de rigor o de cultura gnoseológica de tantos estudiosos que se dedican al cultivo de la teoría de la religión. Para citar un ejemplo ilustre, el de Evans-Pritchard. Pritchard contrapone *teorías científicas* a meras «especulaciones filosóficas» y señala (en su conocido libro sobre las *Teorías de la religión primitiva*) como criterio de sobriedad científica la decisión de renunciar a las cuestiones sobre el *origen* y la *verdad* de las religiones (opinión que comparte con otros muchos *científicos* de la religión, de la talla de Wilhelm Schmidt). Como es evidente que este veto no puede referirse al plano fenoménico (las respuestas que las religiones dan a la cuestión de su origen y su verdad son contenidos dogmáticos, parte del material fenoménico, que deben ser recogidas por el científico), habremos de concluir que se refiere al plano esencial, y entonces lo que se está afirmando es que las ciencias de la religión se mueven sólo en el plano fenoménico, y, por tanto (desde la teoría del cierre), que no son teorías estrictamente científicas, aunque tampoco sean anticientíficas (las consideramos como para-científicas). La falta de rigor gnoseológico de Pritchard (cuyo rigor científico no ponemos en duda, sin embargo) se advierte también de inmediato en la exposición que hace de diferentes teorías de la religión primitiva al hablar, por ejemplo, de teorías *animistas, intelectualistas, sociológicas* y *totemistas*, sin distinguir los diferentes planos gnoseológicos en que ellas se sitúan. Pues el concepto de *intelectualismo* se mantiene en el plano causal, es una teoría causal (verdadera o falsa) de las religiones primitivas, que atribuye a las operaciones intelectuales la génesis de los contenidos principales de una religión; pero el concepto de *animismo* se mantiene en el plano fenomenológico y el animismo es una teoría fenoménica (émica) y no causal. El *clan* puede proponerse como causa de una determinada religión primitiva, en un plano esencial, a la vez que se

(12) Vid. Georges Dumézil, *Les dieux des germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, Presses Universitaires de France, París 1959.

defienda el totemismo como figura originaria de la religiosidad (y aquí *totemismo* es una teoría fenoménica de la religión), si se sostiene la tesis de que el *totem* representa el clan (Durkheim). Por último, cuando se tiene en cuenta principalmente la distinción entre el plano fenoménico y el esencial, se comprende también fácilmente que aquello que puede ser considerado como una teoría «solvente» en el plano paracientífico de las ciencias fenoménicas, puede acaso no ser considerado ni siquiera como teoría de la religión en un plano esencial, lo que da pie para pensar que la clasificación de las teorías «científicas» de la religión no tiene por qué corresponderse con una clasificación de doctrinas verdaderamente filosóficas (aunque no todas ellas deban considerarse verdaderas).

Concluimos, por nuestra parte: muchas teorías de la religión (incluso la teoría teológica tomista de la religión natural como *virtud* subordinada a la justicia, que da a Dios lo que le es debido, una vez que la Metafísica —y no la filosofía de la religión— ha demostrado la existencia y atributos de la Primera causa) pueden ser consideradas (desde una perspectiva materialista) como *verdaderas filosofías* de la religión, aunque hayan de ser estimadas como *filosofías falsas*. Y, recíprocamente, muchas doctrinas aunque se tengan por verdaderas (incluso como filosofías verdaderas de la religión) tendrán que ser paradójicamente consideradas como «falsas filosofías». Hay que extender esta conclusión incluso a *lugares* marxistas[13]. Nos parece que no puede hablarse de una verdadera filosofía de la religión dentro de lo que convencionalmente hoy llamamos «filosofía marxista». Supongamos que compartimos la posición de Lenin: «Marx dijo: *la religión es el opio del pueblo*, y este postulado es la piedra angular de toda filosofía del marxismo con respecto a la religión.»[14] Pues aunque compartiéramos esta opinión habría que concluir que, si la piedra angular es de semejante naturaleza, será una piedra angular de la *filosofía verdadera*, pero no de una *verdadera filosofía* de la religión. Lo que hay aquí es una psicología de la religión, o una sociología de la religión, una llamada «teoría materialista» de la religión que no es propiamente tal, sino, a lo sumo, una teoría

(13) Por ejemplo, la siguiente teoría de Engels: «La religión nació, en una época muy primitiva, de las ideas confusas, selváticas, que los hombres se formaban acerca de su propia naturaleza y de la naturaleza exterior que los rodeaba. Pero toda ideología, una vez que surge, se desarrolla en conexión con el material de ideas dado, desarrollándolo y transformándolo a su vez; de otro modo no sería una ideología, es decir, una labor sobre ideas concebidas como entidades con propia sustantividad, con un desarrollo independiente y sometidas tan sólo a sus leyes propias.» (*Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía clásica alemana*, IV). Lo que confiere a estas teorías una mayor proximidad respecto de la Filosofía es el postulado de la necesidad (la condición de «ilusión transcendental» de la Idea de Dios en el sentido de Kant) si bien esa necesidad transcendental ya no se toma *simpliciter*, sino elaborada históricamente, situacionalmente, según el conocido quiasmo del joven Marx: «Exigir al hombre que renuncie a las ilusiones sobre su situación, es exigir que renuncie a una situación que necesita ilusiones.» En la extensa antología en dos volúmenes de Hugo Assmann y Reyes Mate, *Sobre la Religión*, Sígueme, Salamanca 1975, pueden encontrarse los textos más significativos de Marx y Engels (vol. I), de Jaurès, Lenin, Gramsci, Rosa Luxemburgo, Mao, &c. Los editores tienden a acortar distancias entre marxismo y religión, dentro de la perspectiva coetánea del «diálogo» (Rosa Luxemburgo: «La socialdemocracia pretende la realización del espíritu cristiano»; crítica de Anton Pannekoek al planteamiento de la religión de Lenin, en cuanto estaría muy cerca del planteamiento propio del materialismo burgués, &c.)

(14) Lenin, «La actitud del partido obrero frente a la religión», en *Proletario*, núm. 45, mayo 1909.

de las funciones sociales o económicas de la religión, o, como diremos más adelante, una teoría que no es central o directa, sino sólo oblicua, porque en el fondo es economía política o sociología. La teoría de la religión como «opio del pueblo» —una fórmula procedente de B. Bauer y de M. Hess— es una teoría psico-sociológica, pues lo que en ella se contiene no es más que la concepción funcional de la religión como mecanismo «homeostático» que colabora a mantener en equilibrio la sociedad de clases. (Si Marx subrayó la función de *consuelo* respecto de los explotados —«opio del pueblo» como droga que se administra el propio pueblo acaso incluso para poder soportar con dignidad su situación— Lenin subrayaría la función de «anestesia» utilizada por los explotadores, opio «para el pueblo», «brebaje espiritual»[15].) La teoría del «opio para el pueblo», aunque recoja una verdadera (si bien eventual) función de la religión, no es filosófica, precisamente porque no se le reconoce a la religión una verdad propia, sino tan sólo un carácter superestructural[16]. Se diría que M. Godelier[17] ha comprendido que una «teoría de la religión» no puede responsablemente mantenerse en la consideración meramente psicológica de la religión como un fenómeno puramente subjetivo, mental (en sus coor-

(15) Víd. Werner Post, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Herder, Barcelona 1972.

(16) Sólo cuando la Religión sea considerada de algún modo como una ilusión transcendental, como una falsedad antropológicamente necesaria o interna (y no como un error contingente o adventicio, aun cuando fácil es comprender la dificultad de establecer una línea divisoria entre lo que es necesario y lo que es contingente, cuando se habla en el materialismo histórico de necesidades históricas), cabría hablar entonces, a nuestro juicio, de una *verdadera filosofía* (aunque negativa, y acaso metafísica) de la Religión. Porque entonces la Religión aparecerá contemplada como una falsedad o ilusión *sui generis* (por ejemplo, derivable de una de las tres *Ideas*, en el sentido de Kant) a la luz de las ideas filosófico-antropológicas. En cualquier caso, cuando nosotros hablamos de verdadera filosofía de la religión nos referimos a una filosofía de la Religión en el sentido positivo, no en el sentido de la Filosofía metafísica (teológica o antropológica). ☞Otra cosa es que estas falsas filosofías de la religión (estas pseudofilosofías que se reducen a Psicología de la religión, a Sociología de la religión, &c.) se presenten como *sucedáneos* de la Filosofía de la religión, y de forma tal que se llegue a estimar irrelevante el contenido doctrinal de tales sucedáneos (por ejemplo, a efectos de la elaboración de un plan de estudios o de la contratación de un profesor). Se dirá, ¿qué más da, a efectos de llevar a efectos un «Programa» de Filosofía de la religión, que enfoquemos ese programa desde la perspectiva de una Psicología de la religión, desde la perspectiva de una Sociología de la religión, o desde la perspectiva de una filosofía teológica determinada? En todo caso lo importante será, dirían, el contenido doctrinal, y lo menos importante la denominación de esta doctrina (Psicología, Sociología o Filosofía). Sin embargo, es preciso subrayar que cuando hablamos, por ejemplo, de «Psicología de la religión», con pretensiones de exponer una doctrina de la religión dada, estamos hablando de algo más que de una disciplina gnoseológica, estamos reduciendo la religión a la condición de «proceso psicológico» a partir del cual nos comprometemos a reconstruir los restantes contenidos de la religión, y estamos, por tanto, obligándonos a incluir la disciplina «Filosofía de la religión» en una Facultad de Psicología. Hablar de Filosofía de la religión es pues tanto como decir que ni la Psicología de la religión, ni la Sociología de la religión, &c., tienen capacidad para «penetrar» en el núcleo de las religiones, aunque puedan ofrecernos muchos conocimientos positivos sobre los fenómenos religiosos. Tiene poco sentido «agregar», sin más, la Filosofía de la religión a la Psicología o a la Sociología de la religión, dejándolas, «intactas». Cuando introducimos la Filosofía de la religión en el contexto de este conjunto de disciplinas positivas, es porque consideramos *críticamente* las pretensiones reductivas implícitas, la mayor parte de las veces, en estas disciplinas.☜

(17) Maurice Godelier, «Hacia una teoría marxista de los hechos religiosos», trabajo incluido en su libro *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, Madrid 1974, págs. 346-ss.

denadas, *superestructural*), sino que su verdad debe brotar de la misma base («la ideología religiosa —dice refiriéndose a los Incas— no es solamente la superficie, el reflejo fantástico de las relaciones sociales. Constituye un elemento interno de la relación social de producción»). Pero todo esto, cuyo interés no queremos subestimar, sigue siendo funcionalismo económico político, que supone ya dado el *hecho religioso,* para, partiendo de él, mostrar de qué modos se inserta en un determinado modo de producción. Así, en su análisis del ritual *molimo*, entre los *pigmeos mbutu,* lo que Godelier alcanzaría a demostrar (y ello es ya muy importante), es que este ritual no es, por decirlo así, un conjunto de prácticas surrealistas, inspiradas por un mito y que «patinan» sobre la realidad de los procesos de producción, sino una acción positiva de los *mbutu* sobre su realidad social (la exaltación —tras la muerte de un miembro de la tribu— de la solidaridad de todos los *mbutu* entre sí y con la selva). La *teoría marxista* de la religión marcha aquí en línea con la Antropología funcionalista, o bien con la llamada «Antropología ecológica», cuyo tratamiento de la religión tampoco podría confundirse con un tratamiento de pretensiones globalizadoras[18]. La filosofía marxista de la religión habría que ir a buscarla, a lo sumo, al Marx de los *Manuscritos,* a la teoría (antropológica) de la alienación y de la falsa conciencia, cuyo mecanismo de «cámara oscura» invierte la realidad y presenta como *causa* (los dioses) a lo que es en realidad *efecto* de los hombres, considerados en determinadas relaciones sociales e históricas. Esta inversión ilusoria no es un capricho individual, y ni siquiera, acaso, un mecanismo psicológico: cabría aproximarla en principio, como ya hemos insinuado, a lo que Kant llamó la «ilusión transcendental»[19]. Pero al confinar Marx la alienación religiosa a unas determinadas etapas históricas de la producción (ni siquiera los mitos religiosos son para él *idola tribus*), su concepción se resuelve de hecho en un claro sociologismo, puesto que damos por descontado que el concepto de «cámara oscura» es sólo —valga la paradoja— una luminosa metáfora, sin valor filosófico. Sin duda, el concepto de alienación (en tanto presenta a los dioses de la religión como «el hombre mismo fuera de sí») es ya filosófico, puesto que hace descansar la Idea de religión en la Idea de hombre (en la perspectiva que llamaremos *circular*); pero es una filosofía de índole metafísica (como pueda serlo la tomista) porque tan metafísico es un Hombre que «se define por no ser lo que es» como un Dios que se define «por ser lo que es».

La filosofía verdadera de la religión no es, pues, necesariamente, *verdadera filosofía,* y no nos parece que haya mayores dificultades de principio para aceptarlo así. Más paradójica es la posibilidad de hablar de una *verdadera filosofía* de

(18) En su *Antropología ecológica* (Adara, La Coruña 1978, pág. 229) Ubaldo Martínez Veiga establece claramente, valiéndose de la generalización de una distinción de Max Weber, que una cosa es decir que la religión es un fenómeno «ecológicamente pertinente» (como probarían los análisis tipo Omar K. Moore sobre rituales de los *Naskapi* de la Península del Labrador, o los de H.D. Heinen y K. Ruddle sobre el *nahanu* de los Guarao del delta del Orinoco, o los de M. Harris sobre la institución de la «vaca sagrada» de la India) y otra cosa es decir que es un fenómeno «ecológicamente condicionado», o menos aún, decir que es un fenómeno «estrictamente ecológico».

(19) Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, «Introducción» a la «Dialéctica transcendental».

la religión que no sea a la vez *filosofía verdadera*. Sin embargo, la disociación es posible, a través de caminos muy diversos. Supongamos que la filosofía verdadera fuese la del escepticismo, la del pirronismo: entonces, la verdadera filosofía no podría ser, por definición, filosofía verdadera. (Aplicada la distinción al conocimiento histórico: si llamamos «verdadera Historia» a aquella ciencia que procede de acuerdo con las reglas de la crítica histórica, frente a la Historia verdadera —como verdad de un relato determinado—, cabría decir que la verdadera Historia, para el pirronismo histórico, es la que llega al convencimiento de que no hay ninguna Historia verdadera.) Pero, sin necesidad de llegar a este límite, aunque siempre rondándolo, cabe aceptar simplemente la posibilidad de una verdadera filosofía de la religión (por sus procedimientos, por la amplitud dialéctica de las alternativas que considera, por sus cautelas críticas, &c.) que, sin embargo, no se atreva a presentarse como una filosofía verdadera, puesto que en todo caso tendrá siempre que distinguir entre la forma general de esos procedimientos y cautelas y su uso adecuado, que es el que importa.

Las definiciones precedentes nos permiten precisar nuestro proyecto presente, nos permiten presentarlo como orientado, no ya propiamente a ofrecer un «conjunto de tesis materialistas» sobre la religión —con la pretensión de ser verdaderas, o al menos muy probables— cuanto a delinear las condiciones que debe reunir una *verdadera filosofía materialista (no metafísica) de la religión*. Esta pretensión parecerá poco importante desde una perspectiva onto-teológica, pero alcanza un interés excepcional desde una perspectiva materialista. Pues, ¿no implicaría el materialismo, junto con la crítica de la religión, la crítica a toda filosofía de la religión?

Para decirlo quizá de un modo demasiado radical: el interés de este *Ensayo* va dirigido, antes que a ofrecer una doctrina materialista de la religión, a explorar las condiciones en las cuales fuera posible hablar de una filosofía materialista de la religión (lo que nos obligará a considerar también la posibilidad de una verdadera filosofía no materialista). Y ello sin poner mucha fuerza en la defensa en torno al eventual contenido de tales condiciones propuesto por nosotros como «teoría zoológica». Con esto, tampoco queremos negar la posibilidad de que alguien, con certera intuición, pueda llegar al centro mismo de la naturaleza de los fenómenos religiosos, si es que tal centro existe. Simplemente queremos decir que esa intuición (que nos pondría delante de una filosofía verdadera de la religión) sólo habría de interesarnos en cuanto que es un material más, que ha de ser sometido (incluso para ser consciente de su auténtica significación) al análisis de las condiciones exigibles a una verdadera filosofía. «Porque las proposiciones verdaderas son muy bellas, pero nada valen cuando no aparecen vinculadas a sus fundamentos.»[20]

Sin embargo, no queremos decir con lo anterior que nuestro proyecto haya de mantenerse en un terreno puramente gnoseológico-formal o problemático, sin aventurar ninguna *doctrina* sobre la religión. Por el contrario, nuestro proyecto presupone que una de las condiciones para poder hablar de una verdadera filosofía de la religión es precisamente la referencia a una *dogmática* (es decir, a un con-

(20) Como viene a decir Platón, *Menón*, 98a.

junto de tesis no neutrales sobre la religión). Subrayamos, pues, la insuficiencia de una mera *problemática* o *aporética* —aunque no sea más que por la subordinación que presumimos de los problemas a las proposiciones apofánticas. Y, por ello, en este ensayo, habríamos también de comprometernos, desde luego, con una teoría filosófica muy determinada sobre la religión. *Pero no defenderíamos, en todo caso, esta teoría ontológica de la religión aquí propuesta, en términos absolutos, antes como doctrina filosófica verdadera de la religión que como una verdadera doctrina de la religión, en sentido materialista.*

La tesis que queremos subrayar, como tesis central de nuestro proyecto, es precisamente la siguiente: que la teoría filosófica de la religión (en tanto esta expresión denota a la *filosofía de la religión*, en su sentido ontológico) no puede ser expuesta, en cuanto verdadera filosofía, al margen de una gnoseología o filosofía gnoseológica, no ya ontológica, de la religión. La teoría filosófica de la religión no puede ser expuesta al margen de una teoría del conocimiento filosófico de la religión —lo que incluye una teoría del conocimiento científico—, al margen de una «teoría de las ciencias de la religión». La tesis central de nuestro proyecto podría, en resumen, formularse diciendo que la filosofía de la religión (la «verdadera filosofía de la religión») *hoy* (más tarde precisaremos lo que encerramos en esta palabra) tiene que desarrollarse necesariamente en dos fases sucesivas, según el siguiente orden:

I. Ante todo, como *filosofía gnoseológica* de la religión, como teoría filosófica de las *ciencias* de la religión.
II. Pero también, sobre todo, como *filosofía ontológica* de la religión, como una doctrina acerca de la *esencia* de la religión.

Esta misma tesis, en una forma contrarrecíproca, suena así: no es posible exponer una ontología de la religión verdaderamente filosófica, antes de que previamente no se haya «preparado» críticamente el campo mediante la gnoseología de la religión (sin que ello implique que la gnoseología, a su vez, no pueda recibir importantes realimentaciones de la teoría ontológica). La misma doctrina ontológica de la religión cambiaría su propia estructura en el momento en que se la considerase desgajada de su marco gnoseológico. En particular, y para referirme a la doctrina ontológica que en este ensayo va a ser presentada, su afirmación central acerca de la naturaleza de lo *numinoso* (que suponemos se encuentra en el *núcleo* mismo de la religión) podría perder su mismo significado filosófico (ontológico-esencial) en el mismo momento en que fuera entendida como una tesis *fenomenológica*, empírica —una tesis que, por cierto, en este plano, no es nueva. La diferencia de nuestra tesis, o su novedad (respecto de la tesis fenomenológica correspondiente) sólo puede percibirse precisamente cuando la trasladamos al plano ontológico o esencial. Pero la fundamentación de una distinción entre el plano fenomenológico y el plano ontológico, en filosofía de la religión, corresponde justamente a la *gnoseología* de la religión, y no deja de ser sorprendente la enorme riqueza de proposiciones filosóficas (relativas a la filosofía de la religión) que es posible establecer, aun desprendiéndonos de la doctrina ontológica de referencia. Proposiciones que, aun cuando

en muchos casos hayan sido sugeridas tras el análisis de la doctrina ontológica, pueden considerarse como lógicamente independientes de esa doctrina.

Nuestra tesis, sobre todo en su forma contra-recíproca, puede parecer absurda cuando se tiene en cuenta que toda gnoseología (teoría de la ciencia) ha de considerarse vacía si no tiene previamente como referencia un «cuerpo de doctrina». Y así, sería absurdo proyectar una gnoseología de la filosofía de la religión previa a todo tipo de doctrina sobre la religión, como sería absurdo proyectar una gnoseología de las Matemáticas, o de la Física o de la Biología, previamente a cualquier doctrina sobre las magnitudes, sobre las masas o sobre los ácidos nucleicos. Sólo cuando hay una *bio-logía* será posible una consideración acerca del *logos* de o sobre los cuerpos vivientes. Pero la religión ofrece una situación especial y característica (aunque no sea absolutamente única), a saber: que ella misma (al menos en partes importantísimas de su campo) es ya una *doctrina*, un *logos* (una *teo-logía*, una *mito-logía*). Que, por mucho que se subraye (como nuestra propia doctrina ontológica lo subraya) la importancia de los contenidos no doctrinales de la religión (de los *ritos*, frente a los *mitos*, como suele decirse, acaso sin advertir bien lo que se quiere decir) es siempre innegable que las religiones contienen, como partes internas, esenciales suyas, a una doctrina (una mitología, una dogmática, una teología). Y, lo que es más interesante, una doctrina que es, ella misma, en la mayor parte de los casos, *doctrina crítica* de otras doctrinas («Si alguno entre vosotros se tiene por sabio en este mundo, hágase necio, para que sea sabio», dice San Pablo a los Corintios, I,III-18), una doctrina que incluso ha recorrido los principales caminos propios de toda teoría axiomática (desde la *Teogonía* de Hesiodo, hasta el *Ars Catholica Fidei* de Nicolás de Amiens), lo que hace plausible el proyecto de una «lógica de la religión» al estilo de Bochenski[21]. Bastaría, pues, esta consideración para apoyar nuestra tesis —es necesario (a la verdadera filosofía de la religión) comenzar como teoría de las ciencias de la religión— sin temor a incurrir en fatuidad, comenzar por una filosofía gnoseológica de la religión, desvinculada de cualquier género de doctrina previa, dado que es el *material* mismo, las religiones, aquello que nos pone por delante la necesidad de considerar a la doctrina.

De acuerdo con todo lo que acabamos de establecer, parece obligado descomponer la exposición de nuestro proyecto en dos fases o partes (cuyas relaciones mutuas iremos mostrando sobre la marcha):

I. Una primera, destinada a bosquejar las líneas principales de lo que entenderemos por filosofía de la religión en el plano gnoseológico.
II. La segunda parte procederá al desarrollo de lo que podría considerarse el esqueleto de una filosofía materialista de la religión en el plano ontológico. Un plano, según lo entendemos, que sólo brilla como tal mediante la luz reflejada desde el plano gnoseológico, al cual, a su vez, nos remite constantemente.

(21) Joseph M. Bochenski, *The Logic of Religion*, New York University Press 1965; edición española, *La lógica de la religión*, Paidós, Buenos Aires 1967.

Parte I

Proyecto de una filosofía de la religión en su fase gnoseológica

Capítulo 1

El concepto de una «verdadera filosofía»

El momento mismo de constitución de la verdadera filosofía —que, según nuestros presupuestos, es el momento preciso de cristalización de la «filosofía académica»— es el momento (como no podía ser de otro modo) de la sistematización del método filosófico. Platón lo formuló en su célebre pasaje de *La República*[22] como la estructura de un proceso que, partiendo necesariamente de los *fenómenos* (y bajo el concepto de *fenómenos* hay que incluir no solamente a las imágenes y percepciones, sino también a las creencias, contenido de la πιστις) va regresando hacia las *esencias* (συναγωγή, *regressus*) para después volver de nuevo a los *fenómenos* (διαίρεσις, *progressus*) en un movimiento circular. La vuelta a los fenómenos equivale a una racionalización de los mismos, pero no a su agotamiento: nuevos contenidos descubiertos en ellos mediante el *progressus* impulsarán un movimiento, también nuevo, de *regressus*.

La estructura del método filosófico, así entendido, es, por lo demás, enteramente paralela a la estructura del método científico (el de los astrónomos, el de los matemáticos) y este paralelismo explica, por sí solo, la tendencia inveterada a hacer de la filosofía una ciencia entre las otras (aun atribuyéndole un rango distinto, superior o inferior, o ambas cosas a la vez, según las perspectivas).

La distinción entre el conocimiento científico (el matemático, el físico) y el filosófico es así una de las cuestiones abiertas por el platonismo. Platón mismo intentó establecer un criterio de distinción, oponiendo las *Hipótesis* a las *Ideas*[23]. La insuficiencia de este criterio se haría palpable con motivo de la consolidación de la ciencia moderna (en particular, de la Astronomía *real*, enfrentada a la Astronomía *fenomenológica* de

(22) Platón, *La República*, VII, 532a.

(23) Víd. Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid 1970. ☞Ver también *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época*, Pentalfa, Oviedo 1995.☜

los círculos homocéntricos de Eudoxio o a la de los hipotéticos epiciclos de Ptolomeo), cuyas pretensiones no quedaban satisfechas (al menos, en muchos casos) por la fórmula de un «conocimiento por hipótesis» (*hypotheses non fingo*, de Newton).

Kant, invirtiendo los términos de Platón, apeló a la oposición entre un *orden categorial* (en el que se mantendrían las ciencias) y un *orden de las Ideas*, cuyo carácter ilusorio, aunque transcendental, le serviría para definir a la Metafísica. Pero el criterio kantiano tampoco satisface, suponemos, ni a las ciencias (en tanto éstas no se mantienen meramente en el «reino de los fenómenos») ni a la filosofía (en tanto ella no es meramente filosofía *metafísica*)[24].

Por nuestra parte, hemos intentado formular un criterio de distinción (redefiniendo términos platónicos y kantianos pertinentes), un criterio que pudiera ser satisfactorio tanto para dar cuenta de la estructura de las ciencias como de la filosofía, asignando, desde luego, a las ciencias el reino de las *categorías*, y a la filosofía el reino de las *Ideas* (en su sentido *objetivo, terciogenérico*, y no en su sentido *subjetivo, segundogenérico*[25]). Pero de tal suerte que una ciencia categorial no aparezca entendida como conjunto de proposiciones meramente hipotéticas, ni como pura descripción fenoménica —puesto que las ciencias construyen *esencias* capaces de cubrir la más diversa variedad de *fenómenos* (de la expresión fenoménica, caótica, empírica de la relación $\pi = 3{,}1416\ldots$ se *regresará* a la esencia o estructura racional combinatoria, descubierta por Leibniz, $\pi/4 = 1/1 - 1/3 + 1/5 - 1/7\ldots$)— sino como una actividad *esencial* que establece conexiones necesarias, *verdades* (identidades sintéticas) mediante el proceso de un *cierre categorial*[26].

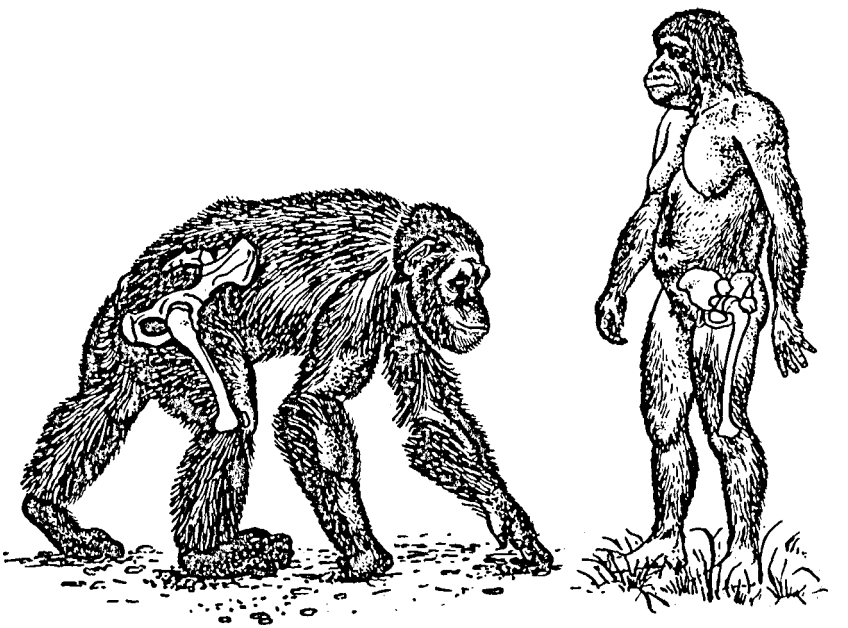
Y la filosofía no se nos dará como una especulación metafísica (ya sea ésta entendida como una visión superior, ya sea entendida como mera ilusión) sino como una actividad orientada a desentrañar las Ideas que se abren camino a través del desarrollo de las mismas categorías, una actividad que, en cierto modo, presupone a las ciencias («nadie entre en la Academia sin saber Geometría») en lugar de antecederlas (la filosofía no es «la madre de las ciencias»). Pero regresando a su vez, a partir de las categorías, a ciertas Ideas presentes en ellas y trabadas entre sí en una *symploké* que no es precisamente formulable siempre en la figura de un *cierre*. Ello no excluye que en las llamadas «disciplinas filosóficas» puedan advertirse configuraciones o «círculos de Ideas» análogos (*regressus/progressus*) a los círculos cerrados constitutivos de las «disciplinas científicas».

Damos por descontado, en cualquier caso, que la unidad sistemática de aquellas disciplinas —Antropología, Filosofía natural, Filosofía moral, &c.— no puede ser asimilada a la unidad de las disciplinas científicas, entre otros motivos porque los nexos entre las Ideas, que constituyen el núcleo de una disciplina filosófica, son mucho más heterogéneos que los nexos que median entre los contenidos centrales de una *categoría* científica (Geometría, Termodinámica, &c.).

(24) Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía...*, págs. 251-ss.

(25) Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972, pág. 267.

(26) Gustavo Bueno, «Operaciones autoformantes y heteroformantes. Ensayo de un criterio de demarcación gnoseológica entre la Lógica formal y la Matemática (I)», en *El Basilisco*, 1979, nº 7, págs. 26-27.



Comparación de la zona pelviana del chimpancé y la del Australopiteco (según un dibujo de Lafforet-UNESCO)

Si la posición erecta determinó una profunda reorganización de las percepciones que los homínidos podían tener de los demás animales de su entorno, ¿no habría que poner ya en el Australopiteco los gérmenes de la distanciación entre los protohombres y los demás animales, por tanto, la nueva manera de ver a los animales sobre la que se asentarían las religiones positivas, la religión natural?

Capítulo 2

La teoría de la religión como filosofía

La filosofía de la religión, es decir, el *Tractatus de religione* (en su sentido más amplio, que no se detiene ante los límites que impone una Teología dogmática) se ha constituido en una de estas disciplinas filosóficas (de las referidas en el capítulo anterior) sólo desde tiempos comparativamente recientes. Puede explicarse muy adecuadamente el mecanismo de su constitución a partir de la consideración de ciertas configuraciones históricas cambiantes contempladas como resultado de la composición nueva de ciertas Ideas empujadas por determinados fenómenos. Mientras en la tradición cristiana o musulmana los *fenómenos* religiosos quedaban (y sólo en parte, la parte de la religión natural) insertados en el círculo de Ideas de la filosofía moral, a su vez subordinada a la Metafísica (doctrina de la religión como virtud, inclusión de la filosofía de la religión en el círculo de las cuestiones morales —círculo intersectado a su vez con el círculo de las cuestiones metafísicas), se diría que la época moderna tiende «ortogenéticamente» a desplazar a los fenómenos religiosos hacia el círculo de Ideas centradas alrededor de la Idea de *Hombre* (y, con ello, la filosofía de la religión se nos dará como un subsistema del *Tractatus de homine*, de la Antropología filosófica[27], con frecuencia reducida prácticamente a Sociología o a Psicología). Hay una preten-

(27) Como referencia precisa de este proceso tomamos el *De augmentis scientiarum* de Francis Bacon, donde aparece por primera vez la distinción de las disciplinas filosóficas en tres grandes géneros: *De natura, De numine, De homine*. Sin embargo no nos parece adecuado el método por el cual Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París 1966, ha intentado dar cuenta de la aparición de la Antropología en la época moderna. Apelar a la «invención del hombre», a la cristalización de una nueva episteme, nos parece apelar a un proceso acausal. Si la idea de hombre ha experimentado una inflexión característica en el humanismo moderno, habrá que buscar causas precisas en la historia de las ideas y de las categorías sociales, económicas, &c. A nuestro juicio habría que regresar a la consideración del desarrollo del cristianismo (y su «lucha contra los ángeles») en dialéctica con el islamismo, y ello explicaría el significado de España en este proceso (que Foucault reconoce).

sión de jurisdicción, por parte de toda filosofía de la religión moderna, sobre la totalidad de los fenómenos religiosos —parte de los cuales todavía Descartes ponía fuera del foco de la filosofía, reservándolos a los teólogos. Esta pretensión la constatamos por primera vez, de un modo plenamente consciente, en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética* de Espinosa (víd. más abajo, capítulo 6). El protestantismo contribuyó, sin duda, a ese desplazamiento de los fenómenos religiosos hacia el terreno de la «subjetividad», a proponer el «polo subjetivo» de la religión como único punto de partida. Max Scheler lo formula de este modo: «La expresión 'filosofía de la religión'... oculta, pues, ya por sí misma, una teoría particular sobre la relación entre religión y filosofía, a saber: la idea de que la filosofía no tiene que ocuparse directamente de Dios, sino —en caso de hacerlo de algún modo— de Dios únicamente *a través* de la religión.»[28] Nosotros no podemos aceptar esta fórmula que lleva en su planteamiento las marcas del idealismo subjetivo, al cual sólo puede superar por el *metafísico* «argumento ontológico». Reconocemos que históricamente la fórmula de Scheler está llena de sentido y recoge muchos procesos del período comprendido por los siglos XVIII y XIX, época en la que se constituye efectivamente la filosofía de la religión, así como las ciencias positivas de la religión. Pero no podemos aceptar que «la filosofía sólo pueda ocuparse de Dios a través de la religión». Cuestiones tales como las del *Ipsum intelligere subsistens*, o como las del «ser por esencia» (y el propio argumento ontológico) pertenecen a la Onto-teología y no a la Filosofía de la religión. Y esto, aun concediendo que estas cuestiones hayan podido tener su origen en el desarrollo de la misma vida religiosa (tampoco la teoría de las probabilidades se considera sistemáticamente subordinada a la historia del juego de los dados o de los naipes). De hecho Aristóteles (y después, Epicuro) ha construido su doctrina de la deidad rechazando la religión y, en general, nos atreveríamos a decir que la idea de Dios —el «Dios de los filósofos»— no es la Idea nuclear de la religión, aunque sea uno de los episodios más importantes de su dialéctica.

Estos problemas pueden plantearse, reducidos a términos gnoseológicos, como problemas relativos a las relaciones entre dos disciplinas filosóficas, la *Teología natural* y la *Filosofía de la Religión*. Dos disciplinas en aparente coexistencia pacífica pero cuya convivencia sólo se muestra como pacífica en la letra de ciertos planes académicos de estudios, que preveen que a las nueve de la mañana, en cuarto curso, se imparta la Filosofía de la Religión y a las once, y en quinto curso, la Teología Natural, o bien a la inversa. Pero la coexistencia por yuxtaposición no siempre es pacífica, bien sea porque a veces ambas disciplinas se consideran incompatibles y una de ellas exige la exclusión de la otra del cuadro de estudios, bien sea porque, otras veces, alguna de ellas cree deber absorber a la otra y reducirla a su sustancia («la Teología Natural es la verdadera Filosofía de la Religión», o bien: «la Filosofía de la Religión es la verdadera Teología Natural», que es lo que viene a decir Hegel en la Introducción a las *Lecciones* de 1824:

(28) Max Scheler, *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, traducción española de Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid 1940, pág. 51.

«El objeto de estas lecciones es la Filosofía de la Religión. Ella tiene en general, en suma, el mismo fin que la antigua ciencia metafísica llamada *theologia naturalis,* por la cual se entendía el ámbito de aquello que la mera razón podía saber de Dios»).

Aparentemente no tendría por qué dudarse de la posibilidad de una coexistencia pacífica de dos disciplinas que parecen complementarias, a la manera como pacíficamente se supone que coexisten la Aritmética y la Geometría, sin perjuicio de las zonas de intersección. Pero la apariencia se mantiene sólo cuando nos atenemos a la *forma* global de estos nombres, como nombres de disciplinas académicas, denotativas de supuestos conjuntos sistemáticos de cuestiones, problemas y métodos (este es el supuesto que se oscurece en cuanto traspasamos un poco la apariencia) que cabe diferenciar suficientemente desde ciertas coordenadas que tienen el apoyo de una tradición lingüística. La *Teología Natural* es una disciplina que organiza sus cuestiones en torno a la Idea de Dios —del Dios de la Ontoteología; mientras que la *Filosofía de la Religión* sistematiza sus cuestiones en torno a los fenómenos religiosos, que son evidentemente fenómenos humanos y muchos de los cuales no están relacionados (al menos de una forma clara) con Dios. Para decirlo del modo más esquemático: la Teología Natural resuelve sus líneas conceptuales en *Dios* (y si no lo hiciera, no podría llamarse Teología): es así una disciplina metafísica. Pero la Filosofía de la Religión resuelve las líneas conceptuales de su sistemática en el *Hombre* (y ello sin perjuicio de que tome a Dios como uno de sus puntos de partida), pues es el Hombre y no Dios quien figura como ser religioso ☞(«Dios no es religioso: ¿a quién iba a rezar Dios?»)☜. Por ello es Antropología, sin que esto implique que la religión haya de absorberse, con todos sus contenidos, en la atmósfera humana (de la misma manera a como tampoco es necesario que las cosas del mundo físico pasen a ser «contenidos de conciencia» para que el «estar en el mundo» sea una característica antropológica).

Añadiremos que las tradiciones de ambas disciplinas son también diferentes. La Teología Natural se desarrolla como disciplina principalmente en la escolástica cristiana medieval (*teocéntrica*) y moderna, muy especialmente en la escolástica española (Suárez); la Filosofía de la Religión se desarrolla en el siglo XVIII, precisamente en el momento en que cristalizan los intereses por las más heterogéneas cosas humanas, como objetivo del conocimiento científico-filosófico (Vico, Herder, &c.) Históricamente, por tanto, la Filosofía de la Religión es disciplina posterior a la Teología Natural, y esto no es casual. Difícilmente podría haberse constituido la Filosofía de la Religión en el mundo antiguo, cuando todavía no se habían producido las grandes religiones (Cristianismo, Islamismo) afectadas profundamente por la propia filosofía griega; ni podía haberse desarrollado en la Edad Media una Filosofía de la Religión cuando prácticamente la totalidad de los contenidos dogmáticos y rituales de la religión por antonomasia se consideraban *praeter racionales.*

Deslindados los campos respectivos de las dos disciplinas, Teología Natural y Filosofía de la Religión, casi podemos tocar con la mano los límites de esa apariencia de complementariedad en una coexistencia pacífica. Esta apariencia se

mantiene principalmente debido al supuesto de la realidad del Dios de la Ontoteología, por un lado, y de la realidad de los fenómenos religiosos, por otro, como campos abiertos a la investigación, análisis y sistematización académicas (cualesquiera que sean los resultados de la investigación, del análisis, de la sistematización). La apariencia se mantiene cuando pensamos estas disciplinas como unidades polarizadas sobre un interés (psicológico o social) en torno a ciertas preguntas, como disciplinas fundadas sobre conjuntos problemáticos que se mantienen cualesquiera que sean las respuestas doctrinales. Tanto será parte de la Filosofía de la Religión aquella doctrina que culmine en una doctrina de la *religación* del hombre con el cosmos, como aquella otra que considera las religiones como meras alucinaciones, secreciones de la falsa conciencia. Asimismo, se juzgará viable una clasificación de las relaciones posibles entre ambas disciplinas de este tenor: 1) Filosofías de la Religión que consideran a su campo como campo disyunto del campo de la Teología Natural (y viceversa, por tanto). Cabría representar esta situación por dos círculos externos. Aquí, la Teología no tendría que ver con la Religión, quizá porque Dios —el Dios aristotélico— ni siquiera conoce la existencia del mundo ni del hombre. Y la religión no tiene que ver con Dios, más que muy tardíamente, sino con otras entidades y procesos (por ejemplo, la muerte, los espectros, &c.); 2) Filosofías de la Religión que conciben su campo como intersectándose parcialmente con el campo de la Teología Natural; 3) Filosofías de la Religión que conciben su campo según razones de inclusión: a) o bien de Dios en la religión, b) o bien de la religión en Dios, y acaso en la forma de un Dios místico, praeterracional.

Estas apariencias sólo pueden alimentarse de ciertas circunstancias que tienen lugar en la vida escolar (las discusiones orales o escritas sobre Dios, o sobre la religión, reiteradas cualquiera que sean las posiciones mantenidas por los contendientes). Pero en rigor, las cosas son de otro modo.

Las posiciones 1), 2) y 3) sólo verbalmente parecen compatibles con una Filosofía de la Religión, como unidad que las contiene a todas ellas como alternativas posibles. Por otra parte, el Dios de la Teología Natural escolástica no puede presuponerse como una realidad previa sobre la cual se organice ésta como disciplina, puesto que es la propia Teología Natural (se decía, habitualmente) aquella que debe «demostrar su objeto». De esta suerte podríamos concluir que esta disciplina como tal, sólo será teológica si efectivamente hay Teología, si las pruebas o vías conducen a Dios, pues en otro caso la disciplina no sería Teología, o al menos, no sería Teología como contradistinta de la Antropología (en el caso de que se suponga que la idea de Dios se realiza precisamente por la mediación de la idea del hombre y recíprocamente). Asimismo, la realidad de la religión, de la que se ocupa la Filosofía de la Religión no es tampoco de modo inmediato motivo suficiente para fundar una disciplina, lo que es evidente si tomamos la posición extrema que hemos denominado «mística» y que por definición constituye la negación misma de la posibilidad de la Filosofía de la Religión (a pesar de que, escolarmente, se nos presente como una más entre las opciones posibles de la combinatoria de palabras). Pues ahora, como antes aquella Teología, la Filosofía de

la Religión incluiría su propia negación. Lo que negamos, pues, en resolución, es el sentido gnoseológico de frases tales como las siguientes: «La Filosofía de la Religión debe considerarse absorbida en la Teología Natural», o bien «la Teología Natural se resuelve en Filosofía de la Religión». Es preciso especificar si la Filosofía de la Religión de que se habla es idealista, teológica o materialista. Lo que negamos es la posibilidad de hablar de una Filosofía de la Religión en general, como disciplina, que unas veces optara por la Teología, por el idealismo o el espiritualismo y otras veces por el agnosticismo. La Filosofía de la Religión es idealista o es materialista, es antropocéntrica o no lo es, y según una u otra posición sus relaciones con la Teología Natural serán también diferentes. (Ello no excluye la necesidad de que la Filosofía de la Religión materialista, pongamos por caso, deba contener la crítica del idealismo, pero el idealismo estará entonces, en Filosofía de la Religión precisamente, como una opción que debe ser negada para que la disciplina se constituya, y no como una opción más destinada a «enriquecer» la problemática de la disciplina.) ☞La conclusión más expeditiva podría ser la siguiente: «Teología dogmática y Filosofía de la religión son incompatibles», y no ya tanto en el terreno doctrinal (de sus tesis), sino en el propio terreno gnoseológico, como disciplinas. En efecto, o bien la Filosofía de la religión se reduce (si se mantiene la Teología dogmática) al análisis de la revelación (la Filosofía de la religión habría que interpretarla entonces en sentido genitivo; ver Escolio 1), o bien la Teología, con sus revelaciones, se reducen a Filosofía de la religión. Incompatibilidad significa, por tanto, imposibilidad de coexistencia pacífica (una situación algo más fuerte que la «coexistencia dioscúrica»): cada una tiene necesariamente que «tragarse» a la otra, si quiere mantenerse fiel a sus principios.☜

Cuando nos atenemos no a esas «unidades escolares» pseudognoseológicas de preguntas relacionadas (acaso en «juego de dominó»), sino al sistema de posibles respuestas filosóficas, según sus fundamentos, es decir, cuando mantenemos la perspectiva de la unidad sistemática de las disciplinas, entonces las relaciones entre Teología Natural y Filosofía de la Religión se nos mostrarán según su propio aspecto dialéctico, en virtud del cual, es la incompatibilidad virtual, y no la coexistencia armónica, aquella forma de relación que debe reconocerse como efectiva entre ambas disciplinas. Esta incompatibilidad dialéctica no la concebimos meramente como una relación abstracta, que se mantendría en un terreno ideal, por encima de las disputas efectivas. La presentamos como la verdadera forma de comprender la relación histórica que han mantenido ambas disciplinas, es decir, el hecho histórico según el cual la Teología Natural, según ya hemos indicado, fue una disciplina constituida con anterioridad a la Filosofía de la Religión, y ésta es una disciplina constituida posteriormente y en franca polémica con la autonomía, por lo menos, de la Teología Natural (que, en consecuencia, habría de oponerse internamente a las pretensiones de la nueva disciplina). Todo esto sin perjuicio de que desde la Teología Natural pudiera reivindicarse la posibilidad de una precaria «Filosofía de la Religión» (que llamaremos retrospectivamente Filosofía de la Religión *antigua*) así como también, que desde la *moderna* Filosofía de la Religión (tomando como criterio de modernidad precisamente la crisis

de la Ontoteología) pueda reivindicarse, en una de sus direcciones, la posibilidad de una Teología Natural de cuño nuevo (no menos precario, cuando adoptamos un punto de vista materialista).

I. Comprendemos entonces, situándonos en la perspectiva de la *antigua* Teología Natural, por qué no se constituyó durante su reinado (la época de la escolástica) una disciplina como la Filosofía de la Religión. No era tanto debido a «penuria de material», de datos o de intereses, o al insuficiente desarrollo de las especialidades académicas propio de la época, sino al reinado mismo de la Teología Natural que, en la medida en que era posible en un marco determinado por el desarrollo de la historia de la Religión —a saber, el marco de la Iglesia Romana, como religión «terciaria»— constituye un motivo interno a la propia dialéctica de la religión. Pero el efecto de bloqueo (respecto de la Filosofía de la Religión) que atribuimos al reinado de la Teología Natural tiene lugar a través de canales diversos que podríamos esquematizar del siguiente modo (tomando en cuenta las dos grandes fases de este «reinado» de la Teología Natural, la fase escolástica y la fase ilustrada, la del racionalismo de los siglos XVII y XVIII, que es una derivación de la primera, una vez apagada la fe tradicional):

A. En la fase escolástica, la Teología Natural se desenvuelve ya como un racionalismo, en conflicto siempre con las tendencias fideístas y los gérmenes antirracionalistas presentes en el cristianismo (San Pablo: «libráos de la falsa filosofía»; Kempis: «más vale sentir la compunción que saber definirla»). Frente al fideísmo irracionalista y antifilosófico (San Pedro Damián, por ejemplo) la filosofía escolástica, sobre todo en su dirección tomista, pretendió poder establecer racionalmente un cuerpo de doctrina (procedente en parte de la tradición aristotélica y neoplatónica a través de los pensadores árabes y judíos) que giraba en torno a la idea de Dios y que aspiraba a tener un estatuto puramente ontológico. De este modo, la Teología Natural no es, por sí misma, desde luego, una Filosofía de la Religión, sino una ontología, de cuyas premisas, es cierto, podría tomar origen (cuando esas premisas confluyen con otras procedentes de la Filosofía Natural) una teoría (filosófica) de la religión, la teoría de los *Preambula fidei*. La paradoja es que la posibilidad misma de esta Teología Natural haya podido, al cabo de los siglos, llegar a ser presentada como un dogma religioso, el que podríamos llamar el *dogma de la fe en la razón*[29]. Esta paradoja tiene un significado en orden a la Filosofía de la Religión —no es una mera extravagancia (como la presentó Russell)— si se tiene en cuenta que ella se orienta contra el fideísmo y el tradicionalismo, que precisamente ponían en duda el concepto de la religión natural, sin por ello negar el cristianismo. Lo que equivalía a considerar a la fe cristiana como una revelación incomparable, una vez que se escucha por sí misma y

(29) Nos referimos a las resoluciones del Concilio Vaticano I («Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit», Denzinger 1806), al «juramento antimodernista», &c.

que nada tendrá que ver con otras religiones que, a lo sumo, sólo serán mimetismos de la religión verdadera. En sus posiciones extremas, el fideísmo (protestante: el de Ritschl en el siglo pasado, el de Barth en el presente) llegará a negar incluso el concepto de religión como concepto común a diversas religiones y con ello también se pondrá en cuestión la Filosofía de la Religión. Desde este punto de vista, una religión que defiende un *núcleo racional* presente en principio a las religiones más diversas, alienta una metodología comparatista y una verdadera Filosofía de la Religión, aunque sea en un sentido precario. Filosofía de la Religión por cuanto se refiere al hombre en general: Dios, cognoscible por los hombres, virtualmente por todos, una vez instruidos adecuadamente por los teólogos naturales, es decir, por la filosofía, en cuanto, según su naturaleza, desarrolla una reacción natural, de índole moral, de reconocimiento y reverencia, incluso (según algunos tomistas actuales «avanzados» como Lubac, o Rahner) un impulso hacia la divinidad, a la salvación sobrenatural, siquiera sea por vía existencial y no ya esencial. Por tanto, los *Preambula fidei* constituirán una fundamentación filosófica de todas las religiones y, en este sentido, cabrá hablar de una filosofía de la religión subalternada a la filosofía moral. Asimismo, esta filosofía de la religión teológica inspirará, una vez puesta a punto la «Ciencia de la Religión», una metodología científica orientada a investigar, incluso en las religiones más primitivas, vislumbres de esta tendencia natural (Escuela de Viena).

Sin embargo, esta Filosofía escolástica de la Religión, aunque proyecta una doctrina general (*salva veritate*) sobre las religiones, no puede considerarse como impulsora de una disciplina llamada «Filosofía de la Religión» instituida sobre el campo de los fenómenos religiosos sin restricción alguna. Pues esta disciplina, para ser una Filosofía de la Religión en su sentido pleno gnoseológico (y no una mera teoría de la religión), deberá no sólo poder regresar de los fenómenos a las ideas, cuanto también, en el *progressus*, poder recubrir desde ideas determinadas, *la integridad del campo fenoménico*. Si no hay *regressus* a Ideas no puede hablarse, desde luego, de filosofía (sino, por ejemplo, de psicología o sociología de la religión) porque si la creencia en Dios es *a quo* un contenido psicológico, sólo cuando se le acopla el argumento ontológico, que resuelve en Dios como término *ad quem*, podemos considerarnos rebasando el horizonte psicológico (puede la fenomenología de la religión presentarse en la perspectiva de una ontología transcendental). Pero aun cuando lleguemos a las Ideas, no tenemos más que la condición necesaria, no la suficiente: es preciso recubrir todos los fenómenos. En las primeras versiones de la ontoteología, ya la del fundador Aristóteles, el *regressus* de las religiones a los dioses parece cumplirse (basta recordar el libro XII de la *Metafísica*, en donde la teología astral se corrobora con el testimonio de los mitos religiosos más diversos); pero en el *progressus no, Aristóteles niega la religión*. La situación cambia totalmente con el cristianismo: Dios no sólo conoce el mundo, sino que se encarna en un hombre consustancial con el Padre. La religión parece ya posible; pero el fundamento de esta posibilidad no es filosófico, deriva del cristianismo, que enseña la creación del hombre y el carácter sobrenatural de Cristo. Filosóficamente no puede demostrarse que Dios haya creado al hombre en el

tiempo, y menos aún que se haya encarnado en el mundo. En resolución, una parte importantísima del «material» de la religión revelada (que contiene la doctrina de la Trinidad, la Angelología, los milagros, los sacramentos, &c.) y de la moral, pertenece a la fe (a la sobrenaturaleza, a la Gracia) y sólo la fe y no la filosofía puede analizarla. La filosofía, a lo sumo, desempeñará las funciones de *ancilla* de la Teología dogmática. (Contraprueba: los gérmenes, siempre vivos, de una antropología transcendental de la religión, de una antropoteología que impulsase a considerar a los elementos sobrenaturales de la religión cristiana como un desarrollo interno de la misma naturaleza de la criatura y que, en España, estuvieron representados por la corriente en la que circuló la *Theologia naturalis* de Sabunde, o la *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla, el amigo de Cisneros, pero también Fray Luis de León, bordearon siempre la heterodoxia.)

El campo de los fenómenos religiosos se organizará, en este contexto, según dos estratos teóricamente bien definidos: una *base* (para decirlo deliberadamente en la terminología de Marx) natural, formulada en los *Preambula fidei* y una *superestructura* gratuita, praeterracional, en la que se incluyen la mayor parte de los contenidos dogmáticos: las ceremonias, los sacramentos, los milagros, al menos, de la religión cristiana. La Filosofía de la Religión escolástica sólo puede entonces pretender, y ya es bastante, el *progressus* hacia la base natural. Lo sobrenatural queda fuera de su horizonte, más allá de la filosofía racional. Por consiguiente también quedará bloqueada la comparación de los contenidos sobrenaturales con los contenidos de otras religiones positivas. Las relaciones entre las diferentes religiones, serán explicadas por vía religiosa (digamos, teologicodogmática) no por vía filosófica. Describiendo ceremonias de los mexicanos relativas a la presentación de los recién nacidos en los templos (sacándoles alguna sangre de los genitales con lancetas de pedernal, bañándoles, &c.) comenta Solís y Ribadeneyra[30]: «En que parece, quiso el demonio (inventor de aquellos Ritos) imitar el Bautismo, y la Circuncisión, con la misma soberbia, que intentó contrahacer otras Ceremonias, y hasta los mismos Sacramentos de la Religión Católica, pues introduxo entre aquellos Bárbaros la Confesión de los pecados; dándoles a entender, que se ponían con ella en gracia de sus Dioses, y un género de Comunión ridícula (abominable), que ministraban los Sacerdotes ciertos días del año, repartiendo en pequeños bocados un Idolo de harina, masada en miel, que llamaban Dios de la Penitencia.»

El campo de los fenómenos religiosos queda de este modo fracturado. Hay un Dios de los filósofos, y hay un Dios de Abraham y de Jacob (por no decir también un dios de Mahoma o de Moctezuma). La religión cristiana romana, en conclusión, al defender como dogma de fe la Teología Natural, a la vez que instaura una *teoría general* de la religión, de naturaleza filosófica, aunque abstracta y precaria, bloquea la Filosofía de la Religión como disciplina, puesto que la masa principal de fenómenos religiosos (ceremonias, dogmas, instituciones) quedará protegida por una muralla que impedirá la penetración del análisis filosófico. Y no sólo en los

(30) Antonio de Solís y Ribadeneyra, *Historia de la conquista de México* (1684), libro III, capítulo XVII; en la edición de Barcelona 1771, tomo I, págs. 436-437.

fenómenos de la propia religión sino también de las restantes (solamente más adelante, cuando el «Reino de la Gracia» se transforme en un «Reino de Cultura», podrá recuperarse para la filosofía el campo sobrenatural de la religión).

La reforma luterana y calvinista impulsó, como es sabido, muy principalmente la corriente fideísta que comprometerá los mismos planteamientos de la teología natural escolástica y llegará a establecer, con Karl Barth, que la *analogía entis* es un engendro del Anticristo. Es cierto que, con ello, se intentará fundir *Natural* y *Sobrenatural*; pero, a la vez, se disociará el cristianismo de las demás religiones, se tenderá a dudar de la idea misma de la religión como idea general analógica, aplicable al cristianismo, y ello equivale (nos parece) a declarar la imposibilidad de una filosofía de la religión, puesto que ella estará sustituida por la teología bíblica[31].

B. La versión *ilustrada* de la Teología Natural, la que desarrolla la idea de una *religión natural* (Bodin, Herbert de Cherbury, Tolland, Locke, Voltaire, Rousseau, &c...) puede considerarse muy bien, paradójicamente, como una prolongación de las líneas maestras escolásticas: la teología natural del deísmo reitera, en cierto modo, el mismo esquema escolástico («racionalista», «intelectualista») de la teoría de la religión natural. Lo que ha cambiado es la *valoración* de la parte positiva de las religiones. Porque mientras los escolásticos valoran la parte positiva (al menos la de una religión), como sobrenatural (la parte positiva de las restantes religiones o no es religión, sino idolatría, o es un conjunto de fenómenos religiosamente interpretados, atribuidos a Satán), los deístas no respetan ningún componente sobrenatural pero debido a que todo lo que no es natural (según el canon establecido y muy similar al de los *Preambula fidei*), cualquiera que sea la religión de que se trate, se declarará *superstición* (diríamos: superestructura), es decir producto contingente de la impostura, de la barbarie o de la estupidez. Por tanto las supersticiones, los mitos, &c., tampoco entrarán en los horizontes de la filosofía, sino a lo sumo de la Sociología histórica o de la Psicología. Tampoco la Teología natural deísta favorecerá, según esto, la constitución de una filosofía de la religión en sentido pleno. Impulsará una teoría racionalista de la religión, que encomendará a la Sociología, a la Historia o a la Psicología la explicación de los fenómenos religiosos más característicos. ☞La Ilustración, en la medida en que mantiene una *teoría* de la religión que camina en la misma dirección que la escolástica (la esfera religiosa se divide en dos partes: la mayor, digamos el 90%, asignada a las religiones positivas; la menor, digamos el 10%, a la religión natural) aunque en sentido contrario (la escolástica interpreta la parte positiva de las religiones como un contenido «sobrehumano», que hay que contemplar a la luz de Dios, mientras que la Ilustración verá a la parte positiva de las religiones como un contenido «infrahumano», que hay que contemplar a la luz del salvajismo, del delirio, de la estupidez, de la supertición), tampoco propicia una plena filosofía de la religión. Propicia, eso sí, la constitución de unas «ciencias de la religiones positivas» (etnológicas, psicológicas, históricas, filológicas), porque las supersti-

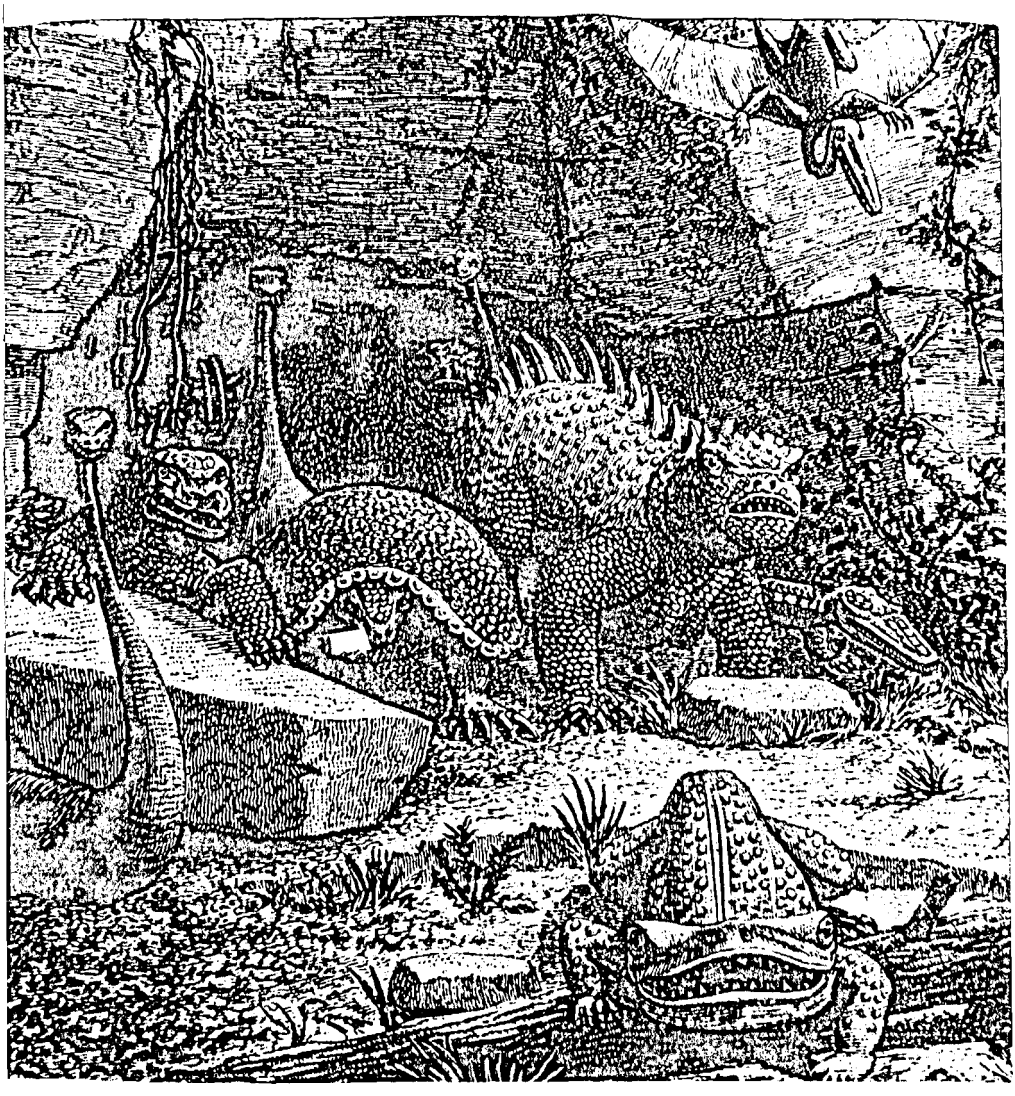
(31) Henri de Lubac S.J., *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, París 1946.

ciones o los delirios, sean o no sean mera basura residual, han de poder ser estudiados en el contexto del desarrollo humano, en la misma línea que los lenguajes o las formas de parentesco. Comprobamos de este modo la posibilidad de aplicar las coordenadas generales que venimos utilizando para establecer las relaciones entre las ciencias positivas de la religión y la filosofía de la religión (la filosofía viene después, y no precede a las ciencias positivas) al caso que nos ocupa: también aquí las incipientes ciencias etnológicas o antropológicas de la religión propiciadas por la Ilustración (Dupuis, Lafitau, &c.) habrían precedido a la filosofía de la religión instalada en el siglo XIX, que se habría constituido situando los contenidos positivos de las religiones en el horizonte de lo humano, y no el horizonte de Dios o en el horizonte de lo infrahumano.

II. La teología natural de la Ilustración, tal como la estamos presentando, a la vez que constituía un rescoldo capaz de dar calor a una concepción filosófica de las religiones, bloqueaba la aparición de una verdadera llama capaz de envolver a todos los fenómenos religiosos (de las diversas religiones), a borrar la distinción entre la *parte natural* y la *parte sobrenatural*. Podríamos pensar que cuando ese rescoldo se apague totalmente (y este proceso culmina filosóficamente en la crítica kantiana a la Teología Natural como ontoteología), también se apagará la posibilidad de toda teoría de la religión incluso en su sentido más precario. Esto es lo que ocurrirá tanto en el fideísmo como en el ateísmo mecanicista.

Sin embargo, paradójicamente, es la extinción total de la Teología Natural como ontoteología aquello que abrirá camino, en la filosofía transcendental, precisamente a la Filosofía de la Religión, como disciplina de pleno derecho, una disciplina que ejercerá las funciones, en la época moderna, que la teología ejercía en la época medieval.

A'. La ontoteología será demolida, pero no la idea de Dios que pasará (según la fórmula de Kant) a considerarse como ilusión transcendental, es decir, como componente esencial de la conciencia humana. Es evidente que este cambio de perspectiva permitirá el intento de recuperar todos los contenidos positivos (sobrenaturales) a la luz, no ya de la Sociología (como imposturas) o de la Psicología (como alucinaciones), sino a la luz del concepto de desarrollo de la conciencia en una *fenomenología del espíritu*. Tal fue la empresa gigante de Hegel, la empresa de la restauración de la Filosofía de la Religión como comprensión total, sin residuos, de las religiones positivas. Y sin perjuicio de estas afirmaciones, es preciso decir que esta nueva perspectiva transcendental (de contenido antropoteológico) estaba viva, aunque dentro de otras coordenadas y referidas a la religión cristiana, en las corrientes heterodoxas del cristianismo moderno, incluso del cristianismo católico, del Fray Luis de León que comenta el nombre de *Pimpollo* atribuido a Cristo, prefigurando en este comentario las líneas de la metafísica de Hegel; y también, desde luego, en la amplia tradición, a la que antes nos hemos referido, en la que se inserta la *Teología natural* de Raimundo de Sabunde, que es al propio tiempo un tratado *de homine*, es decir, un tratado de Antropología en el que se nos enseña



Grabado perteneciente a la obra de Camilo Flammarion, «El mundo antes de la creación». Megaterio del Museo de La Plata

La representación de Flammarion puede servir para ilustrar de un modo fantástico un paisaje mesozoico, pero no para dar una imagen exacta de alguna escena que pudiera haber sido contemplada por el hombre paleolítico. Sin embargo, el hombre cuaternario pudo contemplar esqueletos de algún reptil gigantesco y numinoso (δεινός), como el megaterio.

que no solamente el libro de la Escritura, sino también el libro de la Naturaleza, conducen a la afirmación de la divinidad de Jesucristo, y que tanta influencia tuvo a través de obras como la *Viola animae* o la *Lumbre del alma* antes citada. En esta obra de Juan de Cazalla la fórmula escolástica en la que puede cifrarse el problema central de la Filosofía de la Religión (*«Quid retribuam Domino, pro omnibus, quae retribuit mihi?»*, en términos del salmo CXV, 12) se resuelve por medio de la idea de la transformación (conversión, mutación) del amante en la cosa amada, del hombre en Dios, en una línea enteramente similar a la que teólogos católicos de la vanguardia de hoy (De Lubac, Rahner) reformulando el dualismo de lo natural y lo sobrenatural, siguen al hablar de un único orden real de salvación (el orden sobrenatural), del *desiderium naturale beatitudinis*. El argumento ontológico, en su nueva forma antropológico-transcendental (y no meramente como argumento lógico) si se quiere, pragmático-transcendental, suena así en la obra de Cazalla: «...y por tanto si yo negase el infinito bien del alma, que es Dios, quedaría ella triste y privada de gozo infinito, lo cual mi entendimiento no consiente. E por ende creo que Dios con la cual fe se ennoblece y se hace particionera el alma de la excelencia y gloria de aquel en quien cree» (cap. V de *Lumbre del alma*). Pues solamente las cosas del primer grado (las inanimadas) «trabajan por permanecer y durar en lo que son» —dice Cazalla (cap. IV) con fórmulas que Espinosa generalizará a todos los seres— porque los demás seres —lo diremos así—, trabajan desbordando su ser, para semejarse a Dios según su propia naturaleza y el entendimiento podrá comprender que Cristo es el camino abierto al hombre para su divinización[32]. Todavía en la Filosofía de la Religión de Hegel, el cristianismo (aunque ya no sea la única religión de referencia), conservará la prerrogativa de ser la religión más elevada en el orden del Espíritu absoluto. Pero, en todo caso, la teología natural se habrá transformado definitivamente en Filosofía de la Religión, en la filosofía de la religión del idealismo, como filosofía antropoteológica. Max Scheler ha visto este proceso mejor que nadie, no solamente en su obra *De lo eterno en el hombre*, sino también en *El puesto del hombre en el cosmos* («para nosotros la relación del hombre con el principio del universo consiste en que este principio se *aprehende* inmediatamente y se realiza en el hombre mismo»). La Filosofía de la Religión que así se abre camino tiene virtualidades de verdadera filosofía de la religión (filosofía completa, que no sólo funde los contenidos sobrenaturales del cristianismo con sus contenidos naturales, sino que también busca incorporar los contenidos positivos de las restantes religiones en el horizonte antropológico). Sin embargo, no todos los desarrollos de la filosofía transcendental, en los que se funda la moderna filosofía de la religión, quieren siempre llamarse antropológicos («el existencialismo no es humanismo»,

(32) El Dios, sumo Bien, exigido por la Voluntad, según Cazalla, es el mismo postulado de la idea de Dios de la razón práctica (Voluntad) de Kant: Kant ha tocado esta idea en el teclado de un gigantesco órgano barroco (con toda la maquinaria escolástica actuando), Cazalla tañéndola en un modesto laud, pero la canción es la misma. No es el entendimiento-razón (que es finita, falsa conciencia en Kant, ilusión) lo que nos lleva a Dios (que no podría dejar de ser una ilusión, una idea matemática de Dios); es la Voluntad (la que Bach expone en el *Gloria* de la Misa en Si menor), que es *buena voluntad* (precisamente cuando busca al Bien, Dios) en Cazalla y Kant.

de Heidegger), sino «ontología fundamental», si el hombre se toma en su «diferencia ontológica», en su ex-sistencia o transcendencia (ente, ser) que algunos teólogos, al estilo de R. Bultmann[33], entenderán en términos teológicos, al hilo de los textos evangélicos. La perspectiva transcendental podrá aplicarse a la integridad de los fenómenos religiosos, que recibirán una enérgica reinterpretación. La fe íntegra de las diversas religiones podrá ser vista a la luz del hombre divino, del existente humano que, según algunas direcciones, tiene como diferencia ontológica su misma nihilidad. En este caso la fe religiosa podrá ser interpretada no ya como un producto de la *falsa conciencia* (como una ilusión transcendental) sino como el producto más refinado de la *mala conciencia*, de la *mala fe* en el sentido de Sartre, de una mentirosa actividad que ya no será accidental (sociológica o psicológica), sino transcendental.

La tendencia a confundir (o reducir) la Filosofía de la Religión y la Teología Natural se registra también en otro contexto aparentemente muy distinto al de la filosofía transcendental, a saber, el contexto de la llamada Filosofía analítica (a pesar de que los *significados* de los lenguajes desempeñen de hecho, en esta filosofía, un papel similar al de los conceptos transcendentales del neokantismo). Más aún, la misma utilización teológica o apologética de la filosofía transcendental tiene su paralelo en la utilización apologética de la filosofía analítica de la religión. Y esto sin perjuicio de que, por su orientación inicial, la llamada *filosofía analítica*, cuando practicaba el análisis «reductivo» (el del atomismo lógico de Russell, o el del positivismo fisicalista, o el del primer Wittgenstein) reanudase, al aplicarse al lenguaje religioso, la tradición ilustrada de Hume (una tradición que pasa por Russell y Carnap, y que se ha mantenido a través de Ayer, Wisdom, Braithwaite, Hare, Findlay, &c.) Pero, sin embargo, al tomar (acogiéndose al segundo Wittgenstein, a quien algunos, como Toulmin, llegan a considerar como un teólogo, un Kierkegaard o un Tolstoi) la orientación del análisis descriptivo, que ya no busca reducir los diferentes tipos de lenguaje al tipo considerado canónico, sino que parte del supuesto de la efectividad de una peculiaridad e irreductibilidad de los diferentes «juegos lingüísticos» y, en particular, de la peculiaridad e irreductibilidad del lenguaje religioso (en la plegaria, en la promesa, en el testimonio) fácilmente pasará a ser utilizable como instrumento apologético, muralla contra las críticas *groseras* y *niveladoras* del «racionalismo clásico». Porque, en efecto, si sólo puede comprenderse el significado del lenguaje religioso en su *uso* (vinculado, a su vez, a un contexto viviente o forma de vida —concepto de Wittgenstein que se cruza con la categoría del *Sitz im Leben* de Gunkel, Bultmann, &c.), resultará que sólo el creyente (capaz de captar el *Kerigma*) puede juzgar de la religión y no el que permanece fuera de la confesión respectiva. Recuerda esta posición a la de W. James, Le Roy o Ritschl y Hermann de un siglo antes. Nos referimos, sobre todo, al llamado «fideísmo wittgensteiniano», el de P. Winch o D. Phillips. En todo caso, y es lo que ahora queremos destacar, si estos análisis lingüísticos (tanto los reductivistas,

(33) Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tubinga 1954; especialmente el capítulo «Das Problem der 'Natürlichen Theologie'».

como los descripcionistas, tanto los que se hacen desde una perspectiva ilustrada como los que se emprenden desde una postura confesional), aunque sean muy heterogéneos pueden fácilmente considerarse agrupados en una cierta unidad académica, como «Filosofía de la Religión», es por razón de que en las religiones históricas aparecen entretejidos los problemas de la inmortalidad, juicio final, justicia, &c. Pero la unidad de esta disciplina, así entendida, es muy precaria: se trata de un verdadero «cajón de sastre»[34]. Sugerimos que acaso tenga que ver con la conciencia de esa precariedad de la unidad de semejante disciplina la tendencia a recuperar el concepto de una «Teología Natural», o una «Teología filosófica», porque entonces la unidad de la disciplina parecerá más sólidamente establecida al hacer girar todas las significaciones que ella se propone analizar en torno a la significación «Dios». Y esto es recaer en el supuesto escolástico (tanto se sea teísta como si se es ateo) de que la religión, en general (y no sólo las religiones «terciarias») se estructuran en torno a la idea de Dios. En un brillante artículo, J. Muguerza propuso hace unos años, aceptando la identificación de la Teología filosófica con la Filosofía de la Religión (como investigación sobre el significado del lenguaje religioso) distinguirla sin embargo de una «Teología Natural» que se ocuparía de la cuestión de la verdad o falsedad de los juicios teológicos[35].

B'. La filosofía transcendental, sin embargo, no parece ligada necesariamente a esa metodología hermenéutica que consiste en interpretar a las religiones a la luz exclusiva de la divinidad, a confundir la Filosofía de la Religión con la Teología natural, pues la única alternativa del Dios transcendental no es la *Nada* (Unamuno, Sartre) puesto que existen otras entidades no humanas que acaso puedan vincularse transcendentalmente al hombre en cuanto a hombre religioso. Y de este modo, la Filosofía de la Religión quedará disociada, en principio, de la Teología natural. (Sin perjuicio de que la Teología natural —pero ahora en su sentido tradicional, el de la Ontoteología— pueda constituirse, como hemos dicho, en una perspectiva capaz de suministrar las premisas para una Filosofía antropológica de la religión que además, aunque sea metafísica, será una filosofía de tipo «angular», como lo es la doctrina tomista.)

Creemos, por eso, que distorsiona el planteamiento adecuado de la temática de la filosofía de la religión esa tendencia a reducir prácticamente los problemas del «lenguaje religioso» a los problemas relativos a los «juegos lingüísticos» de la palabra

(34) Como puede comprobar cualquiera leyendo el capítulo VII del manual sistemático de John Hospers, *Introducción al análisis filosófico*, que se ocupa de la «Filosofía de la religión».

(35) Javier Muguerza, «El problema de Dios en la filosofía analítica. (De la crítica de la teología filosófica a la lógica del lenguaje religioso)», en *Revista de Filosofía* del CSIC, Madrid, enero-diciembre 1966, vol. XXV, nº 96-99, págs. 291-366. Contamos también en español con la excelente exposición de Javier Sádaba, *Lenguaje religioso y filosofía analítica. Del sinsentido a una teoría de la sociedad*, Ariel-Fundación Juan March, Barcelona 1977; ulteriormente se ha publicado el segundo volumen («La tradición analítica») de la obra *Materiales para una filosofía de la religión*, coordinado por José Gómez Caffarena y José María Mardones, Barcelona 1992.

«Dios», que se advierte en la llamada *filosofía analítica* anglosajona. No pretendemos con esta afirmación subestimar la importancia filosófica del análisis del lenguaje religioso promovido por esta filosofía analítica anglosajona, que, a fin de cuentas, no hace sino continuar la tradición platónica. Una tradición especialmente viva precisamente en lo que a la ciencia de las religiones respecta. La filología, la hermenéutica, la exégesis son, ante todo, filología, hermenéutica y exégesis bíblicas, desde los *Setenta* hasta la *Biblia* de Cisneros o la de Arias Montano. Y, suponemos, el vigor de esta tradición se basa, no ya simplemente en la circunstancia evidente de que los hechos religiosos son, en una gran medida, hechos lingüísticos, y hechos que pretenden ser singulares lingüísticamente (puesto que quieren ser muchas veces palabras no pronunciadas por bocas humanas, *revelaciones, mitos* o palabras que no se dirigen a las orejas de los hombres, *oraciones*) sino en la circunstancia de que aquellos hechos religiosos tienen que someterse a las reglas del lenguaje, en sus diferentes modalidades, si es que quieren expresar o decir algo (incluso, acaso, cuando quieren *decir lo inefable*). El argumento de San Anselmo, ¿acaso no apela precisamente a la estructura del lenguaje, a la lógica interna de los significados de las palabras? «Si alguien *pronuncia* la *palabra* Dios y la *pronuncia* con *sentido,* debe reconocer su existencia, pues en otro caso retiraría, como un *insipiente,* el *sentido* que acaba de poner y no estaría propiamente *diciendo* nada.» Por ello es tan importante establecer los diferentes *modos* del decir: porque estos modos diversos existen y porque cada modo del lenguaje tiene sus reglas características y el peligro mayor es transferir la estructura de unos modos del decir a otros, confundirlos. De ahí la necesidad apremiante, ante los textos religiosos, de distinguir el modo en el que se dicen, identificar los *géneros literarios.*

Queremos, con todos estos recuerdos, redundar en el reconocimiento de la importancia de la metodología de la filosofía analítica, de la única manera como creemos que este reconocimiento puede ser efectivo y no meramente retórico o programático: mostrando que no es una metodología nueva, inaudita (porque entonces, en filosofía, la novedad sería gratuita o superficial), sino continuadora de una tradición milenaria, recogida también en la *Fenomenología* husserliana (paralelo alemán de la filosofía analítica anglosajona). Acaso la principal novedad de la filosofía analítica, en lo que al tratamiento del lenguaje religioso respecta, no deba ponerse, como algunos piensan, en el supuesto descubrimiento de *géneros literarios* (o *modos* o *juegos lingüísticos*) no apofánticos (enunciativos) en los que estarían dichos la mayor parte o la totalidad de los textos religiosos, a saber, los géneros del lenguaje emocional, o ético (muchas frases sagradas, pese a su apariencia apofántica, no tendrían la pretensión de representar situaciones o hechos, no serían aserciones, sino expresión de deseos o requerimientos imperativos o normativos), porque el camino seguido, por ejemplo por R.B. Braithwaite[36], fue ya sistemáticamente pisado por Benito Espinosa, en su *Tratado teológico-político*[37]. Pues una proposición normativa sólo funciona como tal cuando puede enfrentarse con un material *resistente* al cual tiene que moldear, y acaso el criterio popperiano de significación de las frases

(36) Richard B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief,* Cambridge 1955.
(37) Víd. infra, capítulo 6.

religiosas introducido por Antony Flew —afirmar algo supone negar otra cosa— pueda reinterpretarse a la luz de esta estructura normativa[38]. A nuestro juicio, la novedad mayor del análisis lingüístico anglosajón estriba en el oscurecimiento de la aparente claridad con la que se aplica el principio del *tertium non datur* a ciertas proposiciones religiosas de formato apofántico (tales como «Dios existe», $\vdash x\ D(x)$, incluso $\exists x\ D(x)$) en función del planteamiento de los problemas del criterio del significado. Es una novedad que la filosofía analítica ha tomado de R. Carnap, de la famosa distinción entre *lenguaje positivo* y *lenguaje metafísico* (que va combinada con su no menos famosa distinción entre *modos materiales* y *modos formales* de hablar) y según la cual la disyuntiva entre lo verdadero y lo falso debiera entenderse recluida en el ámbito del lenguaje positivo. De esta suerte lo que se dice en lenguaje metafísico no será ni verdadero ni falso, sino «sinsentido» (*Bedeutunglos*). Pero es el mismo Carnap, en su artículo ya clásico *La superación de la metafísica*[39], el que aplica esta distinción a la palabra religiosa «Dios», separando su *uso positivo* (*mitológico,* dice Carnap, porque «dios» es utilizado a veces para designar seres corpóreos que viven en el Olimpo y entonces la expresión «Dios existe» será falsa, *mitológica,* pero positiva y con sentido) de su *uso metafísico* (el «Dios» de San Anselmo, incorpóreo, necesario, ubicuo, que no puede, por definición, tener ninguna *referencia*). Este Dios no puede entrar en frases con sentido («Dios existe») precisamente cuando se entiende según la definición de San Anselmo, porque es entonces cuando Dios no puede existir: la necesidad afecta sólo a proposiciones, es una relación entre palabras y no entre cosas (entre la esencia y la existencia). Tal es la conclusión que vienen a sacar John N. Findlay y otros[40].

Lo que sí queremos trazar son límites a las pretensiones exclusivistas de muchos practicantes de la metodología analítico-lingüística en el campo de la filosofía de la religión. He aquí los dos límites objetivos que, a nuestro juicio, hacen de la metodología analítico-lingüística un instrumento tan necesario como insuficiente en filosofía de la religión:

A) Ante todo, el límite impuesto por el mismo lenguaje. Pues no puede decirse que todo el material religioso sea lingüístico y, por tanto, analizable como tal. No afirmamos esto insinuando la supuesta «doctrina supralingüística» del propio Wittgenstein sobre *lo místico,* como aquello que se encuentra más allá del lenguaje y *sobre lo que* sería preciso callar[41], sino simplemente aludiendo a los componen-

(38) Víd. colectivo publicado por A. Flew y A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology,* Londres 1955.

(39) Rudolf Carnap, «Ueberwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache», en *Erkenntnis,* 2, 1932; hay traducción española, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en la compilación de A.J. Ayer, *El positivismo lógico* (1959), FCE, Méjico 1965, págs. 66-87.

(40) ☞Ver la «Bibliografía» de Enrique Romerales en *La tradición analítica, materiales para una filosofía de la religión. II,* Barcelona 1992, págs. 235-247.☜

(41) Nos referimos al aforismo 7 del *Tractatus,* tal como se interpreta en Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein* (1973), trad. esp. Taurus, Madrid 1974.

tes positivos (no místicos) del material religioso, tales como los rituales mudos, las danzas, los templos, que sólo por abuso pueden considerarse «lingüísticos».

B) Pero también y, sobre todo, porque aun dentro del mismo horizonte abierto por los lenguajes religiosos, por los *juegos lingüísticos* de sus términos, no todo lo que encuentra el análisis tiene significado especialmente religioso. Y, por tanto, este análisis no nos introduce por sí mismo en los problemas de la filosofía de la religión. Puede ocurrir que el análisis de ciertas proposiciones o términos dados en el lenguaje religioso se elabore de tal modo que, precisamente, quede desbordado el campo de la filosofía de la religión, si nos introduce en el campo de la Ontología (o de la Metafísica). Así, cabría decir que aunque la religión y la filosofía de la religión han de apelar, en algún momento, a esas cuestiones, sin embargo éstas no nos remiten por sí mismas a la filosofía de la religión, ni a la religión misma, porque se dibujan en el terreno de la Ontología. En el límite, incluso cierran el camino hacia la religión, como ocurre con la doctrina aristotélica de Dios. Y cuando no lo cierran, las cuestiones de referencia no son todavía religiosas, no pertenecen a la *fe* sino, a lo sumo, a los *preambula fidei*, como decían los tomistas. *En la práctica, justamente éste es el caso de la filosofía analítica de la religión*: en una gran medida, ni siquiera debería ser llamada (aunque suene a paradoja) filosofía de la religión, sino análisis de la idea de Dios, del argumento ontológico, es decir, de ciertas palabras del vocabulario ontológico, dadas en el lenguaje religioso, que resultan privilegiadas como materia de ensayo de los criterios del significado y la verdad[42]. Desde el punto de vista de la filosofía de la religión (en cuanto ella es un capítulo central de la Antropología filosófica), análisis lógico-lingüísticos tales como los de Malcolm resultan enteramente escolásticos (en todo caso, no antropológicos). Porque los que a la Antropología importan directamente son más bien los análisis filológicos que los lógico-lingüísticos. Le importa más perseguir la conexión histórico-dialéctica de la palabra «Dios» de las religiones superiores —tal es el caso del Dios anselmiano— con otras palabras propias de fases más tempranas de la religiosidad, que perseguir las reglas de juego lingüístico o lógico de ese «Dios de los filósofos», en tanto se desconectan de esas otras determinaciones más tempranas, a las que ha de ignorar por estructura.

Por último, tampoco quiero afirmar, con lo anterior, que a la filosofía de la religión no le interesen los resultados de los análisis lingüísticos abstractos («escolásticos»). Ellos son imprescindibles, pero su tratamiento no corresponde a la filosofía de la religión. Por ello hay que reconocer que si, habitualmente, los análisis de la filosofía lingüística pasan por ser una muestra genuina de un estilo de tratamiento de los problemas de la filosofía de la religión, ello será debido a las influencias (muchas veces escondidas y difíciles de determinar) de premisas específicas de filosofía de la religión implícitas en los desarrollos analítico-lingüís-

(42) Como testimonio podría aducirse el trabajo de Norman Malcolm, «Anselm's Ontological Arguments», en *The Philosophical Review*, nº 69, 1960.

ticos. Sirva, como ejemplo único, el proceder del propio Carnap en el lugar citado: la proposición «Dios existe» tiene un uso mitológico (y entonces tiene sentido, aunque la proposición es falsa, puesto que no se verifica) y tiene un uso metafísico (y entonces carece de sentido). Conclusión de Carnap: luego el «Dios existe» de las religiones carece de contenido enunciativo. Luego habría que atribuirle otra interpretación (emocional, ética, &c.). Y esta interpretación ya pertenece directamente a la filosofía de la religión.

Ahora bien, la premisa implícita de Carnap es esta: que «Dios existe» positivamente significa sólo: los dioses del Olimpo u otras entidades semejantes que no son empíricamente verificadas. Con lo cual se descartan, por ejemplo, esas teorías de la religión que se basan en atribuir un significado a los nombres divinos de las religiones primarias o secundarias (significado deducible de los emblemas divinos, de los templos, del propio lenguaje de los textos sagrados) tomando como referencia a los «extraterrestres». Son muchos los que hoy pretenden aportar pruebas *empíricas* de estas divinidades; y aunque estas pruebas no se estimen como tales, no puede rechazarse *a priori* (estamos en el caso de las «montañas ocultas de la Luna», en la época del Círculo de Viena). Luego —y a esto queríamos ir a parar—, si el análisis lingüístico abstracto («escolástico») ofrecido por Carnap de la frase «Dios existe» no se mantiene sólo en el terreno de la Ontología, sino que penetra en el campo de la filosofía de la religión, es porque (se supone) va unido a otros análisis, ahora de índole filológica —fenomenológica (es decir, análisis del material religioso positivo)—, que nos mostrarían que es gratuito, incluso erróneo, interpretar las cúpulas hemisféricas de los templos como emblemas de platillos volantes, los obeliscos o agujas de torres o minaretes como recuerdo de misiles *in illo tempore* utilizados por visitantes extraterrestres.

Por último, y sin perjuicio de todo cuanto hemos dicho a propósito de la filosofía analítico-lingüística de la religión, tampoco nos parece evidente (aunque aceptemos la fórmula según la cual la filosofía de la religión como disciplina comienza en el momento en que la Idea de religión pasa a girar antes en el círculo de la Idea de Hombre, que en el círculo de la Idea de Dios, del Dios de los filósofos) que la filosofía de la religión envuelva un humanismo, una reducción de la religión al círculo de lo humano en cuanto ámbito autónomo y separado de todos los demás ámbitos naturales. Este *antropologismo* (que podría simbolizarse en la célebre frase de Feuerbach: «El hombre hizo a Dios a su imagen y semejanza») nos parece, desde nuestra perspectiva materialista, sólo un residuo idealista —por ejemplo, un residuo de la dicotomía hegeliana entre *Filosofía de la naturaleza* y *Filosofía del espíritu*, en la cual se incluye, desde luego, la filosofía de la religión. La subordinación de la filosofía de la religión a la Antropología filosófica no tiene por qué significar la reducción antropologista de la religión al terreno de lo humano, en el sentido de las «relaciones del hombre consigo mismo» (lo que llamamos «relaciones circulares» antropológicas) o, en términos hegelianos, la reducción de la religión a la esfera del *Espíritu absoluto*.

Capítulo 3

Filosofía de la Religión y Ciencias de la Religión

Para decirlo con los términos platónicos: la filosofía de la religión se organiza a partir de los *fenómenos* religiosos, en toda su riquísima variedad y heterogeneidad. Y, evidentemente, la masa principal de estos fenómenos, por no decir su totalidad (si no tomamos en cuenta algunas indicaciones que apuntan hacia el reconocimiento de un sentimiento religioso en animales, según una larga tradición[43] que podemos hacer llegar, ya secularizada, hasta el concepto de la «conducta supersticiosa» de las palomas de Skinner), pertenece al campo de la Antropología o de las Ciencias humanas (sociales, históricas, filológicas, psicológicas, etnológicas). A partir de estos *fenómenos religiosos* la filosofía de la religión, en cuanto filosofía, *regresará* hacia las Ideas que puedan encontrarse entretejidas en tales fenómenos, y no con el objeto de alejarse de ellos, puesto que se trata de poder volver incesantemente a ellos para comprenderlos a una luz característica. Pero este *regressus/progressus* que la filosofía de la religión ha de llevar a efecto, en tanto es verdadera filosofía (según hemos dicho), adquiere aquí características muy peculiares y aun anómalas, que se derivarán, no ya del método filosófico en general, sino de la peculiaridad que podamos atribuir al propio círculo de los fenómenos religiosos: serán, pues, peculiaridades de la filosofía de la religión. Y estas peculiaridades tendrán también su paralelo en los procedimientos (*progressus/regressus*) que tienden a la constitución de unas ciencias de la religión, de una *Hierología*, en cuanto contradistinta de la *Hierosofía*[44].

---

(43) Vid. el artículo «Animales virtuosos y animales científicos» de Gustavo Bueno Sánchez, en *El Basilisco*, nº 2, 1978, págs. 60-66.

(44) Nos referimos a la conocida distinción de E. Goblet d'Alviella (*Croyances, Rites, Institutions*, 3 vols., París 1911) entre *Hierografía* (clasificación, ordenación histórica, planteando la cuestión del origen) e *Hierosofía* (cuestión de la verdad). Vid. Henry Pinard de la Boullaye, *L'étude com-*

En efecto, las llamadas «ciencias de la religión» suscitan, por su parte, problemas gnoseológicos muy característicos, precisamente en el proceso de transición del plano de los fenómenos al plano de las esencias, problemas que nosotros podríamos plantear desde la teoría del «cierre categorial»[45]. En la imposibilidad de tratar aquí por extenso esta cuestión me limitaré a dar alguna indicación general sobre la dirección por la que avanzaría ese tratamiento, en su conexión con los problemas propios de la filosofía de la religión.

Nada parece más obvio (supuesta la realidad de los fenómenos religiosos y supuesto que estamos a salvo de todo prejuicio fideísta, capaz de bloquear un eventual interés por el análisis científico de aquella realidad) que reconocer, desde luego, el sentido incontestable de las «ciencias de la religión». De la misma manera que, a partir del siglo XVIII, comenzó a aplicarse el método científico a los fenómenos del lenguaje (Sarmiento, Hervás, Bopp...) —y por ello hablamos, desde entonces, de la «ciencia lingüística» por contraposición a la Gramática, por un lado, y a la Filosofía del lenguaje por otro— o bien a los fenómenos económicos (Quesnay, Adam Smith, Ricardo...) —y de ahí la «ciencia económica», por contraposición a la antigua Filosofía de la economía, pero también al mero cálculo mercantil—, así también se habría comenzado entonces a aplicar el método científico al análisis de los fenómenos religiosos (se cita a Lafitau, Debrosses...) Por ello, el concepto de una *ciencia de la religión* (en cuanto racionalización contradistinta de la filosofía de la religión, pero también de la teología dogmática) no tendría por qué suscitar ulteriores problemas. Sólo un prejuicio fideísta podría hacernos retroceder, dentro de este movimiento general de aplicación del método científico racional, en el campo de los fenómenos religiosos. De hecho, parece que el primero que empleó la expresión «ciencias de la religión» —o «ciencia de las religiones comparadas»— fue Max Müller en 1867[46].

Ahora bien, nuestras reservas ante el significado de la expresión «ciencias de la religión» no proceden de ningún prejuicio fideísta o antirracionalista. Proceden de determinadas premisas gnoseológicas que nos obligan a distinguir, ante todo, entre el sentido meramente *intencional* y el sentido *efectivo* de los nombres gnoseológicos. No basta reconocer como real al hombre y forjar el concepto in-

---

parée des religions, París 1925, págs. 47 y ss. (traducción española en Fax, Madrid 1940-45; y nueva traducción crítica de Carlos G. Goldáraz, en Flors, Barcelona 1964). Por lo demás, la expresión *Hierología*, como nombre de una disciplina consagrada a la investigación de la Historia de las religiones, aparece en el *Ensayo sobre la filosofía de la ciencia* (1834; 2ª edición en dos partes, 1838 y 1843) de Andrés María Ampère, que distinguía además, en la Hierología, la *Sebasmática* y la *Exegética* (vid. B.M. Kédrov, *Clasificación de las ciencias*, Progreso, Moscú 1974, tomo I, pág. 161.)

(45) Vid. Gustavo Bueno, *Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial*, Universidad Menéndez Pelayo, Santander 1976; vid. también *Diccionario de filosofía contemporánea*, dirigido por M.A. Quintanilla, Sígueme, Salamanca 1976; Gustavo Bueno, «En torno al concepto de ciencias humanas», *El Basilisco*, nº 2, 1978, págs. 12-46; también Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo 1992-; obra prevista en quince volúmenes de los que ya se han publicado los cinco primeros.

(46) Según opinión de E. Hardy *apud* Pinard de la Boullaye, *op. cit.* § 266.

tencional de «ciencia del hombre» (o Antropología científica) para que esta ciencia tenga un significado *efectivo*, en cuanto ciencia contrapuesta a la filosofía del hombre o Antropología filosófica. Porque, desde el punto de vista de la teoría del cierre categorial, la expresión «ciencia del hombre» sólo alcanzaría sentido gnoseológico riguroso si el «Hombre» fuese una categoría. O, para decirlo de un modo más expresivo, *cuando fuera posible encerrar a los contenidos antropológicos en un recinto categorial*. Pero si esto no es así, si «Hombre» es una Idea, entonces la Antropología científica, como «ciencia del hombre», resulta ser una expresión puramente intencional[47]. Con esto no afirmamos que los trabajos (investigaciones, problemas, métodos, doctrinas) que suelen ser recubiertos con el nombre de «Antropología», sean todos ellos extracientíficos. Muchos de ellos han llegado a asumir la forma más rigurosa de las ciencias empíricas y ofrecen resultados de la mayor importancia. Lo que no es *científico* es interpretar estos métodos o resultados como partes de una supuesta «ciencia general del hombre». Nuestra tesis es que si la Antropología es una ciencia, no es una ciencia general del hombre», sino una ciencia particular o especial (cuyo campo gnoseológico habrá que delimitar); y que si es ciencia general del hombre, entonces no es Antropología, sino Zoología (Primatología, Etología) aplicada:

a) La Antropología científica es ciencia especial o particular del hombre, no es Antropología general. En otro lugar hemos defendido el punto de vista según el cual el núcleo más específico y característico de la Antropología no se refiere a los hombres, en la integridad de sus contenidos sociales históricos, culturales, &c., sino a los hombres en tanto viven formando *círculos* relativamente aislados y adaptados a un medio ecológico. De este modo, la metodología más específica de la ciencia antropológica se orientaría principalmente hacia el análisis de los mecanismos de interacción entre las estructuras culturales y sociales (parentesco, relaciones políticas) y las procedentes de la «explotación» del medio, en la medida precisamente en que quepa establecer *cursos cerrados*, de índole causal, en la recurrencia de estas líneas complejas de relaciones. Esta perspectiva no excluye la consideración de los contactos (comerciales, religiosos, &c.) entre estos círculos, ni tampoco la posibilidad de englobar estos círculos en unidades tipológicas más amplias. La consideración de los hombres en cuanto *distribuidos* en estos círculos de vida, es evidentemente abstracta, pero es en ese nivel de abstracción donde se nos recortan los conceptos de las sociedades preestatales, tribales (incluso de las sociedades que viven según el «modo de producción asiático»), lo que antes se llamaba «sociedades bárbaras». Los hombres, considerados en situaciones según las cuales no forman aún parte de una «sociedad universal» o «histórica», por tanto, en el momento en que el imperialismo militar o el comercio internacional no ha borrado los límites de un círculo ecológico como unidad funcional capaz de componerse, en cursos cerrados recurrentes, con formas culturales y sociales determinadas e interactuantes.

(47) Víd. Gustavo Bueno, *Etnología y Utopía*, Azanca, Valencia 1971; § XIII, págs. 133-135.

b) La Antropología general, si es científica, no es propiamente Antropología (en el sentido de la Antropología cultural, del Materialismo histórico o de la Antropología filosófica), sino Zoología, solamente que aplicada al hombre, eminentemente según su estructura individual (de individuos enclasados, por tanto, por ejemplo, formando razas). El error se produce aquí al confundir los procesos gnoseológicos de *especificación intragenérica* (tanto subgenérica como cogenérica), que no conducen a un desbordamiento del horizonte del género correspondiente al campo de la ciencia de referencia, con los procesos de *especificación metagenérica,* que incluyen una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. En las especificaciones intragenéricas, el desarrollo de los rasgos genéricos según una línea específica implica, sin duda, distinguir esta línea de las otras (en la especificación *subgenérica,* el género se reitera pero aun así requiere otros contextos especificativos: en la especificación *cogenérica,* el género se modula, como cuando desarrollamos el género «palanca» según su primera, segunda y tercera especie), pero no el salirse del género, incluso debido a que es preciso mantener las correspondencias (analogías, homologías) entre los puntos de las diversas líneas específicas (por ejemplo, el concepto de «punto de aplicación» en las diversas especies de palanca). De este modo, el concepto de «pentadactilia» de la mano humana, es sin duda, algo específico del hombre (índice de Napier, &c.); pero el análisis de esa especificidad se mantendrá, ante todo, en el horizonte del *género,* o del *orden* de los primates (sólo cuando la mano humana sea puesta en conexión con estructuras culturales de otro nivel —un cesto, un martillo, un piano— adquirirá especificaciones metagenéricas). Es decir, el análisis científico de las especificaciones intragenéricas del *Genus homo* no nos introduce en el terreno de la Antropología estricta, puesto que se desenvuelve en el terreno de la Zoología, en su especificación de Antropología física (por ejemplo, como Antropología molecular[48]). Cuando el desarrollo de las especificaciones *intragenéricas* se lleva a cabo a través de la diversidad de formas o situaciones culturales ya presupuestas, se producirá la impresión de que existe una Antropología general como Teoría General de la Cultura, pero se trata de una ilusión, en tanto seguimos inmersos en el horizonte zoológico (en el capítulo siguiente volveremos de nuevo a referirnos a esa ilusión de una Antropología general como Teoría general de la cultura). Con esto no queremos subestimar aquellos conocimientos que denotativamente son cubiertos por la expresión «Antropología científica». Pero cuando reconocemos de buen grado que aquello que se denota como «Antropología científica» es efectivamente, en general, algo científico, es cuando (paradójica e inesperadamente para algunos) se suscita la cuestión gnoseológica: ¿de qué trata efectivamente la Antropología científica, cuál es su campo estricto, puesto que no se puede tratar del hombre *qua tale*? No es que neguemos la «ciencia del hombre» por defecto de denotación, sino por superabundancia: hay muchas

(48) ☞O también como «Antropología etológica»: un hombre hambriento que, en un bosque africano, utiliza una rama para captar hormigas o, por la noche, se cubre con hojas, se comporta como un chimpancé. Vid. nuestro artículo «La Etología como ciencia de la cultura», en *El Basilisco,* 2ª época, 1991, nº 9, págs. 3-37.☜

El oso y los hombres paleolíticos.
Fragmento del cuadro del arqueólogo N. Burlau en la Academia de Ciencias de Praga.

«Grande es la furia de este gran ser sobrenatural.
Llevará a los hombres en sus brazos y los atormentará.
Les devorará la piel y los huesos, triturando su carne y sus huesos con los dientes.»

(Del coro de un ceremonial de los indios de la costa del Noroeste, cantando cuando bailaban los danzarines-osos. Traducción de León Dujovne.)

«ciencias del hombre», muchas categorías antropológicas (la categoría histórica, la económica, la etnológica...) ¿Por qué, entonces, considerar a una categoría particular como la categoría central y privilegiada, asignándole el nombre de «Antropología»? ¿Por qué considerar a la Etnología como realización de la Antropología y no, por ejemplo, a la Economía política, a la Psicología o a la Historia social? Estamos así ante la necesidad gnoseológica de redefinir el campo (los campos) de la Antropología científica.

Mutatis mutandis, habría que decir lo mismo de las «ciencias de la religión». Nosotros no tratamos de negar la cientificidad de cada una de aquellas cosas denotadas por la expresión «ciencias de la religión». Reconocemos que hay muchos modos de afrontar el estudio científico de los fenómenos religiosos: el filológico, el etnológico, el sociológico, el psicológico, acaso el específicamente *hierológico.* Hay muchas ciencias de la religión, porque hay diferentes categorizaciones de los fenómenos religiosos. De lo que dudamos es de que estos contenidos científicos categoriales puedan considerarse como «la ciencia de la religión» por antonomasia, como la penetración en la naturaleza, estructura o esencia misma de la religión. Y, por tanto, habrá que plantear la cuestión: ¿de qué se ocupan entonces, efectivamente, las llamadas «ciencias de la religión», cuáles son sus campos respectivos? Sin duda, los fenómenos religiosos son fenómenos humanos (sociales, culturales) y las ciencias de la religión son «ciencias humanas». Pero con esto no suprimimos la razón de dudar de su naturaleza científica, ya que dudamos de la cientificidad de las mismas «ciencias humanas».

Si, pues, dudamos de la «ciencia de la religión», no ya en cuanto ciencia considerada en abstracto, sino en cuanto ciencia capaz de racionalizar la integridad del campo de los fenómenos religiosos, es porque dudamos de que la religión sea una categoría, porque dudamos de la posibilidad de encerrar a los fenómenos religiosos en un recinto categorial cerrado. Y esto al margen de todo prejuicio fideísta (precisamente el prejuicio fideísta ha podido actuar, por contragolpe, como estímulo del proyecto de una ciencia de la religión).

Las razones por las cuales dudamos de la categoricidad (gnoseológica) del campo de los fenómenos religiosos han de proceder evidentemente de la materialidad misma de estos fenómenos, de los contenidos del campo. Y hay muchas peculiaridades de estos contenidos que casan mal con lo que pudieran ser los contenidos de un campo categorial.

A) Ante todo, las peculiaridades derivadas de la misma *extensión transcendental* del campo religioso. Es cierto que muchos «científicos» de la religión comienzan, al modo de Durkheim, por acotar a la religión dentro de un recinto especial, el recinto de «lo sagrado» —frente a recintos «profanos». Pero esta acotación no es nada clara en términos religiosos, sencillamente porque, desde el punto de vista de muchas religiones lo profano tiene también un significado religioso (por ejemplo, en cuanto diabólico). Ocurre como si la coloración religiosa tendiera a extenderse más allá de todo límite categorial. «El que no está conmigo, está con-

tra mí» (digamos: $p \vee \neg p = 1$). Otras veces la línea divisoria no es reconocible: «el salvaje (decía Frazer, en *La Rama Dorada*) concibe con dificultad la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, comúnmente aceptada por los pueblos más avanzados.» Pero tampoco estos pueblos más avanzados entienden siempre, sin más, la distinción entre lo sagrado y lo profano. En el siglo IV el obispo arriano Eustacio de Sebaste quería borrar estos límites, quería destruir los templos, porque veía a Dios en todas partes y le parecía absurda la pretensión de «encerrarlo en una casa». Y en el siglo XII San Bernardo, siguiendo la tradición mística, nos dice que, al alcanzar el cuarto grado del amor de Dios, la *totalidad* de nuestro ser se habrá divinizado (diríamos: dejará de haber en él partes profanas) «como el hierro se convierte en el fuego o el aire se convierte en luz con la luz del sol»[49].

B) Pero también, sobre todo, de las peculiaridades *intensionales* de los mismos fenómenos religiosos, en sí mismos considerados. Las principales se refieren a la naturaleza cognitiva de estos fenómenos, en virtud de la cual los fenómenos religiosos se nos presentan intencionalmente como algo que tiene referencias verdaderas, *de tal suerte que la verdad parece formar parte del sentido de las proposiciones que declaran los fenómenos religiosos nucleares*. Unas verdades que se refieren no solamente a los propios *conocimientos* religiosos (las religiones contienen una autoconcepción de sí mismas) o a los conocimientos científicos o religiosos (las religiones superiores incluyen, entre sus dogmas de fe, saberes sobre la ciencia y la filosofía, contienen teorías de la ciencia —«más vale sentir la compunción que saber definirla» de Tomás de Kempis— y teorías de la filosofía —«libráos de las necias y falsas filosofías» de San Pablo—), sino también a *realidades ontológicas* que, al parecer, resultan ser conocidas como verdades por procedimientos distintos a los del discurso científico o filosófico (escolástico). «Pues, aunque a V.R. [le dice San Juan de la Cruz a la madre Ana de Jesús, priora a la sazón de las Descalzas de San José de Granada[50]] le falte el ejercicio de teología escolástica con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan.»

Ahora bien, si suponemos que la *verdad* de estos contenidos proposicionales de la religión forma parte intrínseca del campo de los mismos fenómenos religiosos y si estas verdades no pueden ser sometidas a prueba en el recinto de las categorías antropológicas (a las cuales, en todo caso, según hemos supuesto, habrán de pertenecer las ciencias de la religión —y puesto que a la Antropología científica no le corresponde tratar la cuestión de la existencia y naturaleza de los dioses, que pertenece a la Ontología, ni la cuestión de la naturaleza de la ciencia, que pertenece a la Lógica—), entonces habrá que concluir que las ciencias de la religión no pueden penetrar en la esencia misma de la religión, en tanto que in-

(49) San Bernardo, *Del amor de Dios*, cap. 10, núm. 27 (Edición BAC)

(50) En el Prólogo al tratado sobre el *Cántico espiritual* (1578); en la edición de *Obras de San Juan de la Cruz* del Apostolado de la Prensa, Madrid 1926, pág. 467.

cluye referencia a tales verdades. Esto es reconocido muchas veces: «A un antropólogo [i.e. etnólogo], en cuanto tal [dice Evans-Pritchard[51]], no le concierne la verdad o falsedad del pensamiento religioso. Según yo lo entiendo, no tiene posibilidad de *saber* si los seres espirituales de las religiones primitivas o de cualquier otra tienen o no cualquier tipo de existencia, y, por consiguiente, no puede tomar en consideración el problema.» Evans-Pritchard reconoce, pues, *en la cuestión de la verdad* precisamente un criterio de distinción entre ciencia y filosofía de la religión: «La validez de la creencia pertenece al ámbito de lo que podemos llamar, a grandes rasgos, filosofía de la religión.» (Este criterio no es exclusivo: también podría decirse, como veremos, que a la filosofía de la religión le concierne *la cuestión del origen* de la religión —que Pritchard, por cierto, también estima como carente de interés para la ciencia empírica.)

De todas formas, esta contraposición entre ciencia de la religión y filosofía de la religión es muy abstracta y puede cobrar sentidos opuestos según los contextos gnoseológicos en los cuales se inserte.

Si la insertamos en un *contexto empirista* (el conocimiento es conocimiento empírico; la filosofía, por no ser empírica, es mera especulación o simple conjetura), la contraposición equivale a descalificar a la filosofía de la religión y a reconocer únicamente las ciencias de la religión. (Incluso la abstracción que la ciencia de la religión practica ante la cuestión de la verdad se interpretará, no ya como una mutilación de sus posibilidades, sino como una garantía de su madurez, de su neutralidad, de su abstención ante todo tipo de *juicios de valor*.)

Pero cuando insertamos esta contraposición en un *contexto constructivista*, su significado puede ser muy otro. No necesitamos discutir la objetividad de los conocimientos científicos de referencia. Lo que discutiremos, según antes hemos dicho, es que estos conocimientos se refieran a la religión como tal. Porque, en general, cuando se refieren efectivamente a la religión, dejarán de ser neutrales (salvo en el caso muy particular de las ciencias histórico-filológicas de la religión, que se mantienen ampliamente dentro de los *fenómenos* religiosos aun cuando, por supuesto, sin intentar penetrar en su verdadero *núcleo*). ¿Cómo mantener la neutralidad científica ante los fenómenos milagrosos que forman parte, como contenidos propios, de la mayor parte de los religiones? Tomando ejemplos de la religión cristiana: los milagros cósmicos (la detención del Sol por Josué, la multiplicación de los panes y los peces) no pueden ser admitidos por la ciencia natural, a la cual ha de coordinarse toda ciencia humana; los milagros biológicos o sociales (la virginidad de María, Pentecostés, la difusión del cristianismo) no pueden ser admitidos como tales por las ciencias humanas. De hecho, las ciencias de la religión (por ejemplo, la Sociología de la religión) no han sido neutrales, respecto de las propias tesis religiosas, cuando han progresado verdaderamente en su conocimiento y, por ello, con frecuencia, han chocado con la interpretación de los teólogos. Baste recordar los resultados de la crítica histórica ante la leyenda de la

(51) Edward Evan Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, trad. española de Mercedes Abad y Carlos Piera, Siglo XXI, Madrid 1973, págs. 35-36.

«donación de Constantino»; o bien, la demostración de que las leyes según las cuales se propaga la fe, son leyes sociológicas, lo que equivale a decir que la «llamada de la Gracia» está sometida a leyes parecidas a las de la «llamada de la Cocacola»; y, con esto, no parece que queda bien parada la explicación teológica (*Spiritus ubi vult spirat*).

De lo que precede, nosotros inferimos que la neutralidad de las ciencias de la religión ante la cuestión de las verdades fundamentales religiosas no puede, sin más, interpretarse como un caso particular de una supuesta neutralidad general que las ciencias de la religión estuviesen obligadas a mantener, puesto que esa neutralidad no es mantenida en otros muchos casos. La neutralidad (la «abstención de todo compromiso ontológico») ante otras verdades ontológicas o lógicas no es propiamente neutralidad sino indeterminación, incapacidad de la decisión, alejamiento de las categorías utilizadas respecto de los contenidos profundos de la religión (de sus verdades fundamentales). Por tanto, reconocimiento de que las ciencias de la religión no se ocupan de la *esencia nuclear* de la religión, ni pueden ofrecernos la comprensión de su estructura profunda. Podemos tomar, como contraprueba concreta de nuestras afirmaciones, el intento de Hermann Usener, en tanto se orientaba en el sentido de trazar las bases de una ciencia de la religión autónoma (tautogórica, en el sentido de Schelling), libre de todo compromiso ontológico, una ciencia que se atuviese a la legalidad inmanente de la propia esfera religiosa y que, por tanto, sometiéndose a la más estricta disciplina filológica, como medio más adecuado para respetar el material empírico, diese de lado a toda especulación filosófica[52]. Cabría ver en el proyecto de Usener un movimiento paralelo, llevado a cabo en la esfera religiosa, al que estaba teniendo lugar en la esfera del lenguaje con el desarrollo de una Lingüística «inmanente», o en la esfera económica, con el desarrollo de la Economía Política (neutral, respecto a la Moral). En cada una de estas esferas se trataba de determinar las leyes propias, autónomas, de los procesos respectivos, capaces de organizar los fenómenos positivos a partir de los elementos característicos de cada campo (vocales y consonantes, valores de uso y valores de cambio). Asimismo, en la esfera religiosa trabajarían leyes inmanentes que gobiernan el desarrollo de sus *elementos*, elementos que sólo a partir de los *fenómenos* positivos cabrá determinar. Usener creyó posible afirmar (a partir del análisis filológico de la literatura clásica, y de corroboraciones de la literatura lituana) que estos elementos eran los *dioses momentáneos*. Lo que nos interesa destacar aquí es que tales «dioses momentáneos» no se conciben como representativos de ninguna «fuerza de la naturaleza», ni de ningún principio social humano. Cualquier excitación, por fugaz que fuese, si era vivida como algo característico, algo que «en un instante dominara todos los pensamientos» —el sujeto aquí parece más bien pasivo— podía ser exaltada a la jerarquía divina: Inteligencia, Riqueza, Casualidad, Vino, Festín, Cuerpo del ser amado. Los griegos habrían expresado estas experiencias por medio de la palabra δαίμων. Ahora

(52) Hermann Karl Usener, *Götternamen Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbilden* (1896), Cohen, Bonn 1929 (2ª ed.).

bien, además de estos dioses o demonios instantáneos, fugaces, habría que constatar otra fuente elemental de materiales religiosos: las divinidades que ya no brotan de esas percepciones pasivas y fugaces sino de la propia actividad humana regulada, reiterada y especializada y que dará lugar a un *dios especial*. Estos dioses, más estables y permanentes, aunque no son dioses generales, alcanzan una validez en cierto modo universal, arquetípica (por ejemplo, el dios de la segunda arada, el dios del almacenamiento del grano en los silos...). Sobre estos elementos se edificará el resto de los materiales religiosos. De este modo, la ciencia de la religión nos permitirá asistir, principalmente, al nacimiento de los *dioses personales* —nacimiento que tiene que ver con la necesidad de nombrar a los dioses especiales y con el curso lingüístico de tales nombres cuando (necesariamente) ellos entren en composición con situaciones distintas de las originales, comenzando a figurar como nombres propios, nombres personales por tanto, con sus leyes específicas del desarrollo (de aquí que la ciencia de la religión se aparezca como una ciencia eminentemente lingüística, filológica).

Ahora bien, es gnoseológicamente evidente que una metodología como la de Usener no podría menos de ser aceptada si sus resultados fuesen efectivos, si verdaderamente los fenómenos religiosos pudiesen quedar estructurados en torno a estos elementos (dioses instantáneos, dioses especiales, dioses personales, coordinación y jerarquización de todos ellos...). Esta metodología sería verdaderamente científica y cerradamente constructiva y los «dioses momentáneos» desempeñarían papeles similares a los que corresponden a los *átomos* en Química clásica, o a los *fonemas* en Lingüística.

Sin embargo, y aun suponiendo (y es mucho suponer) que efectivamente los fenómenos de la esfera religiosa fueran reconstruibles a partir de tales elementos, no por ello podríamos considerar a la ciencia de la religión como una ciencia genuina, cerrada en sí misma, autónoma. Si la propia Química clásica tuvo que ir más allá de sus elementos, penetrando en el núcleo atómico, porque los elementos corticales atómicos no podían sostenerse como sustancias irreductibles (por ejemplo ante el *fenómeno* de los isótopos) ¿cómo podrían los dioses instantáneos sostenerse como elementos últimos en los que nada fuera ya posible analizar? Tales dioses elementales no serían otra cosa sino meros postulados lógicos (como ya vio Wundt). Porque los dioses instantáneos nos remiten a esferas de la realidad exteriores a la propia esfera fenomenológica religiosa, aun cuando aquellas realidades (los astros, los animales, la deidad aristotélica, el espíritu humano...) se nos den a través de aquélla. Y esto precisamente porque no es posible eliminar la cuestión de la verdad de aquellos dioses instantáneos (o de las proposiciones correspondientes) cuestión que no es otra cosa sino la cuestión misma del tipo de realidad que les concierne. ¿Son meros fenómenos mentales, de tipo alucinatorio? En este caso, la Ciencia de la religión se reduciría a Psicología, salvo que, a su vez, se interpreten estos fenómenos psíquicos como expresión del Espíritu divino (en el sentido cristiano, o hegeliano), un Espíritu que se manifiesta y determina por la mediación de la mente humana (en cuyo caso la ciencia de la religión queda inmersa en la filosofía del Espíritu). O bien, ¿son los *dioses instantáneos*

epifanías de lo divino objetivo, que se manifiesta a través de los fenómenos naturales (la concepción romántica de las «religiones de la naturaleza», Creuzer, Schelling) o bien son determinaciones de una deidad difusa, de un «campo de fuerzas» unitario, identificable con el *Mana* de los melanesios que describió Codrington (Cassirer)? Todas estas posibles determinaciones internas de la naturaleza misma de los supuestos elementos inmanentes de la esfera religiosa desbordan, pues, esa «ciencia autónoma» y nos llevan, dada la naturaleza de los contenidos, no a otra ciencia (como ocurría con la Química de los elementos) sino a una filosofía de la religión.

¿Qué es, entonces, lo que nos puede ofrecer una ciencia de la religión? No nos permitirá alcanzar la esencia nuclear de la religión. Pero, ¿acaso no es necesario, si es una ciencia, que nos ponga delante de otras *esencias* «corticales», dado que una ciencia meramente fenoménica (descriptiva) no es propiamente ciencia? ¿Y a qué categorías pertenecen esas *esencias* o *estructuras* que, en todo caso, deberá ofrecer toda ciencia de la religión y qué conexión tienen con la *esencia nuclear* de la religión misma?

En realidad esas ciencias, si existen, no tienen por qué pertenecer a una única categoría, sino a varias, porque no hay una ciencia, sino múltiples ciencias de la religión. Aunque las consideremos como partes de un único campo, no por ello estamos autorizados a pensar en una ciencia unitaria que se superponga a ese campo de fenómenos como el guante a la mano. Lo cierto es que hay ciencias muy diferentes que se reparten ese campo y ni siquiera cabe suponer, por principio, que mientras algunas ciencias se refieren al campo de la religión en el sentido de un mero «objeto material» habrá una ciencia capaz de enfrentarse con la religión como con su «objeto formal» (y ésta sería la auténtica ciencia de la religión). *Pues está por demostrar, para decirlo al modo escolástico, que la religión pueda ser el objeto formal de una ciencia o, para decirlo a nuestro modo, que pueda cumplirse un cierre categorial superponible esencialmente con el campo total de los fenómenos religiosos.* Más exacto sería decir que las diversas ciencias de la religión se ocupan de *aspectos formales* suyos —es decir, de aspectos que se refieran a la religión en cuanto tal— pero, con todo, que se estratifican según diversas categorías o círculos gnoseológicos.

Podríamos clasificar estas diversas categorías en dos grandes grupos, según que ellas se mantengan (I) en un *plano genérico* respecto de los fenómenos religiosos —lo que no significa que no sean esenciales (aun sin ser nucleares) y, en este sentido, formales— o bien (II) en un *plano específico* —lo que tampoco significa que sean nucleares (puesto que esa especificidad podría ser solamente *diamérica*).

(I) Dos tipos de categorías genéricas o círculos categoriales genéricos consideraremos aquí, en cuanto se corresponden a dos tipos de ciencias de la religión, a saber, la Psicología y la Antropología (social o cultural) de la Religión. Son ciencias que consideraban aspectos, sin duda esenciales, de la religión, pero no nucleares ni específicos, puesto que ellas nos describen ciertas dimensiones de los fenómenos religiosos según las cuales éstos se nos muestran precisamente parti-

cipando de legalidades propias de fenómenos y procesos no religiosos, por las que éstos pueden ser entendidos. Según esto, si logramos analizar científicamente los fenómenos religiosos y determinar las situaciones esenciales de las cuales estos fenómenos forman parte, ello se debe a que desbordamos el círculo específico de la religión, a que insertamos este círculo en círculos envolventes (genéricos) de mayor radio, en cierres categoriales que contienen a los fenómenos religiosos, pero que no se reducen a su ámbito.

Los dos tipos de círculos categoriales genéricos a los que nos referiremos aquí son los siguientes: el círculo de la Psicología y el círculo de la Antropología (social, cultural, ecológica).

A. La Psicología de la Religión suele ser considerada de vez en cuando como la vía de penetración más profunda hacia la esencia misma de la religión. Nos acordamos, al decir esto, de la obra clásica de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*[53]. Sin embargo, esta estimación del alcance de la Psicología de la religión no es, en el mejor caso, científica, sino filosófica, pues tal estimación sólo puede fundarse en la tesis según la cual la religión, en su esencia, sería un fenómeno psicológico. Pero esta tesis no es nada evidente, ha sido contestada por los sociólogos, desde la escuela de Durkheim, y por los antropólogos, que harán notar cómo los contenidos religiosos no brotan de la psique (in-

(53) William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Nueva York 1902. ☞Hemos analizado esta obra en *Cuestiones cuodlibetales*, Mondadori, Madrid 1989, Cuestión 7ª («Experiencia y religión. La experiencia religiosa de W. James»), págs. 273-283. Por otro lado hoy solo puede citarse arqueológicamente la «vía frenológica» que hace siglo y medio alcanzó gran importancia. La explicación frenológica de la religión se mantiene en la perspectiva psicológico-subjetiva (psicológico-fisiológica) pues buscaba el origen de la religión en un órgano cerebral («órgano de la teosofía» lo había llamado Gall), al que correspondía una determinada protuberancia craneana (susceptible, por cierto, de tumoraciones eventuales); los críticos señalaban que el «órgano de la teosofía» también se encontraba en el carnero [aunque, en rigor, esto no tendría por qué ser una objeción] (Vid. De Breyne, *Pensamientos de un creyente católico*, Barcelona 1854, pág. 156). Spurzheim ofreció un análisis más cuidadoso: la religión resultaría de la acción del «órgano de la veneración» (el órgano de la teosofía de Gall) asistido por los órganos de los sentidos, por el órgano de la causalidad, por el de la idealidad y por el órgano de lo maravilloso, ayudado a veces por los órganos de la benevolencia y del deber [con semejantes teorías —cuyos análogos de nuestros días pueden encontrarse entre algunos sociobiólogos— no se hacía otra cosa sino una proyección en el cerebro de diversas figuras socialmente conformadas, y no al reves]. En España Mariano Cubí Soler definía de esta forma tal *afecto superior*, el nº 17 de entre los órganos frenológicos (puede verse su localización en la cabeza frenológica de porcelana que desde entonces produce la fábrica de loza de Pickman en Sevilla): «17. VENERAZION. Propension relijiosa-moral a obrar con deferénzia, sumision o respeto ázia nuestros semejantes, a obedezer los que tiénen autoridad, i adorar el supremo Hazedor. Las emoziones que produze son REVERÉNCIA, DEFERÉNZIA, VENERAZION; i cuando se halla en vigorosa actividad, DEVOZION», *Sistema completo de Frenolojía, con sus aplicaziones al adelanto i mejoramiento del hombre, individual i sozialmente considerado. Tomo I. Parte zientífica*, 3ª edición, Barcelona 1846, págs. 246-257 (hemos respetado la renovación ortográfica que defendía Cubí). En esta edición Cubí se ve obligado a contestar largamente las descalificaciones de Balmes y otros: «Hase dicho que la Frenolojía es hostil a la Relijion. Esto es risible, porque la Frenolojía es el primer sistema de Filosofía que ha *reconozido* un sentimiento innato, cuya tendénzia es adorar, sin oponerse a ninguna intervenzion divina, parzial o directamente manifestada...»☜

dividual), sino de los condicionamientos culturales, históricos o sociales. Por ejemplo, los mitos no procederán tanto de *experiencias* psíquicas, cuanto de maniobras fabuladoras de sacerdotes, o del desarrollo de leyes lingüísticas o históricas; de suerte que, pongamos por caso, en lugar de quedar reducido el mito de Edipo, en la doctrina de Freud, a la condición de una expresión literaria del complejo de Edipo, será la misma doctrina de Freud sobre el complejo de Edipo aquello que habría que reducir a la condición de una expresión más del mito de Edipo[54]. Y, en su fundamento filosófico, el psicologismo puede ser contestado por otras filosofías alternativas, aquéllas que partiendo de la referencia de la religión a ciertas entidades reales, de naturaleza no psicológica (dioses, númenes), no pueden aceptar el subjetivismo. Pero todo esto no significa que la Psicología de la religión no pueda recoger aspectos esenciales de la misma, pues aspectos esenciales se encuentran en las reacciones psicológicas ante entidades numinosas reales, supuestas como fundamentos. Pero estas reacciones, en cuanto psicológicas, habrán de considerarse como reacciones *genéricas* de la religión —de temor, de amor, o, en su caso, alucinaciones. Tenemos así la paradoja de que la luz psicológica sólo iluminará aspectos de la religión que resulten ser comunes a otros procesos psíquicos, a otras formas de conducta no religiosas. La psicología es impotente para explicar por qué unos hombres son cristianos y por qué otros son musulmanes —pues los mecanismos religiosos de cristianos y musulmanes son los mismos. Los yanomamos del Brasil o de Venezuela, según informe de N. Chagnon[55], toman contacto con los espíritus *hekura,* tras la absorción por la nariz del polvo *ebené,* obtenido de plantas silvestres cultivadas en sus aldeas. Supongamos que el trato con los espíritus *hekura* se considera como un fenómeno religioso —lo que no es, por otra parte, evidente. ¿Qué es lo que la Psicología puede decirnos al respecto? Acaso que los polvos *ebené* son una droga *alucinógena* (categoría psicológica) y que sus efectos son comparables a los producidos por otros alucinógenos en otros contextos por entero diferentes. Es cierto que la perspectiva psicológica puede ir aplicada a hipótesis filosóficas racionalistas según las cuales los *hekura* han de ser considerados desde luego como irreales (el mismo concepto de «alucinógeno» incluye, las más de las veces, la tesis de que las representaciones que provocan son ilusorias). Pero esta hipótesis es excesiva, porque a la Psicología no le concierne establecer la proposición de la irrealidad de los *hekura* en general, sino, a lo sumo, su irrealidad en ciertas situaciones concretas, calificadas de alucinatorias. (Que sea irreal *este* árbol imaginado, no quiere decir que no existan los árboles en general.) En todo caso, la categoría «alucinación» puede ser utilizada, sin incompatibilidad, con la tesis sobre la realidad de los espíritus: los inquisidores trataban de discernir entre el visionario y el endemoniado (obseso o poseso). Ahora bien, la discusión sobre la realidad o irrealidad de estos correlatos, y sus grados, no es psicológica, puesto que pertenece a la ontología o a la filosofía de la religión.

(54) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* Librairie Plon, París 1951.

(55) Napoleon A. Chagnon, *Studying the Yanomamö,* Holt Rinehat and Winston, Nueva York 1974.

☞Lo que decimos en relación con el carácter genérico de la Psicología de la religión (que permite definir el «racionalismo psicológico» como el mismo proceso de equiparación genérica de los fenómenos psicológicos, específicamente religiosos, con otros fenómenos psicológicos no religiosos, por ejemplo, el éxtasis religioso con otras alucinaciones) se aplica también, desde luego, a la Psicofisiología de la religión, es decir, al análisis psicofisiológico de fenómenos considerados comúnmente como afectados de un «coeficiente religioso», como puedan serlo los fenómenos de «estigmatización religiosa». El «racionalismo psicofisiológico» constitutivo de las ciencias positivas de la religión comienza, en efecto, en el momento mismo en el que se abandona un cierto «método fenomenológico» que no quiere tomar partido ante las pretensiones emic relativas al origen sobrenatural de los fenómenos. Si estos fenómenos son *estigmas* religiosos (desde San Francisco de Asís, el primer estigmatizado, hasta Loukardis de Oberweimar (1276-1309), desde Sor María de la Visitación, mentora de Felipe II, o Santa Rosa de Lima, hasta Teresa Neumann o M.V., «la estigmatizada de Sevilla», en el círculo del Palmar de Troya), será preciso partir del «prejuicio» según el cual los fenómenos de estigmas tienen causas naturales (incluidas las sociales) y no sobrenaturales. El mero reconocimiento de la posibilidad de un origen sobrenatural de los estigmas (las cinco llagas y las huellas de la corona de espinas en la frente) es incompatible con el método científico, pues equivaldría a desterrar a los fenómenos estigmáticos fuera del horizonte de la ciencia. Este racionalismo encuentra su apoyo, desde luego, en las constataciones de estigmatizaciones no religiosas (durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, «el testigo de un sangriento encuentro entre un soldado francés y otro ruso, reaccionó de inmediato volviéndose tremendamente asustadizo y poco después desarrolló unas heridas sangrantes en la misma zona corporal que las sufridas por el soldado francés»[56]). No se trata, por tanto, de que la ciencia psicofisiológica demuestre que los fenómenos estigmáticos son de origen natural, pues ésta es una condición, por así decir, *a priori*, de la ciencia misma. Se trata de interpretar los estigmas religiosos como fenómenos que son *materialmente* religiosos, pero *formalmente* fisiológicos, en sentido estricto. Ahora bien, como está bien probado el influjo de estímulos psicológicos (ópticos, acústicos) en la piel o en las vísceras de animales (producción de úlceras gástricas experimentales en ratas, desarrollo de heridas sangrantes...), la cuestión se reduce a explicar el mecanismo de la morfología misma de los estigmas: por ejemplo, la morfología del estigma frontal de la «estigmatizada de Sevilla» requeriría suponer que a cada punto de la superficie estigmatizada corresponde otro punto homólogo en la corteza cerebral y que el conjunto puede ser afectado por una imagen eidética muy intensa, capaz de liberar acetilcolina u otros neurotransmisores en las terminaciones frontales, produciendo pequeñas hemorragias (las descargas parasimpáticas producen dilatación de los vasos sanguíneos).☜

(56) ☞Véase el magnífico libro de Francisco Alonso-Fernández, *Estigmas, levitaciones y éxtasis. De Sor Magdalena a El Palmar de Troya*, Temas de Hoy, Madrid 1993, págs. 136-137.☜

B. La Antropología científica de la religión, en sus distintas subcategorías que se intersectan ampliamente entre sí (Antropología social, cultural, ecológica), también ha logrado recoger aspectos esenciales del material religioso y gracias a sus desarrollos estamos hoy en condiciones de penetrar más allá de la perspectiva *émica* de estos fenómenos religiosos, captando mecanismos esenciales suyos (pongamos por caso, los componentes lúdicos de los rituales religiosos). Acaso puede afirmarse con bastante exactitud que en el sentido de Huizinga[57], los procedimientos de la Antropología positiva, en sus diversas direcciones (social, cultural, ecológica) se atienen siempre a una misma fórmula de cierre categorial: la *interconexión circular* de los fenómenos religiosos con otros fenómenos pertenecientes al campo antropológico. Esta interconexión circular es la que se expresa en las ideas organicistas del siglo pasado (Spencer, Durkheim), pero también en las ideas del funcionalismo (Malinowski) o, después de la segunda guerra mundial, en las ideas del *sistemismo antropológico* (en donde el funcionalismo circularista se colorea con el concepto cibernético de realimentación o retroacción —*feedback*— entre la Base y las Supraestructuras, por ejemplo —Klaus—). Su importancia gnoseológica se mide por el diverso radio que pueden alcanzar estos círculos de interconexión, sin perder su virtualidad para establecer conexiones efectivas. Cuando el radio de este círculo se extiende en el ámbito de las relaciones sociológicas («circulares») la antropología de la religión equivale a la sociología de la religión, en el sentido clásico de Durkheim, cuando prescribía la necesidad de «explicar lo social por lo social» —frente a la explicación por lo psicológico individual— y, por tanto, la necesidad de entender a los fenómenos religiosos (cuya dimensión social es evidente) en el contexto de otros fenómenos sociales[58]. La teoría marxista clásica de la religión se mantiene también en el ámbito de este cierre (conexión de Engels entre el capitalismo mercantil inicial y la conciencia calvinista del Dios arbitrario). Gracias al método sociológico, los fenómenos religiosos pierden en gran parte ese halo sobrenatural (transcendente) y metafísico que, desde su propio interior, les acompaña. En lugar de mostrársenos como «llovidos del cielo» —o emanados de la mística fuente interior del alma— comienzan a aparecérsenos como intercalados en procesos sociales envolventes, desempeñando funciones inteligibles en el círculo de la inmanencia social. El radio de esta inmanencia puede aún ampliarse hasta desbordar las estrictas relaciones sociológicas, de suerte que queden incorporados abundantes contenidos culturales (artísticos, tecnológicos). La antropología cultural nos permitirá ver los fenómenos religiosos a la luz de las esencias o estructuras culturales (no solamente sociales) aún más amplias. La paradoja es ésta: cuando se utiliza el concepto de la «totalidad de la cultura» —el *fait total* de Mauss— como contexto adecuado para entender las funciones de la religión se recae en explicaciones tautológicas.

(57) Johan Huizinga, *Homo ludens. El juego y la mentira*, 1940 (trad. española de Eugenio Imaz, FCE, Méjico 1943).

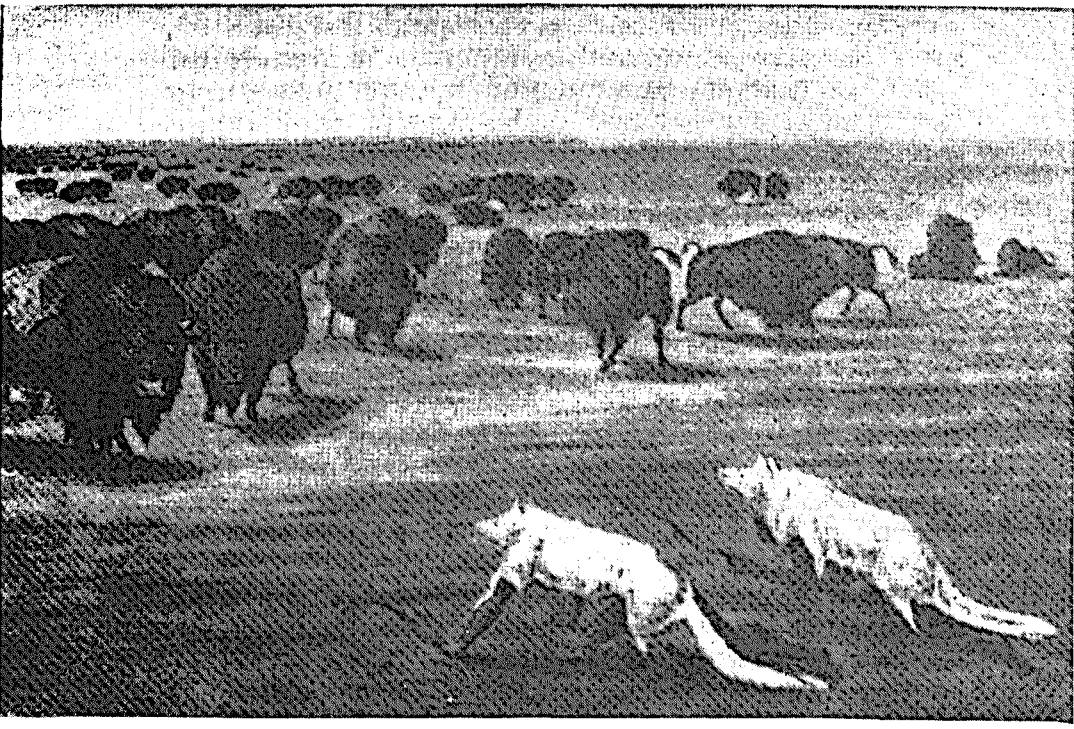
(58) Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (1895), y *Le suicide, étude de sociologie* (1897), págs. 82-ss. (de la edición de PUF, París 1960). La conexión entre este circularismo sociológico del método de Durkheim y la causalidad sociológica es estudiada por Raymond Boudon, *L'analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, París 1970, págs. 35-ss.

En todo caso, tanto la Sociología como la Antropología cultural nos inclinan a mantener a los fenómenos religiosos en el plano de las superestructuras y, en el límite, a entender los fenómenos religiosos como *epifenómenos* o reflejos de esencias o estructuras sociales o culturales más profundas (por ejemplo, las trinidades míticas indoeuropeas serán vistas como reflejos de las funciones sociales propias de la estructura de estos pueblos, según la conocida tesis de Dumézil[59]).

Este método es, sin duda, científicamente muy fértil y seguro, puesto que contiene una regla de coordinación (casi nunca vacía) entre dos órdenes de materiales heterogéneos, uno más bien *émico*, la propia dogmática mitológica analizada, y el otro más bien *ético*, la estructura de la sociedad en la que respira esa dogmática (el clan cónico o la sociedad estamental). Pero, en la medida en que esta estructura social ha de considerarse ya cristalizada (a efectos del análisis), es decir, en la medida en que se pasen por alto las etapas evolutivas y se considere el sistema social como una totalidad de estratos ya reajustados e integrados sincrónicamente (aunque procedan de orígenes diversos) resultará que el método de la Antropología social, en el análisis de la Religión, se aproximará asombrosamente al método de la Teología dogmática, que también pasa por alto la historia de los dogmas en beneficio de su sistemática (los dioses astrales, importados, acaso en un momento histórico, de otra sociedad, una vez asimilados, pasarán a ser presentados como emanaciones eternas de la deidad). No se trata con esto de devaluar, en modo alguno, la cientificidad de la Antropología social de la religión, sino, a lo sumo, de subrayar su condición de heredera secularizada y científica del método teológico-dogmático. Pues así como la Teología dogmática procede organizando los dioses, demonios o espíritus, en un sistema ya dado desde siempre (aunque sea «homogéneamente evolutivo»), para, de ahí, pasar a exponer el sistema de la jerarquía social terrena, en cuanto tiene como fundamento a la jerarquía celestial, así la Antropología social de la religión procede sistematizando la estructura social, como una totalidad ya dada, cristalizada, para pasar a exponer el propio sistema de los dioses, de los espíritus o de los demonios. La afinidad entre Teología dogmática y Antropología social-estructural se capta muy bien cuando ambas se contraponen a la perspectiva evolutivo-dialéctica (no «homogénea»), histórica, que no parte de estructuras sociales o dogmáticas ya sistematizadas, que nos lleva, por tanto, a buscar el origen de los dioses del cielo, en lugar de considerarlos como ya dados en función de la estructura social. Una ilustración muy rica de esta analogía gnoseológica que proponemos entre Teología dogmática y Antropología social nos la proporciona el estudio de Evans-Pritchard sobre la religión de los Nuer[60]. Pues la estrategia de este estudio (así como el de otros similares) consiste en ir mostrando en detalle cómo la jerarquía de los espíritus de la *dogmática* Nuer (se-

(59) Georges Dumézil, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruselas 1958.

(60) E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford 1956, pág. 115. También *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford 1940 y «The Nuer Conception of Spirit in its Relatio to the social order», en *American Anthropologist*, XV, 1953, págs. 20-214.



Indios de las praderas disfrazados de coyotes, en maniobra de aproximación a una manada de bisontes (dibujo de G. Catlin)

Este cuadro podría servir para ilustrar escenas paleolíticas en las que se manifiesta la *religación* de los hombres con animales reales (o con partes reales suyas, las pieles de los coyotes), característica de la fase de la «religión natural».

Pero esta *religación* no es sólo un fenómeno paleolítico:

«Por ello, consideraremos su oferta de comprar nuestras tierras. Si decidimos aceptarla, yo pondré una condición: el hombre blanco debe tratar a los animales de esta tierra como a sus hermanos. Soy un salvaje y no comprendo otro modo de vida. He visto a miles de búfalos pudriéndose en las praderas, muertos a tiros por el hombre blanco desde un tren en marcha. Soy un salvaje y no comprendo cómo una máquina humeante puede importar más que el búfalo al que nosotros matamos para sobrevivir. ¿Qué sería del hombre sin los animales? Si todos fueran exterminados, el hombre también moriría de una gran soledad espiritual; porque lo que le suceda a los animales también le sucederá al hombre. Todo va enlazado.» (Del mensaje que el Gran jefe indio Seattle dirigió al Gran jefe de Washington el 21 de enero de 1854.)

Esta carta, difundida mundialmente por el PNUMA [Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente] parece que no es otra cosa sino una reconstrucción fantástica de Ted Perry (guionista de la película *Homes*) de un discurso que efectivamente pronunció en 1854 el jefe Sealth (Seattle), de las tribus *dwamish* y *suquamish*, con motivo de las negociaciones del Tratado de Point Elliot, orientado a la creación de una reserva india. Sin embargo esto no significa que la reconstrucción de Ted Perry (basada en un artículo que H. Smith publicó en 1886) desvirtúe enteramente el sentir de los indios al respecto. Podríamos aplicar aquí muy bien el dicho italiano: *se non é vero, é ben trovato*.

gún la cual hay unos «espíritus de arriba», a saber, el «Espíritu que está en el cielo», *Kwoth*, el Espíritu supremo, los espíritus del aire y las almas de quienes murieron por el rayo, y hay unos «espíritus de abajo», espíritus totémicos, duendes de la naturaleza, fuerzas inmanentes de los fetiches) se corresponde con la propia estructura segmentaria del *sistema social* de los Nuer. «Se comprende —dice Evans-Pritchard— que el concepto de espíritu de los Nuer en su relación con el orden social segmentario se quiebre en diversas refracciones, mientras en la relación con la naturaleza y del hombre en general, los muchos vuelvan a reunirse en lo uno.» «Los Nuer dividen el reino de los espíritus en espíritus de arriba y en espíritus de abajo.» Sin duda. Pero ¿por qué llegan a esa división? Si se responde: «Por su estructura social», la respuesta sería excesiva y gratuita, porque la flecha causal incluso podría estar invertida. No se puede confundir un ajuste funcional entre dos sistemas (el dogmático y el social) acoplados y ajustados internamente y una relación causal, ni siquiera evolutiva.

Por ello ha de considerarse ya como un avance el intento de vincular los propios fenómenos religiosos con la base misma de los procesos de producción, al intento de comprender, en cada caso, cómo los fenómenos religiosos no sólo resultan de otras estructuras básicas más profundas, sino que también reinfluyen circularmente sobre ellas (la «reacción» de las superestructuras en las estructuras básicas de las que habló Engels en su carta a Bloch y que exploran marxistas contemporáneos como Klaus o Godelier).

El concepto de *sistema ecológico* o *ecosistema*, tal como ha sido incorporado por la Antropología, ofrece también importantes virtualidades para insertar a los fenómenos religiosos en un sistema causal de radio aún más amplio que el sociológico o el meramente cultural. Porque en el círculo del ecosistema humano figuran también, como términos propios dotados de significado causal, los contenidos naturales, los animales, por ejemplo, capaces de entrar en relaciones de competencia (en el sentido darwiniano, muy próximo al eje que nosotros llamamos *angular*) con el hombre. El estudio de Roy Rappaport sobre los rituales de los *maring* de Nueva Guinea muestra hasta qué punto lo que podría parecer un delirio surrealista, irracional y antieconómico (el ritual del *kaiko*, la matanza masiva de cerdos, &c.) desempeña funciones económicas y sociales básicas como solución, por ejemplo, a las crisis de superproducción. Las superestructuras rituales o míticas logran, de este modo, ser afrontadas no meramente desde su superficie fenoménica (*émica*, en el sentido de Pike), es decir, desde su propio modelo representado cognitivo (en el sentido de Rappaport), sino desde la esencia de las estructuras básicas de la producción, estructuras básicas que, aunque puedan parecer exteriores al fenómeno —*éticas* en el sentido de Pike, *modelos operacionales* en el sentido de Rappaport—, pueden ser mucho más internas a su proceso cuando se le considera en una perspectiva materialista. Ahora bien, el ritual *kaiko* no es un ritual religioso, es cierto (salvo que abusivamente se pretenda llamar religión a todo proceso ritualizado), pero el método es aplicable también a fenómenos cuyo significado religioso es mucho más inmediato, por ejemplo, el tabú religioso característico del Oriente Medio en re-

lación con la carne de cerdo o bien el culto a la vaca sagrada en la India, tal como lo estudia Marvin Harris[61].

Ahora bien, los cierres categoriales de la Antropología ecológica y, por supuesto, los de la Antropología cultural o los de la sociológica no tienen la capacidad de construir los fenómenos religiosos en su esencia última, puesto que han de comenzar por considerar a estos fenómenos como algo que ya está dado. Lo que buscan es, más bien, determinar cómo contribuye la religión a mantener el equilibrio del sistema[62]. La Antropología cultural, la Sociología, la Antropología ecológica, en suma, no se plantean propiamente la cuestión del origen de la religión, en términos absolutos (aunque sí hayan de interesarse por el origen de determinados fenómenos religiosos en relación con otros fenómenos religiosos a su vez dados). Por este motivo, estos cierres no constituyen nunca una teoría específica de la religión, sino una teoría genérica, incluso oblicua. Podríamos decir que dan cuenta, más que del origen de la religión, de su permanencia, de su expansión o de su decrecimiento. Es cierto que la tentación de interpretar estas construcciones cerradas (funcionales, sistémicas) en el sentido de construcciones específicas, es grande. Pero cuando se cae en este tipo de tentación, lo que ocurre en rigor es que, curiosamente, la Antropología se convierte en Psicología, *puesto que sólo por vía psicológica (la «alquimia mental») cabe entender los mecanismos de transformación de los motivos económicos, sociales o culturales extrarreligiosos en fenómenos religiosos.* El «esqueleto de la tentación» de la que hablamos podemos verlo, como en radiografía, a través de las construcciones de Harris: «Como las vacas de la India son necesarias para su economía —las vacas equivalen a su industria petroquímica y los bueyes a los tractores de Occidente— brotará la falsa conciencia de su carácter sagrado.» O bien: «Como los cerdos son en Oriente Medio un lujo ecológico y económico y a la vez una tentación, Yahvé hubo de prohibirlos.»[63] Yahvé, sin embargo, es la conciencia del astuto legislador (Critias), o bien la inconsciencia de la «cámara oscura»: es decir, una construcción *ad hoc,* o un reconocimiento de que no hay construcción. Porque, en rigor, el proceso es el inverso: dado el supuesto previo de que las vacas son sagradas (o, al menos, el supuesto de alguna otra entidad sagrada, cuya cualidad pueda transferirse a las vacas), sin embargo, sólo cuando este carácter sagrado sea adaptativo, podrá mantenerse y, cuando se mantenga, las vacas sagradas desempeñarán una decisiva función económica (en todo caso, una función propia de una economía subdesarrollada y maloliente). Los contenidos religiosos son así no meramente reflejos de los intereses básicos, epifenómenos suyos, sino *medios* para que estos intereses puedan abrirse camino —y ello porque los intereses económicos no se

(61) Roy A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People,* Yale University Press, New Haven 1968. Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura,* Alianza, Madrid 1980.

(62) Está aquí ya la intención declarada de la escuela funcionalista, como es bien sabido. Víd. Annemarie de Waal, *Introducción a la antropología religiosa,* trad. esp., Verbo Divino, Estella 1975, pág. 351.

(63) Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras...*

dan históricamente en abstracto, sino en el contexto de una estructura cultural que incluye, entre otras cosas, a los propios contenidos religiosos. El canon XL del Concilio de Elvira[64] puede servirnos para ilustrar lo que queremos decir: el canon incita a los *possesores* de la tierra a que rompan el uso según el cual lo ofrecido a los ídolos (por los renteros) se descuente de la parte que éstos tenían que entregar a los dueños. «El decreto (dice A. Díaz) aparte de fortalecer material y moralmente a los propietarios, nos indica la sustitución de un culto controlado por el Estado por otro que, teóricamente, queda al margen de su influencia.» Lo que no podría decirse es esto: que el *objetivo* del canon XL fuese enriquecer a los propietarios, siendo secundario el *objetivo* de sustituir a los ídolos paganos por los emblemas cristianos. En cualquier caso, el propio A. Díaz, reconoce que esa sustitución (entendida como «cambio de mentalidad») era necesaria: «...Aunque en tal fortalecimiento [de los nuevos vínculos de dependencia] actuaran unos elementos económicos que en *ningún momento* pretendemos minusvalorar, su realización no era posible sin unas condiciones de existencia previas, condiciones de existencia que también tenían que producirse a nivel mental.»

(II) Agrupamos bajo la misma rúbrica de «ciencias específicas de la religión» a aquellas disciplinas cuyas construcciones tiendan a mantenerse en la inmanencia de los fenómenos religiosos, a buscar su cierre en el recinto de esta inmanencia. Las ciencias internas de la religión —se dirá— buscarán explicar los fenómenos religiosos por sí mismos, y no a partir de principios económicos o sociológicos. ¿Cómo es posible entonces una ciencia interna de la religión?

Ante todo, conviene advertir que el criterio de internidad o de inmanencia ha de entenderse en un plano fenomenológico. Internamente, religioso es lo que se autopresenta como tal (¿dónde? ¿siempre? ¿en un *conjunto locucional*, en el sentido de Brand[65]?), como la *plegaria*, el *milagro*, lo *sagrado*, acaso lo *sobrenatural*: «La religión constituye, efectivamente, un rasgo universal de la cultura humana [dice Lowie[66]], no porque todas las sociedades alienten la creencia en los espíritus [como sostiene Tylor], sino porque todas ellas reconocen, en una forma u otra, extraordinarias y atemorizantes manifestaciones de la realidad. El presente tratado [sobre religiones primitivas] está dedicado, por lo tanto, al examen de aquellos fenómenos culturales de las sociedades más simples que giran alrededor del sentido de misterio o de lo sobrenatural o que están de algún modo conectados con

(64) A. Díaz, «La relación de dependencia no esclavista y del Concilio de Elvira», en *Actas* del Coloquio de 1978 organizado por el Instituto de Historia Antigua, dirigido por J. Mangas, de la Universidad de Oviedo. Oviedo 1979. «El *possesor* venía descontando, en sus pagos al *dominus*, una parte para el culto a los ídolos; el canon XL estipula que no se descuente nada y que se entrege el íntegro al *dominus*: «XL. *Que los fieles no reciban lo ofrecido a los ídolos*. Tenemos a bien prohibir que los dueños, cuando ajustan las cuentas con sus renteros, anoten como recibido aquello que fue ofrecido a los ídolos. Si en el futuro contravinieren esta disposición, deben ser excluidos de la comunión durante un quinquenio.»

(65) Nos referimos al concepto de *Locution set* que Myles Brand utiliza en su modelo de construcción de la idea de causa. *The Nature of causation*, University of Illinois Press, 1976, pág. 2 y ss.

(66) Robert H. Lowie, *Religiones primitivas*, versión española de José Palao, Alianza, Madrid 1976, pág. 19.

él.» Las *ciencias internas* de la religión, con todo, aun moviéndose principalmente en el plano de los fenómenos religiosos específicos, no podrán menos de procurar determinar esencias o estructuras, si efectivamente quieren presentarse como ciencias. Esta pretensión no sería, en principio, absurda puesto que no toda definición o demostración ha de ser reductiva o *metamérica*: caben también definiciones o demostraciones *diaméricas*[67]. En cierto modo éstas son circulares, aunque no son viciosas, siempre que sean capaces de reconstruir el material del cual han partido mediante sus propios conceptos, a la manera como podemos, en Geometría, reconstruir (diaméricamente) un vector partiendo de sus componentes rectangulares (que contienen ya vectores unitarios), o bien a la manera como podemos reconstruir el teorema de Pitágoras a partir del llamado «teorema del coseno», que, sin embargo, había sido edificado sobre aquél. El camino hacia la determinación de las esencias, en nuestro caso, no podría ser otro sino el de la composición diamérica de unas partes con otras partes del campo inmanente de los fenómenos religiosos considerados. Por lo demás, estas partes se establecerán de modos muy diversos, que lógicamente cabría reducir a estos dos: el análisis de las *partes atributivas* de una religión dada (partes, en general, heterogéneas) y el análisis de las *partes distributivas* (ante todo, las diferentes religiones —budismo, animismo— según la diversidad de círculos culturales). Ambos tipos de partes (T, $\mathbb{T}$) —digamos: asociaciones por contigüidad y asociaciones por semejanza— se cruzan evidentemente de modo matricial. Podríamos referirnos a un diagrama en cuyas cabeceras de columna figurasen las partes $\mathbb{T}$ globales (R_I, R_{II}, R_{III}...R_N) a su vez agrupadas taxonómicamente en diversos niveles (R_I^0, R_I^1...) —«las religiones primitivas son especies de un género», dice Evans-Pritchard, especies distributivas, diríamos nosotros, aseguradas por la solución de continuidad entre las «áreas separadas» de las sociedades respectivas— y en cuyas cabeceras de fila figurasen las partes atributivas (r_1, r_2, r_3...r_n)[68].

(67) Para los conceptos de metamérico/diamérico, víd. Gustavo Bueno, «Conceptos conjugados», *El Basilisco*, nº 1, 1978, págs. 88-92.

(68) ☞Tabla representativa del *campo* de las «ciencias positivas de la religión»

T $\mathbb{T}$	R_I	R_{II}	$R_{...}$	R_N
r_1				
r_2				
$r_{...}$				
r_n				

Las letras minúsculas representan las partes atributivas de las religiones (por ejemplo: sacerdotes, templos, ceremonias, dogmas...); las mayúsculas representan una distribución de las religiones (por ejemplo: budismo, islamismo, cristianismo...). La letra T designa las totalidades atributivas, constituidas por las partes integrantes de una religión; la letra $\mathbb{T}$ designa a la totalidad de la religión en cuanto conjunto distributivo de las diferentes religiones que se consideren con relativa independencia mútua en su funcionamiento y estructura.☜

Dispuesto de este modo el análisis de la totalidad del campo de los fenómenos religiosos, podemos intentar la formulación de las diversas direcciones en las que pueden caminar las ciencias específicas de la religión. Cuando el camino discurre a lo largo de una columna, la ciencia de la religión equivaldrá a lo que en Lingüística pueda ser la Gramática de una Lengua: la Ciencia de la religión tiene aquí mucho que ver con lo que podríamos llamar «Gramática de una Religión», una gramática que puede ser estructural, esencial, y que nos pone muy cerca de lo que las propias religiones llaman *Teología Dogmática*. Queremos con esto decir que el «análisis de columna» no debe entenderse como un análisis estrictamente *émico* o etnocéntrico (por el hecho de atenerse a la inmanencia de una sola religión), puesto que en él hay una dosis grande de construcción, como ocurre con la Teología especulativa. Por contra, tampoco el «análisis de fila» es una garantía de inmunidad contra el etnocentrismo, puesto que este análisis puede llevarse a cabo precisamente desde la perspectiva de una religión determinada (como cuando los romanos llamaban Marte a Thor, o los españoles interpretaban al dios Cozumel como Satanás). Sin embargo, el «análisis de fila» es insoslayable en una ciencia interna de la religión —es el camino por el que se constituye la llamada «ciencia comparada de las religiones»— por dudosas que sean siempre las unidades o elementos transversales que sea posible aislar y, sobre todo, los *universales religiosos*, ciertas categorías o constantes que se suponen presentes en toda religión (como las vocales en las lenguas) y que no por ello darán pie a hablar de una religión universal. La duda puede llevarse al límite e incluso puede negarse el sentido a la ciencia comparada de las religiones si se supone que sólo es posible el «análisis de columna» (es decir, la comparación en el ámbito de una sola religión, o de religiones distintas pero emparentadas genéticamente). Esta opinión podría apoyarse en experiencias tomadas de la propia historia de la ciencia religiosa, por ejemplo, la historia del concepto de *mana* (de Codrington) —comparado con *orenda*, *wakanda*, *manitú*—, o bien la historia del concepto de *totem*, extraído primariamente de la «columna» de los algonquinos por Long (en el siglo XVIII), pero *identificado* después («puesto en fila») con ciertas instituciones australianas descritas, cincuenta años más tarde, por G. Grey, hasta ser elevado a «concepto fila» de primer rango (r_1) por McLennan, en 1869. Sin embargo, el concepto de *totem*, en este sentido, fue retirado ulteriormente de la Etnología[69]. Y no sólo el concepto de *totem*. Incluso el «concepto de fila» de *dios, en general*, es decir, no ya el concepto fila de *dios agonizante* de Frazer[70], sino el concepto mismo de Dios (θεός), que parecería una categoría o constante universal de las religiones, encontrará dificultades para ser aplicado, por ejemplo, a la misma religión egipcia (el *nefer* del Egipto faraónico)[71].

(69) Claude Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, 1962 (trad. española, FCE, Méjico 1965).

(70) Nos referimos a la crítica a la que Henri Frankfort somete el concepto de «dios agonizante» de Frazer en *Reyes y dioses* (1948), Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1976, pág. 309.

(71) Philippe Derchain, en la *Historia de las Religiones* (de la *Encyclopédie de la Pléiade*), trad. española, Siglo XXI, Madrid 1977, tomo I, págs. 105 y 114.

La incertidumbre propia de los desarrollos internos de la ciencia de la religión, tanto en la dirección de los «análisis de fila», como en la dirección de los «análisis de columna» (en cada una de estas direcciones cabe, a su vez, distinguir una perspectiva sistemática, «sincrónica», y una perspectiva histórica, que no cabe identificar meramente con la perspectiva «diacrónica»), puede servirnos de indicación sobre el carácter precario de los cierres categoriales conseguidos por estas ciencias, pero este carácter precario (gnoseológicamente) no se reduce a aquella incertidumbre (epistemológica). Este carácter precario parece inseparable de la perspectiva fenoménica, *émica*, en la que se mueven tales análisis. Podría afirmarse que es imposible, en este plano fenomenológico, restablecer las conexiones entre las filas y las columnas, que sin embargo deben existir. Los conceptos o esencias recogidos en el plano «cortical», han de estimarse, por tanto, casi siempre como meramente intencionales, como esencias metodológicas, «conceptos preliminares». Lo que queremos decir con esta distinción es lo siguiente: que la ciencia interna (fenomenológica) de la religión no puede considerarse como una ciencia *efectiva* sino *intencional* o, a lo sumo, *preliminar*. Y no precisamente porque sus resultados sean discutibles (todos lo son) sino porque la forma de construir esos resultados es intrínsecamente insuficiente en la medida en que se pongan entre paréntesis las conexiones causales, por ejemplo. Por ello, los resultados de las ciencias de la religión pueden ser, incluso epistemológicamente, muy firmes y apodícticos (pongamos por caso, los resultados de una descripción etnográfica de la brujería *azande*, contrastada por investigadores escrupulosos), sin que por ello quepa hablar de ciencia en sentido estricto. Se establecerán comparaciones mediante conceptos clasificatorios-fenomenológicos, interesantes, sin duda, pero a medio camino siempre entre la ciencia y la mitología. Con razón podía decir Harnack[72]: «Es preciso vencer a esta mitología comparativa que une todo con todo por un nexo causal e imaginario, pasa sobre abismos que separan, teje combinaciones con ayuda de semejanzas superficiales. Porque de este modo se puede, de un manotazo, hacer de Cristo el dios del Sol, a los doce apóstoles los doce meses, recordar con ocasión de la historia del nacimiento de Cristo, a todas las historias de nacimiento de dioses, comprender, bajo el nombre de la paloma en el bautizo, a todas las palomas mitológicas, acompañar al asno de la entrada en Jerusalén con todos los asnos célebres...» En efecto, cuando nos atenemos al análisis de elementos fenomenológicos, tan *elemento* es el asno como la paloma, el Sol como Cristo.

Utilizando la distinción propia de la teoría de la esencia que presuponemos en este *Ensayo*[73] podríamos formular gnoseológicamente la insuficiencia intrínseca de toda ciencia fenomenológica de las religiones por su incapacidad de establecer una diferencia entre el *núcleo* de la religión y el *cuerpo* de la misma. (Esta incapacidad será percibida acaso, desde dentro, como neutralidad, o incluso como desinterés por las cuestiones «metafísicas».) Porque, desde una perspectiva feno-

(72) A. von Harnack, *Aus Wissenschaft und Leben*, Giessen 1911, pág. 131.

(73) Vid. infra, capítulo 5 de esta primera parte.

menológica, los contenidos referentes al *núcleo* de la religión y aquéllos que se refieren a su *cuerpo,* fácilmente se nivelan, se presentan en un mismo plano. En cierto modo, podría decirse incluso que una distinción semejante es exógena al plano fenomenológico, si bien cuando esta distinción lleva aparejada la cuestión de la verdad ontológica, es éste el que resultará ser exógeno. Entre los contenidos religiosos (sagrados, sobrenaturales) que un etnólogo tan atento como R.H. Lowie encuentra en los indios *cuervo,* figura no sólo el Sol (principalmente), sino también el tabaco o el trueno (junto, desde luego, con múltiples figuras animales). Desde su perspectiva descriptiva, fenomenológica, Lowie no debiera hacer otra cosa sino constatar estos hechos, registrar estos contenidos —aunque, hay que decirlo, los interpreta todos implícitamente como manifestaciones de una vivencia sobrenatural de lo sagrado. Lo que no podría es aceptar, desde su perspectiva, la primacía *numinosa* de los animales, por ejemplo, si ella no figura en el plano fenomenológico. Y ello, a pesar de que es el mismo Lowie quien nos da noticia de que el Sol muy pocas veces se presenta como tal a un indio *cuervo,* porque «la mayoría de las veces lo que se aparecen son animales». Y él es también quien constata más tarde que el trueno es identificado «con una especie de águila»[74]. Sin embargo, sólo por motivos exógenos al plano estrictamente descriptivo, cabría atribuir el papel de *contenidos nucleares* a los animales sagrados de los indios *cuervo,* pues bastaría, por ejemplo, que el contenido *sagrada roca* no presente una conexión explícita, *fenomenológica,* con algún animal. Con todo ¿podría considerarse verdaderamente *neutral* y *científico* el proceder de Lowie interpretando a estos contenidos religiosos (rocas, tabaco, coyotes, sol...) simplemente como *sobrenaturales,* evitando introducir cualquier tipo de *orden exógeno* entre ellos? La calificación genérica que Lowie utiliza (lo sobrenatural), si es significativa, lo es porque nos remite implícitamente a una concepción también exógena y además metafísica de la religión, como *relación simbólica del hombre con lo sobrenatural* (relación que desempeña el papel gnoseológico de una *esencia* cuando lo sobrenatural funciona ambiguamente en el plano *émico* y en el *ontológico*). Y ¿acaso una concepción *exógena* de lo sagrado, que no necesariamente ha de ser metafísica (pensamos en nuestra teoría del carácter originario de la numinosidad animal) no puede también ejercer las funciones científicas de una hipótesis heurística, que incita a nuevas investigaciones fenomenológicas? Por ejemplo, para determinar si el Sol, como ocurre con el trueno, no será para los indios *cuervo* de Lowie algo distinto de lo que pueda serlo para el «adulto civilizado», algo así como un *cuerpo viviente,* un animal. Pondremos, todavía, otro ejemplo. Los *asmat,* cortadores de cabezas de Nueva Guinea, parecían muy sensibles a las semejanzas percibidas, por un lado, entre ellos y la *mantis religiosa* (un animal cuya hembra se dice devora la cabeza del macho durante la cópula), y, por otro, a las semejanzas entre sus mujeres y el árbol del sagú (puesto que el sagú sale del centro del árbol como el niño del vientre de la madre). De este modo, tanto la *mantis religiosa* como el árbol del sagú habrían de ponerse fenomenológicamente en

(74) Robert H. Lowie, *Religiones primitivas...,* «1. La religión de los indios Cuervo», pág. 40.

el mismo plano, en cuanto contenidos del *campo de lo sagrado* que, consiguientemente, podrá clasificarse (desde coordenadas *étic*) en dos regiones: la región de los fenómenos *zoomórficos* y la de los *dendromórficos*. La distinción ontológica entre animales y árboles habrá que mantenerla en otro plano, un plano *exógeno* a la fenomenología *asmat*, como exógena será la distinción, en el plano fenomenológico, entre los espíritus de los animales realmente percibidos en la selva y los espíritus de los antepasados aparecidos, con no menos intensidad, aunque sea alucinatoria. ☞Cabría decir, en resolución, que estos árboles —o vegetales, o incluso objetos inanimados, en general (desde nuestra perspectiva *etic*)— eran *emic* animales, en el momento de desempeñar funciones numinosas. Así, el árbol que los congoleses llamaban *mirrone* y que plantaban delante de sus chozas, como «dios de la vivienda», era tratado como una suerte de animal, puesto que, por ejemplo, le colocaban al pie calabazas llenas de vino de palma para cuando tuviera sed. Incluso la *helada* y el *granizo* eran tratados *emic* como animales por los incas, que los aplacaban con sacrificios y creían que el granizo moraba en una cueva de Cirocaya. Los «cuernos de la Luna», por semejanza, podían verse como cuernos de una vaca sagrada y el pozo sagrado de Vagarschievet, en Armenia, como el mar para los antiguos indígenas de Sumatra, podía, por contigüidad, tener alguna impregnación numinosa de algún animal residente.☜

No se trata, finalmente, por nuestra parte de subestimar la importancia científica de los *análisis internos* atenidos al estricto marco fenomenológico. Lo único que queremos decir es esto: que «carácter *interno*» no equivale a «carácter *esencial*». Tampoco queremos decir que los resultados de las clasificaciones fenomenológicas sean gratuitos; por el contrario, el análisis fenomenológico sostenido conducirá a una decantación de ciertos nexos entre contenidos que permitirá formar agrupamientos diferenciados de otros, a la manera como, en Psiquiatría, se han ido formando los grandes síndromes clásicos (*psicosis maníaco-depresiva, esquizofrenia*, &c.), que nos permiten orientarnos, de algún modo, en un mundo fantasmagórico en el que todo está entremezclado y en donde el diagnóstico diferencial es, muchas veces, poco más que un acto de fe.

Lo que sí nos importa es subrayar la diferencia entre una ciencia fenomenológica y una ciencia esencial. En cuanto ciencia, según la *teoría del cierre*, ambas tendrán que tratar con esencias. Pero las esencias de las ciencias fenomenológicas serán *esencias virtuales*, «proyectos de esencias» (por ejemplo, *síndromes, elementos* de síndromes, como puedan serlo los conceptos de «dios agonizante» o «ritos de paso»). No *esencias ontológicas, estructuras*, pese a que todas ellas aparezcan con frecuencia expuestas en proposiciones definicionales de estructura gramatical muy similar. Pues las *definiciones metódicas* funcionan como hipótesis de trabajo; ellas indican una *figura* dada en un campo a partir de la cual sea posible establecer relaciones con otras figuras (confiando, por así decir, en que el material mismo del campo sugiera el orden de las relaciones). Pero las *definiciones esenciales* pretenden ofrecer el orden que media entre esas relaciones. De ahí el carácter más empírico y abierto que acompaña a las *definiciones metódicas* frente al carácter, más dogmático y especulativo, de las *definiciones ontológicas* (por ejemplo, las definiciones

de *punto* o *recta* del libro I de Euclides). Lo que ocurre es que, en el plano fenomenológico, es imposible cerrar una apertura de indeterminación, porque para establecer el orden o estructura que, en todo caso, se busca es preciso pasar al plano ontológico. (Un plano que, en la teoría de la religión, no puede contenerse en el ámbito científico categorial, puesto que exige compromisos filosóficos muy fuertes.)

Por vía de ejemplo: cuando nos mantenemos en el *plano fenomenológico,* tanto los animales (algunos animales) como las plantas (algunas plantas), pueden mostrársenos como afectados por un componente religioso, como teofanías, instrumentos de númenes o, simplemente, como insertos en el círculo de los fenómenos numinosos. Pero cuando regresamos a un *plano ontológico* (sea porque sostenemos que el hombre es la fuente de la numinosidad, o bien porque suponemos que lo es la deidad de la Ontoteología o, por último, porque pensamos que esta fuente son los propios animales), entonces los fenómenos mismos habrán de someterse a una reordenación, la cual, desde la perspectiva puramente fenomenológica empírica, podrá parecer *exógena* y aun violentadora de los fenómenos. En ningún caso podrá ser gratuita, si es que ha demostrado su capacidad de reinterpretarse en el mismo material fenoménico. No puede reducirse a la condición de una especulación mantenida en una esfera tan alejada de los fenómenos que éstos puedan considerarse inafectados por ella. Así, una planta como la mandrágora —cuyas connotaciones religiosas o mágicas son bien conocidas (entre los griegos, la mandrágora debía arrancarse del suelo con la ayuda de un perro negro, pues el perro era la encarnación ctónica de lo demoníaco: Hécate es la señora de los perros; entre los cristianos la mandrágora es el símbolo del nuevo amor entre Dios y el Hombre a través de la Iglesia, como vemos por San Jerónimo[75])— no podría *ontológicamente* aducirse como un simple caso de «contenido religioso dendromorfo», al lado de los contenidos religiosos antropomorfos o zoomorfos. Y cabría subrayar que, ya en la fenomenología misma de la mandrágora, figura la forma humana (algunos filólogos remiten la propia palabra —que no es de cuño griego— al persa *mardumgia,* «yerba humana»). Y desde una concepción zoogenética de la religión, no sería tampoco gratuito subrayar la abundancia de relaciones *fenomenológicas* que la mandrágora, en sus funciones religiosas, mantiene con los animales: con los perros, de los que ya hemos hablado. Y añadimos: sus frutos[76] eran llamados por los romanos *mala canina,* «manzanas de perro» (lo que sugiere una interpretación de la manzana de Adán que llevaría a entender el *árbol de la ciencia* del Paraíso bíblico como una mandrágora). En el *Physiologus* se nos informa de cómo la hembra del elefante va al Paraíso y come de la mandrágora, dando también de comer al macho, a quien seduce[77]. Cuando la serpiente

(75) San Jerónimo, carta 22, 21, 3.

(76) Dioscórides, IV, 77.

(77) *Physiologus,* XX: «Existe un animal llamado elefante. No siente la concupiscencia del coito. Hay otro que se llama tragelafo (o elefante rudo). Si desea tener hijos, va a Oriente, cerca del Paraíso. Hay allí un árbol llamado Mandrágora. Acude allí con su hembra. Come ésta del árbol en primer término y da de él también al macho, a quien seduce mientras come» (trad. española de la versión Y, por Marino Ayerra y Nilda Guglielmi, *El fisiólogo, bestiario medieval,* EUDEBA, Buenos Aires 1971, pág. 61).

se enrosca en la mandrágora, ésta queda envenenada. Para los griegos, por último, la mandrágora, como «Planta de Circe», era no sólo filtro mágico del amor, sino el filtro de la transformación del hombre en bestia[78].

Ahora bien, también es verdad que la perspectiva ontológica no puede utilizarse como fórmula de simplificación de las relaciones de la planta demoníaca con los animales. Relaciones muy heterogéneas y complejas que nos hacen dudar de la posibilidad de hablar de una «ciencia del significado religioso de la mandrágora» en sentido estricto y categorial. Diríamos, pues, que la función de fuente de los conceptos *esenciales*, propia en otros casos de una ciencia (por ejemplo de la Astronomía respecto de sus fenómenos *propios*, organizados en *síndromes* por Ptolomeo), debe desempeñarla, en el campo religioso, la filosofía.

En realidad, las definiciones de religión que nos ofrecen los científicos de la religión, aun cuando suelen ser pensadas confusamente como si fueran definiciones ontológicas, pueden muchas veces ser justificadas pragmáticamente como definiciones metódicas. Cuando alguien define la religión como «conjunto de ritos y mitos que tienen que ver con los espíritus o con los antepasados», habrá que precisar inmediatamente si lo que se propone es ofrecer una definición *esencial* (sistemática) de la religión, o si se trata de indicarnos que los mitos y ritos referentes a los espíritus de nuestros antepasados constituyen una región fenomenológica a través de la cual la ciencia de las religiones puede estar segura de encontrar conexiones muy fértiles, que les llevarán al terreno de la brujería, al de los enterramientos, a los propios templos, &c. Es decir, una definición metódica, heurística. Ocurre que estas distinciones —si se prefiere, los contextos distintos en los cuales cabe interpretar una definición— no están explícitas, que los autores confunden los planos (acaso porque pretenden abarcarlos todos) y, por ello, no se sabe bien si las teorías de la religión de Tylor, Spencer, Durkheim, Schmidt, Lowie o Freud son teorías científicas, si son teorías filosóficas o, en fin, si son ambas cosas a la vez.

Podemos intentar precisar la formulación de esas diferencias entre *ciencia* y *filosofía de la religión* apelando simplemente a la consideración conjunta de dos pares de distinciones gnoseológicas de las que ya hemos hecho mención y que, sin duda, son muy pertinentes en la teoría de las ciencias de la religión (pues lo son en la teoría de las ciencias humanas, en general), a saber, la distinción entre los *contextos determinantes sistemáticos* y los *contextos determinantes históricos*, por un lado, y la distinción (característica de las ciencias humanas a través de la oposición entre contextos α y ß-operatorios) entre el *plano fenomenológico* («émico», aproximadamente) y el *plano esencial*, por otro lado. Desde el punto de vista de estas distinciones será posible formular cuatro grandes tipos de metodologías para el análisis del campo de las religiones —cuatro tipos que están ampliamente representados por escuelas concretas, y muy influyentes.

A) En primer lugar, el *método fenomenológico*, entendido en el ámbito de los *contextos sistemáticos* o estructurales, nos pone delante de ese tipo de análi-

(78) Hugo Rahner, S.J., *Mythes grecs et mystère chrétien*, Payot, París 1954, pág. 242.

sis, a que antes nos hemos referido, y que culmina en la determinación de *síndromes*, de *árboles* taxonómicos, &c., al modo de Hessen o de Van der Leeuw[79]. Desde luego, damos por cierto que no puede ser éste el método de una ciencia histórica de la religión (aunque sea el método de elección de la ciencia comparada de las religiones) y tampoco el método de una filosofía de la religión[80].

B) En segundo lugar, el *método fenomenológico*, entendido en el ámbito de los *contextos históricos*, nos pone delante de la ciencia llamada Historia de las religiones, en cuanto ciencia filológica. Esta ciencia es indispensable, aunque no sea más que porque ella entra en conflicto permanente con la *ciencia comparada de las religiones*. Y, en todo caso, es en el material histórico-filológico en donde con más seguridad puede afirmarse que nos mantenemos en la inmanencia de los contenidos específicamente religiosos. Porque aun cuando, en abstracto, estos contenidos puedan considerarse como *reflejos* de otras estructuras sociales o naturales (y subordinados a ellas), sin embargo, también es cierto que el propio proceso *diamérico* de desarrollo de estos contenidos dará lugar a conceptos y estructuras fenoménicas específicas, aquéllas por las cuales se interesan los historiadores o filólogos de las religiones. De la Religión, incluso en cuanto es opuesta a la Mitología, más genérica en el sentido de Wilamowitz[81]: «los dioses están ahí», como estrato firme sobre el cual los poetas desarrollaron sus mitos, incluso en el sentido de Nilsson[82], si se interpreta su tesis de la complementariedad entre *mito* y *fábula* como remitiéndonos a una mitología como «experiencia intrínseca, un lenguaje interior, sólo 'explicable' consigo mismo, desde dentro, y, por lo tanto, inexplicable desde el punto de vista del historicismo»[83].

C) En tercer lugar se nos presentan aquellas ciencias con voluntad de moverse en un *plano esencial* (o, al menos, no necesariamente *émico*) y a la vez *sistemático*. Ciencias de la religión orientadas a establecer la «gramática» de los diversos grupos de religiones, incluso las estructuras mitológicas universales, y aun los mitos posibles característicos. La *ciencia estructural* de las religiones (al estilo de Dumézil) es un camino sin duda necesario, pero no puede ofrecer resultados científicos cerrados[84]. Es una ciencia que cabría equiparar a la Sistemática de Linneo, en cuanto se opone a la ciencia de la evolución.

---

(79) Johannes Hessen, *Die Werte des Heiligen*, Colonia 1938. Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tubinga 1956 (hay traducción española, *Fenomenología de la religión*, FCE, Méjico 1964).

(80) *Conf.*, K. Goldammer, *Religionem und Christlige Offenbarung. Ein Forschungsbericht zur Religionswissenschaft*, Stuttgart 1965, pág. 49. La obra fenomenológico-estructural (en el sentido de la presente clasificación) es la de Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917 (trad. española de Fernando Vela, *Lo Santo*, Revista de Occidente, Madrid 1925). También habría que citar aquí la obra de Max Scheler, *De lo eterno en el hombre*, a la que ya nos hemos referido. Después de la guerra, además de la obra de Van der Leeuw, puede citarse aquí, la de G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978.

(81) Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Widmann, Berlín 1931-32.

(82) Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1949.

(83) Furio Jesi, *Mito*, traducción española de J.M. García de la Mora, Labor, Barcelona 1976, pág. 79.

(84) Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, 3 vols., Gallimard, París 1968-73.

Friso de bisontes y jabalíes de Altamira

La religión, en tanto es una forma de conducta característica humana, es decir, un fenómeno cultural de orden nuevo, es la religión positiva, es decir, no la mera religación natural, inmediata de los homínidos erectos a otros animales, sino la religación mediata, que cabe documentar con las pinturas paleolíticas, en las que se representan a ciertos animales por sus rasgos «universales». Es a través de estas representaciones como el animal individual queda universalizado como una entidad que, aunque se oculte o incluso muera, puede comenzar a concebirse como un numen capaz de volver a reaparecer o a resucitar. Y ello, sin duda, en el contexto de las necesidades más primarias de la alimentación. Las pinturas rupestres paleolíticas se refieren a animales «buenos para comer», para ser ingeridos en comunión, y sólo posteriormente, al hilo del desarrollo social, la selección de animales representados se ajustará al objetivo de ser «buenos para pensar», como dice Lévi-Strauss. En cierto modo ya lo había dicho Bergson: «Nada se saca de decir que un clan es tal o tal animal; pero decir que dos clanes, comprendidos en una misma tribu, deben necesariamente ser dos animales diferentes, es ya mucho más instructivo.» (*Les deux sources de la moral et de la religion*, Alcan, París 1932, pág. 135.)

Cabeza de toro de Lascaux

«En los profundos y oscuros santuarios subterráneos de las cuevas se celebraban rituales paleolíticos de caza», dice E.O. James comentando las pinturas de Lascaux. Sin embargo, nos parecería una pura convención escolástica distinguir aquí entra magia (rituales de caza) y religión, dado que el objetivo de los ritos mágicos son ahora los propios animales y no entidades impersonales.

D) La cuarta posibilidad, a saber, la de la comprensión racional, a la vez *esencial* y *evolutiva*, de los fenómenos religiosos ya no puede desarrollarse en el ámbito de un cierre categorial científico, a la manera como se desarrolla la teoría de la evolución darwiniana. Ahora bien, a nuestro juicio, una *teoría de la evolución de las religiones* es la forma única y adecuada a la que ha de someterse todo intento de comprensión racional de los fenómenos religiosos. Y esta forma, dada la naturaleza misma del material de referencia, no podría ser desarrollada como ciencia. *Nos remite a la filosofía, a la filosofía de las religiones. De hecho, las grandes filosofías clásicas de la religión* —desde Hegel hasta Spencer o Comte— *son, ante todo, doctrinas histórico-evolutivas*, teoría de los «estadios de la religión». Contrariamente una doctrina de la religión incapaz de establecer criterios evolutivos podría ser considerada como una doctrina fracasada. La voluntad cientifista que mueve a las ciencias de la religión hará a sus cultivadores reaccionar frente a estas «megalómanas construcciones especulativas» de los filósofos de la religión, que se atreven a hablar de los orígenes y establecen los estadios ulteriores, sin poder aportar pruebas empíricas. Y tienen la razón. Su dialéctica es ésta: que mientras los «científicos de la religión» perciben toda construcción evolutiva global de las religiones como especulativa y acientífica (perciben, por consiguiente, todo intento de fasificación de la historia de las religiones como una «vuelta al siglo XIX» en lugar de advertir que, a lo sumo, se trataría de la vuelta a una forma gnoseológica general), en cambio, cuando se disponen, en nombre de su voluntad de rigor científico, a atenerse a lo que puede ser probado con los hechos, no por ello consiguen constituir una ciencia efectiva, porque los hechos de referencia son demasiado «viscosos» como para que con ellos pueda construirse algo sólido. Y vemos así a la filosofía de la religión «obligada» a suplir, mediante una argumentación especulativa que ya no es científico-categorial, sino filosófica, la función que en otros campos corresponde a una ciencia histórica, exponiéndose, en consecuencia, a las críticas más agresivas (aunque, con frecuencia, desajustadas). Pues la falta de prueba empírica no significa necesariamente ausencia de todo indicio ni, mucho menos, gratuidad de las conclusiones.

Por lo demás, nosotros suponemos que la filosofía de la religión se reduce a la Antropología filosófica. Ello, debido a que la religión ha de figurar como característica del hombre (característica que no puede atribuirse propiamente a los animales, ni a hipotéticos espíritus sobrehumanos). Y esto sin necesidad de defender la tesis, muchas veces mantenida, no ya por teólogos o filósofos (desde Lactancio a Th. Luckmann) sino incluso por antropólogos positivos como James Cowles Prichard o Quatrefages, en el siglo pasado, o bien W.H. Thorpe, en el nuestro. Tesis según la cual la religión habría de considerarse como verdadera *diferencia específica* del hombre respecto de los demás animales. «Fundamentalmente considero al hombre [dice Thorpe[85]] como un animal religioso... Es imposible suponer que para el *homo* no haya sido esencial alguna creencia religiosa de cualquier tipo desde hace aproximadamente un millón de años.»

(85) W.H. Thorpe, *Naturaleza animal y naturaleza humana* (trad. española en Alianza, Madrid 1980, págs. 360-365), y Lactancio, *De ira Dei*, cap. VII.

Por lo demás, la tesis de la inclusión de la filosofía de la religión en la Antropología, no ha de confundirse con la concepción *antropologista* que pretende reducir la religión a condición de una relación interna circular entre los hombres, de esos hombres «que hacen a los dioses a su imagen y semejanza», porque son «la medida de todas las cosas».

Cuando nos situamos en el trasfondo real de la oposición entre ciencia y filosofía de la religión, acaso sea lo más importante considerar la dualidad de dos planos en los cuales se desenvuelven los fenómenos religiosos, y a los que venimos constantemente refiriéndonos:

1) El plano fenomenológico, que se resuelve principalmente en el terreno psicológico y sociológico. En este plano, las imágenes religiosas específicas, los *númenes,* entran en confluencia con los mitos alucinatorios de índole *animista* o *manista,* o con la fantasía mitopoyética en general, con los intereses políticos, &c., dando lugar a una amalgama de rituales y conductas que, cuando forma un cuerpo ideológico dotado de cierta consistencia o espesor histórico y social, es susceptible de ser analizado en términos funcionalistas (subrayando su adaptación a los procesos de la producción, de la lucha de clases, &c.). Pues sólo por ese funcionalismo ha podido consolidarse un tal cuerpo ideológico.

2) El plano ontológico. En este plano se inscribirá la influencia que, en la trayectoria del curso de las religiones, pueda tener la *gravitación* de la verdad objetiva misma de la religión (en nuestro caso, los *númenes* animales).

Sería, en todo caso, casi imposible pensar que la contraposición entre una *ciencia de la religión* y una *filosofía de la religión* no tuviese que ver con las relaciones entre estos dos planos (fenomenológico y ontológico). Pues las ciencias de la religión se mantienen más bien en el plano fenomenológico, mientras que la filosofía de la religión necesita poner el pie en el plano de la verdad. Y el conflicto entre ambos planos podría considerarse como un transformado del conflicto entre la *Fe* y la *Razón* (correspondiendo ahora la fe a la *apariencia,* por tanto, al terreno que las ciencias roturan). Relación, pues, muy compleja en sí misma: su configuración es diferente según la perspectiva desde la cual se la considere. Por ejemplo, el plano fenomenológico es apariencial sólo cuando se le mira desde el plano ontológico, porque, en sí mismo, tiene una realidad, una estructura, incluso una esencia efectiva y actuante (cualquiera que sea su génesis: alucinatoria, pragmática, &c.) Pero, por mucho que reconozcamos la efectividad ideológica de las estructuras míticas y rituales ¿habrá que poner en duda la *efectividad* histórica de la verdad religiosa? ¿Habrá que declararla puramente abstracta, transcendente y cuasimetafísica —como si aquello que tuviese importancia histórica y política hubiese de ser sólo el dinamismo de los mitos socializados y no las relaciones efectivas del hombre con los dioses (o, si se prefiere, con los animales)? Tal conclusión nos parecería también gratuita. Pues el peso que pueden alcanzar los distintos episodios de la evolución de las relaciones reales de los hombres con los anima-

les (o, en su caso, con los dioses en general) no puede reducirse a cero, aun cuando ese peso no actúe sino en otra escala y proporción de la que corresponde a los pesos dados en el interior del círculo social o político. La trayectoria real empírica de las religiones, precisamente por resultar de la confluencia de esas *gravitaciones* tan heterogéneas, llega a ser una trayectoria errática, que no podrá deducirse a partir de ninguno de sus componentes, ni de su conjunto. Pero esto no implica que los componentes ontológicos sean inoperantes, puesto que, incluso a escala macrohistórica, acaso son tan significativos como lo son los factores fenoménicos a escala microhistórica.

La filosofía de la religión posee, en resolución, según lo que hemos dicho, ciertas peculiaridades gnoseológicas. Y estas peculiaridades habrán de darse combinadas con las características generales de la filosofía. A fin de precisar, en la medida de lo posible, esta situación tan compleja, reduciremos las peculiaridades de referencia al momento del *regressus* de los fenómenos religiosos a las Ideas y consideraremos el momento del *progressus* a la luz de las características más generales de toda filosofía.

Señalaremos dos peculiaridades de la filosofía de la religión patentes ya en el momento del *regressus*:

[A] su carácter gnoseológico; y

[B] el carácter crítico de esta gnoseología (en el sentido preciso que indicaremos enseguida) y en virtud del cual lo que es gnoseológico se opone a lo que es ontológico, como lo que es crítico a lo que es fenomenológico.

Señalaremos también dos propiedades genéricas que, contempladas desde la perspectiva gnoseológica de la que suponemos haber partido, se aplican al curso especial de la filosofía de la religión (también como características gnoseológicas) en su *progressus*:

[C] su naturaleza ontológica (oponiendo ahora ontológico a sociológico o psicológico); y

[D] su naturaleza dialéctica (en cuanto se opone a analítica).

Nos referiremos sucesivamente, en los dos capítulos que siguen, a cada uno de estos cuatro puntos: los puntos [A] y [B] se tratan en el capítulo 4 y los puntos [C] y [D] en el capítulo 5.

Capítulo 4

Sobre la necesidad de una perspectiva gnoseológica y crítica en Filosofía de la Religión

[A] Sobre el carácter gnoseológico que la filosofía de la religión debe tener «hoy» (al puntualizar «hoy» queremos subrayar la naturaleza histórica del propio campo de los fenómenos religiosos a los cuales ha de referirse, en todo caso, la filosofía de la religión). Queremos declarar que la filosofía de la religión no puede organizarse «hoy» como, por ejemplo, en los tiempos de Aristóteles o, incluso, en los de Santo Tomás de Aquino. El concepto de «hoy», «del presente», puede ser analizado desde coordenadas muy diversas, entre las cuales no siempre es fácil establecer conexión intrínseca. Desde las coordenadas económico-políticas, podría definirse el presente como la época del capitalismo imperialista o, acaso, la época de la sociedad universal de las naciones, o como la época del «socialismo real»; desde coordenadas tecnológicas, muchos definirán el presente como la época *holotécnica,* en cuanto época posterior a la *neotécnica* de Mumford, la era atómica (en la cual la Humanidad puede autodestruirse, lo que significa que ha adquirido un control sobre su existencia que, según algunos, con Jaspers, hay que poner en relación con su libertad) o, quizá, la era espacial (la era en la que el hombre ha despegado por primera vez de la Tierra), la era informática o la era de la «ingeniería genética». Pero aquí nos interesa aproximarnos, si es posible, al «hoy», al «presente», en la medida en que pueda definirse en coordenadas religiosas, siempre que éstas puedan construir un concepto del presente que se diferencie del ayer y del porvenir (lo cual no parece posible si existe algo que sea *sicut erat in principio et nunc et semper*). Y ocurre que no hay una, sino múltiples definiciones «religiosas» (confesionales) del presente, definiciones que implican una toma de posición ineludible ante esas mismas confesiones («Quien no está conmigo está contra mí»). Un musulmán podrá ver el presente como la época del alumbramiento del petróleo, interpretándolo no como un mero episodio tecnológico, sino como signo religioso de un *Kairós,* la hora oportuna y providencial del renacimiento del Islam (no

verá como mera casualidad, sino como algo que *está escrito*, la circunstancia de que tantos yacimientos petrolíferos hayan aparecido en el Cercano Oriente o en países africanos ribereños del Mediterráneo). El hinduísta, con una perspectiva más intemporal, acaso vea en el presente la época de un «tercer despertar»; el judío milenarista o el testigo de Jehová concebirá el momento histórico presente como la fase final, la época preparatoria de la llegada del Mesías, mientras que el creyente en los platillos volantes definirá a veces nuestra época como la época de «los encuentros en su tercera fase». ¿Y el cristianismo? Algunos, incluso católicos, verán el presente como la época de la reconciliación, tras la «cerril actitud reaccionaria» del Concilio Vaticano I, de las Iglesias cristianas; otros verán el presente como la época de la disolución, del Anticristo y de Satán. Reconocemos que es imposible definir religiosamente el presente de modo neutral, puesto que la aconfesionalidad tampoco lo es; pero tenemos que arriesgarnos a definirlo de algún modo porque el planteamiento de los problemas de la filosofía de la religión no puede llevarse a cabo como si el hacerlo *hoy* y no *ayer* fuera irrelevante, como si el problema central de la filosofía de la religión fuera hoy *sicut erat in principio et nunc et semper*. «Hoy» es, sin duda, un concepto muy complejo, pero por lo que atañe a nuestro asunto, podemos reducirlo a dos características; una, referente a la perspectiva del pasado y la otra referente a la perspectiva del futuro.

a) Ante todo, una situación en la cual contamos ya con la aparición, consolidación y desarrollo de religiones profundamente afectadas, ellas mismas, por la filosofía griega (nos referimos al cristianismo, así como también al islamismo). Se trata, pues, de nuevos *fenómenos* religiosos que delimitan situaciones muy significativas para el análisis gnoseológico de la propia filosofía de la religión, para la ciencia comparada de las religiones (pues es un proceso que forma parte del tráfico interno entre religiones el identificar a Thor con Marte, o a Hércules con Melkar), e incluso para la propia teoría de la ciencia. A este efecto, parece pertinente citar, por ejemplo, la labor de axiomatización de la dogmática religiosa llevada a cabo por los teólogos, como pudo serlo Nicolás de Amiens en su *Ars catholica fidei* —labor de especial significado gnoseológico para la teoría general de los sistemas proposicionales.

«Hoy» significa también una situación en la cual las grandes religiones universales han debatido ampliamente entre sí, se han hecho (podríamos decir, cuando las contemplamos globalmente) la autocrítica (la crítica del luteranismo al catolicismo o recíprocamente) y han perdido, en una gran medida, su despótica influencia social y política. «Hoy» es también una situación en la que están ya desarrolladas las «ciencias de la religión» de las que acabamos de hablar, una situación en la que conviven diversas filosofías de la religión que se oponen entre sí constituyendo una unidad polémica. «Hoy» es así, en resumen, un siglo que viene, y no sólo en sentido meramente cronológico, después de los siglos XVIII y XIX.

b) Pero también «hoy» es una situación en la cual renace la atención hacia los *démones* del helenismo. Queremos decir: no ya la atención hacia los ángeles (es-

píritus puros), sino hacia los *vivientes corpóreos* praeter humanos que habitan en la atmósfera o los astros y que «hoy» llamamos *extraterrestres*. No vamos aquí a emitir ninguna hipótesis sobre la génesis de ese renovado y creciente interés por los extraterrestres, de la influencia que en él hayan podido tener los viajes espaciales (o recíprocamente). Tan sólo nos permitimos sugerir que no es nada evidente la explicación de quienes entienden el interés por los extraterrestres como un sucedáneo de las creencias cristianas agonizantes. Porque también podíamos aventurar la hipótesis de la continuidad de estas creencias demonológicas, continuidad que no tiene tanto el sentido según el cual los *démones* fueran extraterrestres, como sugieren tantos «ufólogos», cuando el sentido de que los extraterrestres son los *démones* helenísticos. *Démones* que resurgen una vez aflojado el bloqueo impuesto por un cristianismo que habría mantenido de siempre una cierta actitud de «lucha contra los ángeles»[86]. Lo cierto es que «hoy» es una época en la que un número creciente de ciudadanos *cree* en la existencia de los extraterrestres y *cuenta* con ellos, una época en la que se elaboran en serio lenguajes pensados para comunicar con ellos, como el propuesto por Hans Freudenthal[87]. Y no sólo los ciudadanos, sino, al parecer, los mismos gobiernos cuentan con los extraterrestres; la NASA envía mensajes (proyecto *Cyclops* y, antes aun, en 1960, proyecto *Ozma*, por el equipo del observatorio de Greenbank en Virginia occidental), la URSS subvenciona escuchas de posibles mensajes estelares: pero «hoy» es también la fecha en que la creencia en estas existencias no está probada y es «hoy por hoy» asunto de ciencia ficción. ☞De todos modos, la creencia en los extraterrestres parece seguir en auge en los últimos años. En 1982 la Unión Astronómica Internacional creó la *Comisión de Bioastronomía*, cooperando con el programa SETI (Search for Extra-Terrestrial Intelligence; el Instituto SETI tiene su sede cerca de San José de California) financiado en la actualidad por la NASA. En el *Pabellón del Universo* de la Exposición Universal de Sevilla de 1992 miles de visitantes enviaron, por si acaso, un «mensaje a las estrellas» (como ya en 1974 lo había enviado Carl Sagan, o en 1972 el *Pioneer X* con su placa de aluminio grabada) y el 12 de Octubre de ese mismo año la NASA, coincidiendo con la conmemoración de los quinientos años del descubrimiento de América, utilizó el radiotelescopio de Arecibo —hoy por hoy el mayor del mundo: es capaz de retratar un qasar a diez mil millones de años luz—, contando con una red internacional de observatorios, para poner en marcha la más amplia operación de «rastreo del firmamento» orientada a establecer el contacto con supuestos habitantes inteligentes de las galaxias. Todavía se toma como referencia la célebre «ecuación de Drake» (Francis Drake fue pionero del proyecto SETI) que evalúa la probabilidad de vida inteligente capaz de entrar en comunicación interestelar: $\mathbf{p = f_p\, n_e\, f_l\, f_i\, f_c}$ [en donde $\mathbf{f_p}$ es la probabilidad de que en un sistema estelar dado haya planetas, $\mathbf{n_e}$ es el número de planetas habitables en un sistema solar con planetas, $\mathbf{f_l}$ es la probabilidad de que en un planeta haya vida, $\mathbf{f_i}$ la probabilidad

(86) Vid. infra, parte II, capítulo 5.

(87) Hans Freudenthal, *Lincos. Design of a language for cosmic intercourse*, North-Holland Pub. Co. (Studies in logic and the foundations of mathematics), Amsterdam 1960.

de que haya inteligencia en un planeta con vida y $\mathbf{f}_c$ es la probabilidad de que una especie inteligente busque comunicación en los 5.000 millones de años después de la formación del planeta en que se formó]. Si $\mathbf{f}_c$ se calcula en función de una distribución gaussiana, con un pico de 30.000 millones de años y una desviación típica σ=1.000 millones de años, entonces «nosotros seríamos la única civilización de la Galaxia»[88].☜

Sin embargo, ante un hecho tan señalado, suelen ser mantenidas dos actitudes igualmente inaceptables, a nuestro juicio; la actitud de quienes dan mucha importancia a los problemas vinculados con los extraterrestres, debido a que creen en ellos, y la actitud de quienes, al no creer en ellos, quitan toda importancia al asunto, como mera superstición o simple divertimento de ciencia ficción. Desde nuestro punto de vista, la importancia que «hoy» pueda corresponder a la creencia en los extraterrestres sólo puede ser valorada precisamente por la filosofía de la religión, si es que los extraterrestres son un mito religioso a cuyo renacimiento masivo estamos asistiendo. «Hoy», en conclusión, es una época en la que (filosóficamente) no podemos contar con la realidad de los extraterrestres, aun cuando contamos ampliamente con su concepto. Y esta característica negativa tiene una gran significación, como expondremos en su momento, para la filosofía de la religión (como la tendría el eventual momento futuro en el que esta realidad quedase efectivamente establecida).

Comprendiendo, por tanto, «hoy» a tantos fenómenos religiosos que contienen, como partes que se han desarrollado internamente en su ámbito (si es que no eran cooriginarios de él), una multiplicidad de subsistemas doctrinales, entre los cuales figuran metateorías de la religión misma (teorías sobre su origen, sobre la verdad, sobre la diferencia entre fe y filosofía, &c.), y metateorías que llegan a tener ellas mismas el carácter de un dogma religioso («el *Libro sagrado* procede de una revelación», por ejemplo), parecerá prudente dudar de toda teoría sobre la esencia de la religión que no se presente explícitamente en la forma de una comparación con otras teorías de la religión, aunque no sea más que porque ellas mismas son, con frecuencia, *fenómenos* religiosos. Y esta comparación se mantiene en el plano gnoseológico (en tanto que él también incluye las cuestiones epistemológicas), en la medida en que son los fenómenos históricos religiosos mismos aquéllos que hoy nos ofrecen una multiplicidad de «cuerpos de doctrina» muy entremezclados (de índole histórica, teológica, mitológica, filosófica) que es preciso comenzar por analizar. Y este análisis es gnoseológico.

Por ello, una filosofía de la religión que no pusiera por delante esta perspectiva gnoseológica, que comenzara exponiendo *ex abrupto* una determinada doctrina sobre la religión (sobre su naturaleza, sobre su origen), no podría ser una *ver-*

(88) ☞Vid. John D. Barrow y Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford 1986, págs. 586-ss. Información actualizada, vía internet, sobre el Instituto SETI en http://www.seti-inst.edu (donde incluso hay una página dedicada a la ecuación de Drake, actual presidente del Instituto).☜

dadera doctrina filosófica, aunque no fuera más que por su incapacidad para recoger importantísimos materiales de la fenomenología religiosa (los fenómenos *metateóricos*) y, por tanto, la incapacidad para distinguirse a sí misma de lo que pudiera ser una doctrina teológica.

Cabría, es cierto, adoptar la perspectiva «prehistórica», la perspectiva que pretende explicar las religiones a partir de situaciones que no contengan aún (supuestamente) doctrinas o teorías, mitos, sino únicamente ritos, cultos. Pero esta perspectiva tampoco podría considerarse como una verdadera filosofía de la religión. Pues suponemos que tan interno al campo fenomenológico de la religión puede ser el dogma como el ritual originario, y que, en todo caso, será preciso dar cuenta de la aparición de los «nuevos» *fenómenos teoréticos* y que no por nuevos habrían de ser menos genuinos o valiosos. Otra cosa equivaldría a admitir que el *primum* es siempre el *summum.*

La perspectiva gnoseológica (que excluye comenzar por la ontología, aunque no el terminar por ella) tiene efectos constantes y muy precisos sobre la filosofía de la religión «hoy». Porque la necesidad de mantener constantemente la comparación de nuestras propias afirmaciones (y de su encadenamiento) con otros sistemas alternativos de teorías de la religión, permite, en primer lugar, pensar en la posibilidad de trazar los límites de una eventual filosofía de la religión por el procedimiento negativo de las clases complementarias —descontando los métodos de la Teología, de la Dogmática, de la Ciencia de la religión. Y, en segundo lugar, nos obliga a volver incesantemente sobre los presupuestos de nuestras propias afirmaciones, y no ya sólo por motivos generales, propios del método filosófico, sino por razón de que aquellos presupuestos pueden tener que ver con la misma fenomenología religiosa. En este sentido cabría concluir que el efecto principal de la perspectiva gnoseológica es su carácter crítico. Un carácter que no es sólo una determinación del carácter genérico de la filosofía como «crítica de la razón», sino el carácter específico de *crítica de la religión y de los saberes sobre la religión* (incluyendo la crítica a las ciencias de la religión y a las propias autoconcepciones religiosas que forman parte del cuerpo de la religión, al menos a partir de las fases que llamaremos, más adelante, *secundarias*). Estas autoconcepciones que las religiones, a partir de su fase secundaria, suelen llevar acopladas (como una suerte de metalenguaje entretejido en el propio lenguaje-objeto) actuará como un *cerrojo teológico,* en el sentido de que, dado su alcance transcendental, impedirá a cada religión (o al menos dificultará) el salir de su propio ámbito mitológico. (Los *Vedas,* por ejemplo, son considerados como textos sagrados, conocidos por revelación divina: *Sruti,* literalmente «oir», «audición divina»; en el *Corán* LIII,3 se lee: «Él (Mahoma) no habla de su cosecha.»)

[B] La crítica de la que hablamos (precisamente en virtud de la misma composición del material fenomenológico) es una crítica que ha de considerarse dirigida no ya contra otras filosofías de la religión sino, como hemos dicho, también contra la religión misma, *tomada en general.* Decimos esto teniendo en cuenta que la crítica a los contenidos parciales de una religión no es, por sí misma, ne-

cesariamente filosófica, puesto que se lleva normalmente a efecto desde otras religiones incluso inferiores (según determinadas escalas de valoración) a las religiones criticadas. Así, los gnósticos (Valentín o Marción) criticaron al Dios de los judíos, interpretándolo como mero *Demiurgo*, creador del mundo y limitando sus pretensiones de «Primer Principio», porque en realidad, según ellos, sólo sería el dios del mundo sublunar[89]. La crítica de Plotino a los gnósticos[90] podría tomarse como muestra de una crítica relativamente más filosófica (en su época) de la religión, pues lo que Plotino niega, no son los *démones*, ni las inteligencias separadas, sino su tratamiento, por así decirlo, dramático, religioso.

La situación de esta filosofía crítica de la religión puede resultar sorprendente cuando la comparamos con la situación de la filosofía física o biológica. La crítica filosófica irá aquí dirigida contra otras filosofías alternativas de la materia inorgánica o de la materia orgánica —porque parecería un despropósito pensar siquiera que la verdadera filosofía pueda dirigir sus críticas contra los *fenómenos*. Es absurdo criticar la corteza atómica, o criticar el ADN (aunque, por cierto, ya no parece tan desproporcionado criticar, desde la perspectiva de un ingeniero aeronáutico, el modo de planear de un ave).

Pero en filosofía de la religión la situación es claramente diferente. Dado el carácter teorético (dogmático, mítico) de todas las religiones conocidas y su trato explícito con la Idea de *verdad*, así como la oposición de las religiones (de sus verdades) entre sí, necesariamente la verdadera filosofía de la religión debe tomar posición, bien sea frente a todas ellas (por ejemplo, si es materialista, frente a todas las religiones que enseñen la realidad de los espíritus o de un Dios inmaterial), o bien sea, al menos, frente a algunas (por ejemplo, si es espiritualista, pero monoteísta, deberá tomar posición frente a las religiones politeístas). Podemos expresar este carácter de la *verdadera filosofía de la religión* diciendo que ella no puede ser *neutral* ante la totalidad de su material fenomenológico y que debe juzgar o valorar a las diferentes religiones empíricas según su «contenido de verdad»[91]. Como este enjuiciamiento o valoración puede tomar la forma de una ordenación objetiva (coordinable eventualmente con una ordenación histórico-cronológica) nos atreveríamos a afirmar que la tarea (por lo demás habitual en la filosofía de la religión, desde el idealismo hasta el positivismo) de ordenar a las religiones, según su valor o jerarquía, es una tarea que corresponde a la *verdadera filosofía de la religión*.

(89) San Ireneo, *Adversus haereses*.

(90) Plotino, *Enéadas*, II, 9.

(91) La «necesidad de valorar» que atribuimos a la filosofía de la religión debe entenderse aquí en los estrictos términos de los valores de verdad. Por ello no tenemos que entrar en la cuestión de la posibilidad de una neutralidad o libertad de valoración (*Wertfreiheit*) estética, económica, política, moral, en el sentido de la ya clásica polémica polarizada en torno al ensayo de Max Weber, *El sentido de la libertad de valoración en las ciencias sociológicas y económicas* (1917; hay trad. esp. en Ediciones Península, Barcelona 1971). Por ejemplo en los términos del artículo de 1961 de Alvin W. Gouldner, «El antiminotauro» (publicado en castellano como capítulo primero de su libro, *La sociología actual: renovación y crítica*, Alianza, Madrid 1979). Nuestro postulado de partidismo filosófico ante las religiones no excluye poder compartir con el propio Max Weber el rechazo de las valoraciones subjetivas que un autor como Ritschl pueda hacer de Lutero (*La Etica protestante*, I, nota 6).

Y que una filosofía de la religión que permaneciese neutral, o que no lograse establecer un cierto orden, según su verdad, entre las religiones empíricas, no sería una verdadera filosofía de la religión (se encontraría en la situación de una Química incapaz de ordenar a los elementos según su peso atómico). En realidad, la virtualidad crítica de toda filosofía de la religión, en tanto considera a la religión como verdadera dimensión del hombre (incluso como su verdadera diferencia específica, en cuanto *animal religiosus,* como enseñó Lactancio) se alimenta de dos fuentes: la que procede de la Idea de *religión verdadera* (en cuanto se opone a la religión fenoménica o empírica) y la que procede de la Idea de *Hombre,* en cuanto sujeto de la religión (que se opone al *hombre empírico* o apariencial).

No todo lo que aparece en el fenómeno religioso tendrá por qué ser considerado religioso en el mismo plano. No todo lo que aparece referido al hombre es humano del mismo modo, desde una perspectiva filosófica. Decir que un hombre *adora* a otro hombre (o le presta culto) puede ser un modo de referir hechos empíricos frecuentes en el mundo antiguo (el culto al emperador), por no referirnos al mundo actual. La verdadera cuestión es ésta: ¿en qué medida puede llamarse «hombre» a quien adora a otro hombre o al hombre que se deja adorar? Si aquel que es adorado es un hombre ¿no habrá que considerar semisalvaje a su adorador? Y si el adorador es un hombre, ¿no será preciso considerar al adorado por lo menos como un semidiós?

La filosofía, tanto si se dirige al material específicamente religioso, como si se dirige al material antropológico general, tendrá que mantener Ideas de *Religión* y *Hombre* que no son propiamente empíricas. Y no porque sean formales. Son *normativas,* no ya en el sentido de que pretendan afirmar lo que *deba ser* en un futuro la religión o el hombre (en lugar de atenerse a lo que es o a lo que ha sido) sino en el sentido de que pretenden afirmar normativamente *lo que debemos pensar* de la Idea de hombre y de la Idea de religión, una vez fijadas sus definiciones esenciales. Este proceder no es, en principio, muy distinto del proceder geométrico. Es el *axiomatismo* —mejor que *apriorismo*— de Platón cuando enseña que las trayectorias irregulares de los astros *deben pensarse* como circulares; el axiomatismo de Descartes cuando, *salva veritate,* prescribe la necesidad de pensar a los animales como máquinas; el axiomatismo de Fichte al exigir ver el mundo como No-Yo. Pero la materia es diferente (el hombre, la religión). Esto impone a la filosofía una tensión característica que, por cierto, trabaja con frecuencia en perjuicio de su popularidad, por su dogmatismo, su espíritu de sistema, su apriorismo (contrapuestos, con frecuencia, a la pretendida docilidad del científico ante los hechos de la experiencia). ¿No es más sencillo —se dirá— reconocer que hay hombres que dan culto a otros hombres que pretender que los adoradores tales no son hombres? ¿No es más respetuoso con la realidad quien reconoce que no sólo los hombres han sido adorados, sino también los animales, las plantas y los objetos inanimados y que, por tanto, no sólo han de incluirse entre las categorías de lo sagrado a los místicos y a los profetas, sino también a los betilos y a los paladiones? Pero, por otro lado, se concederá, al menos, que este proceder normativo es constitutivo de un cierto tipo de filosofías. Y si estas dimitiesen de su estilo, perderían el sentido mismo de

los problemas. La cuestión en filosofía no estriba en cambiar el método axiomático constructivo por el método empírico analítico, sino en cambiar unos axiomas (cuando se revelan gratuitos o inadecuados) por otros.

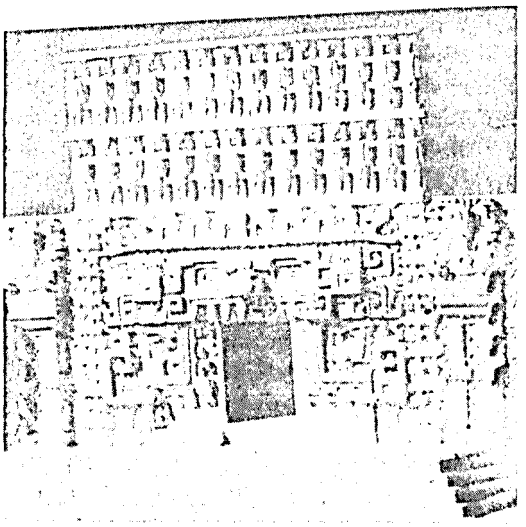
La concepción *especulativa* de la filosofía, en sus posiciones más radicales, prohibirá cualquier tentación que la filosofía pueda tener en orden a la «crítica del propio material». Su misión sería reflejarlo sin transformación, como un espejo puro, dejándolo intacto (si se quiere que «comprender» signifique «dejar que las cosas sean como son»). Pero ni siquiera de esta concepción tan respetable del método filosófico se seguiría que la filosofía no deba ser crítica, por la sencilla razón de que sin crítica no es posible comprender nada y menos aún las religiones, en la medida en que éstas tienen (al menos a partir de las fases que llamaremos secundarias y terciarias) componentes *teoréticos* (es decir, constitutivos de teorías, al menos virtuales) por tanto, cognitivos, lógicos, causales, muy profundos. Y estos componentes sólo pueden ser comprendidos si, a la vez, son criticados desde las coordenadas lógico-materiales habituales en el método filosófico. Por ejemplo, no se podría siquiera descubrir el significado de una secuencia operatoria constitutiva de una conducta de magia contaminante que consista en tratar de curar la herida infligida a otro hombre con un puñal, limpiando el puñal, si no se presupone que la flecha causal va en la otra dirección. Si es cierto, como decía Unamuno, que los auténticos cristianos se rigen por el siguiente silogismo: «todo hombre es mortal, Cristo es inmortal, luego todo Cristo es inmortal», sólo criticando la forma de este silogismo podríamos comprender el sentido de la fe del cristiano, en la interpretación unamuniana. Criticar, por tanto, es casi simplemente clasificar, distinguir y esto es ya una tarea práctica, que no implica, por lo demás, necesariamente la ejecución de los actos (políticos o de cualquier otro tipo) conducentes a eliminar aquello que no entra en determinadas clases de la clasificación. Sólo después de haber clasificado (discriminado, criticado) el contenido de una dogmática podrá decirse con Tertuliano: *credo quia absurdum*.

Ahora bien: precisamente el carácter crítico que asociamos a la *verdadera filosofía de la religión* es el motivo que algunos encuentran suficiente para condenar a la filosofía de la religión crítica como una *filosofía verdadera* o, por lo menos, como una tarea racional y estrictamente científica. Toda valoración, se dirá, es siempre interesada, subjetiva y un conocimiento científico estricto deberá mantenerse «libre de valoración»[92]. Quien insiste en valorar, en tomar partido (ante las religiones en general, o ante alguna en particular) dejará, por ello mismo, de ser un científico estricto para convertirse en un sectario. Esto equivale para muchos, precisamente, a mirar con recelo y aun con desprecio a esas *verdaderas filosofías* de la religión que, por serlo, han de ser también partidarias y «acientíficas». En nuestro caso, la cientificidad se definirá por relación a la cientificidad de las ciencias de la religión. Pero la cuestión de la cientificidad de la ciencia de la religión es muy oscura, según hemos dicho, en virtud de una circunstancia espe-

(92) Víd. nota anterior.

Jaguar mítico tolteca de Teotihuacán

Este jaguar mítico, devorador de corazones, de una pintura mural de Teotihuacán, ilustra muy bien la fisonomía zoomórfica de los númenes de una religiosidad positiva primaria.



Fachada de Itzan Na

Ilustración de una etapa muy avanzada de religiosidad primaria, en rigor secundaria, en la cual el templo ya no es una cueva que contiene representaciones de animales, sino que es una construcción que representa por sí misma el animal numinoso. La fotografía muestra un modelo de edificio estilo Chenes, en Hochob, Campeche. La fachada es un enorme rostro de Itzan Na, con la boca abierta y dientes en la mandíbula superior y la inferior (el umbral), que formaban la entrada a la casa de las Iguanas. En la misma época en que los españoles en América descubrían estos templos numinosos, escribía en España San Juan de la Cruz (*Noche Oscura del Alma*, II, 5): «De tal manera [Dios] lo desmenuza y deshace [al hombre que entra místicamente en su seno] absorbiéndole en su profunda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo a la faz y vista de sus miras con muerte de espíritu cruel, así como si tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo, padeciendo estas angustias.»

cífica que tiene que ver con la especificidad de los fenómenos religiosos de la que hemos partido, a saber: que los fenómenos religiosos son ellos mismos teorías o, si se prefiere, que ellos mismos se presentan («émicamente») como verdades. William James recogió, en términos psicológicos, esta característica diciendo que los sentimientos religiosos son «sentimientos de realidad». Característica que, en términos gramaticales, puede formularse diciendo que el *género literario* de las frases mediante las cuales los hombres se dirigen a los dioses no se reduce al *género optativo* o *expresivo* (lenguaje moral, emocional) sino que se contienen en el *género apofántico*. El creyente no reza diciendo: «Dios, si existes, salva a mi alma si ésta existe», sino que, al rezar, está afirmando que Dios existe[93]. El mismo *argumento ontológico* de San Anselmo podrá considerarse como una formulación, referida al Dios de los filósofos (*id quod majus cogitari non possit*) de estos «sentimientos de realidad» que ciertamente no saben nada de un ser al que por esencia le conviene existir, pero sí saben de un significado de presencia que, para sostener su *sentido*, pide suponer la realidad (la *verdad*) aunque sea empírica —y no necesaria— de un ser dado: un demonio, un numen, un Tú empírico, el Dios de Abraham o de Jacob (que no tiene por qué ser el Acto puro aristotélico o «aquello cuyo mayor no puede ser pensado»).

Podríamos hablar, así, de un *argumento ontológico religioso*, respecto del cual el *argumento ontológico metafísico* —el anselmiano— fuese sólo un caso límite particular. Un argumento ontológico religioso que la fenomenología de la religión, de estirpe husserliana, conoció (con el nombre de argumento *ex actibus religiosis*: Scheler, Gründler, Hessen, &c.) mejor que la filosofía analítica de la religión, de estirpe carnapiana o ayeriana, demasiado pegada (como ya hemos dicho) a los marcos escolásticos medievales, anselmianos (o, sencillamente, a la filosofía pragmatista, en la interpretación del *uso*, por un grupo social determinado, del concepto de Ser-necesario[94]). Es cierto que el llamado *argumentum ex actibus religiosis*[95], para designar la «fundamentación fenomenológica» que Max Scheler ofrece, a partir de la religión misma, de una clase especial de objetos religiosos, es muy confuso. Porque ahí no sólo se constata que el espíritu humano ejecuta actos intencionales que necesariamente exigen una correlación con determinados contenidos esenciales y que se diferencian de todas las posibles síntesis de experiencias finitas del mundo, sino que se pretende que la evidencia religiosa manifiesta que el espíritu humano posee un exceso de fuerzas y facultades que desborda lo finito y se abre a Dios (*De lo eterno en el hombre*). Pero una cosa es discutir la naturaleza infinita de esos objetos específicos de las creencias religiosas (objetos que efectivamente corresponden a un *exceso* de aquello que el hombre encuentra en el círculo de sus relaciones con otros hombres), y otra cosa es reconocer que ciertos *objetos* son exigidos «transcendentalmente» por la experiencia religiosa.

(93) Víd. J. Muguerza, «El problema de Dios en la filosofía analítica», 1966, *op. cit.*, pág. 325.
(94) Como ocurre en el artículo ya citado de N. Malcolm, «Anselm's Ontological Arguments».
(95) J. Hessen, *op. cit.*, capítulo II.

Ahora bien: precisamente a partir de los mismos contenidos de estos fenómenos religiosos, en cuanto fenómenos que nos remiten internamente al horizonte de su verdad —de verdades muy amplias, por las cuales cruzan Ideas tales como la Idea de Hombre, de los dioses, creadores o no de alguna parte del mundo o de su conjunto—, es de donde llegamos a la duda acerca de la posibilidad de una ciencia de la religión, en el sentido de una ciencia que pueda *cerrarse* dentro de un ámbito estrictamente fenomenológico. Pues son *los propios fenómenos* los que nos remiten a la cuestión de la verdad, de la esencia, en términos gnoseológicos.

Nuestra crítica a la ciencia de la religión es, pues, una crítica a la posibilidad misma de la ciencia fenomenológica que quiera mantenerse neutral en lo concerniente a la verdad de los fenómenos. Pero no es una crítica que tenga el sentido de hacer plausible la definición de método filosófico como algo que puede mantenerse al margen de la investigación científica, en nuestro caso, de las ciencias de la religión, sino todo lo contrario. La necesidad que atribuimos a la Filosofía de la Religión *hoy*, de plantear sus problemas desde una perspectiva gnoseológica, se funda sobre todo en una concepción general de la filosofía como saber de segundo grado, saber que presupone otros saberes, que presupone por tanto muchas afirmaciones y negaciones previas que *hoy* están determinadas, en gran medida, por las ciencias. Pero esta concepción de la filosofía hay que entenderla de modo dialéctico. En efecto, también la Filosofía de la Religión ha de contar continuamente con los resultados arrojados por las ciencias de la religión (no puede, «elevando los ojos al cielo» o sumergiéndose en las profundidades del alma, responder a la pregunta por la esencia de la religión). Pero es necesario distinguir las ciencias de la religión de las ciencias naturales, por ejemplo. No son ciencias del mismo modo y, por tanto, la crítica a estas ciencias ha de ser ante todo una crítica gnoseológica. Por ello, nuestro argumento es dialéctico: la necesidad de la perspectiva gnoseológica, como perspectiva adecuada para mantener la crítica de la ciencia de la religión (como tarea necesaria *hoy* para el desarrollo de una teoría de la religión), no equivale a un intento de justificar una cierta actitud que cree poder prescindir olímpicamente de los métodos científicos, apelando a una comprensión metafísica o fenomenológica (o meramente analítico-lingüística). Por el contrario, parte de la concepción de principio según la cual la filosofía *hoy* debe apoyarse continuamente en los resultados científicos y, en consecuencia, hace necesaria la crítica de esas ciencias de la religión. No para prescindir de ellas, sino para utilizar continua, pero críticamente, sus resultados. Y esta crítica, en Filosofía, solamente puede ejercerse desde una perspectiva gnoseológica. Es una crítica *ad hominem* a partir de la misma naturaleza de los fenómenos, *pues son los propios fenómenos religiosos aquellos que resultan mutilados y deformados cuando se los quiere mantener* (neutralmente) *al margen de la cuestión de la verdad*. La prueba es que, según la alternativa que se escoja (considerarlos verdaderos o ilusorios) —una alternativa que, por lo demás, no es ni siquiera exógena a la propia fenomenología religiosa (dado que son las mismas religiones las que constantemente usan estas alternativas en sus relaciones mutuas, unas relaciones que pertenecen también al campo fenomenológico de la ciencia de la religión)—, el propio significado del fenómeno muda profundamente.

Ilustremos esta situación refiriéndonos a un episodio muy debatido de la historia de las ciencias de la religión: la elaboración de la tesis del monoteísmo primitivo por la llamada Escuela de Viena (W. Schmidt, Koppers, Schebesta, Gusinde, König, &c.). Prescindiendo de los móviles interesados (apologéticos) que pudieron impulsar a estos investigadores (casi todos ellos sacerdotes católicos) —y podemos prescindir en virtud de la distinción, que reconocemos en principio, entre el *finis operis* y el *finis operantis*—, prescindiendo también de las relaciones de esta escuela con las concepciones *degeneracionistas* del tradicionalismo (De Maistre, Bonald, &c.), lo cierto es que la tesis del monoteísmo primitivo (la tesis según la cual en todos los pueblos primitivos conocidos se encontraría la Idea de un Dios único, superior, eterno, omnisciente, bueno, creador) es presentada como una tesis empírica, cuya validez es estrictamente científica. Una tesis verificable en el *Duramulum* de los Yuin, *Baiama* de los kamilaroi, el *Pulúga* de los andamaneses o el *Kari* de los pigmeos de Semang. Se trataría, pues, de una verdad empírica, fenomenológica. *Una verdad que, al parecer, sería compatible con la tesis filosófica que afirmase la correspondiente verdad ontológica («existe efectivamente un Dios único, superior, &c.»), pero también con las tesis (filosóficas o metafísicas) opuestas (politeístas, ateas).*

La cuestión no creemos quede planteada (gnoseológicamente) de este modo lógico-abstracto («compatibilidad», «incompatibilidad»), sino de un modo más preciso, digamos lógico-material: ¿permanece intacta la verdad fenomenológica ante las alternativas de la verdad ontológica, o bien estas diversas alternativas modifican la tesis fenomenológica en el sentido (estrictamente gnoseológico) de obligarnos a cambiarla de categoría? Porque si la modifican en un sentido o en otro habrá que concluir que la tesis fenomenológica no es una verdad científica incorregible, un *teorema* autosuficiente que se inserta en el proceso de un cierre categorial, sino una parte de un proceso constructivo más amplio, de una ciencia que sólo en su conjunto podría considerarse como asiento de una verdad científica. (Por de pronto, no estará de más subrayar cómo la tesis fenomenológica de referencia es algo más que el resultado de una *descripción*, aunque no fuera más que por la construcción implicada en su carácter inductivo; y esto, sin contar con la intención, ya enteramente especulativa y aun pseudo-científica, ligada con su génesis apologética, de extender esta inducción desde los primitivos actuales a los primitivos prehistóricos, para ajustarse así, de forma armónica, al dogma de la Revelación primitiva. La tesis del monoteísmo original, corrompido posteriormente en las religiones politeístas, la mantuvo, en el siglo VIII, un Wilhelm Schmidt musulmán, Ibn Kalbi en su *Libro de los ídolos*.) Cuando la tesis fenomenológica se mantiene en su estricto ámbito empírico inductivo, deberá figurar como una tesis de la Sociología o de la Etnología (incluso de la Psicología). Pero nunca ha de pasar como tesis de la Antropología. Comienza a ser una tesis antropológica interesante precisamente cuando se la considera desde una perspectiva politeísta o atea. («Si no existiese Dios único, &c., será preciso explicar por qué los pueblos primitivos han construido esa Idea, supuesto que la hayan construido.») Y también, desde luego, desde la hipótesis teísta, desde donde cobra sentido antropológico,

al menos hipotético, la idea de una Revelación primitiva del *tradicionalismo,* o la idea de una religión natural. En suma, la cuestión de la verdad, sus alternativas, modifica totalmente el curso de la tesis en su conexión con otras tesis, curso constructivo en el cual ponemos, desde luego, la efectividad de una ciencia. *Desconectada de estas alternativas constructivas, la tesis es insignificante.* A lo sumo, es un dato empírico cuyo rango gnoseológico sería comparable al de la proposición astronómica (verdadera fenomenológicamente) que establece que todos los planetas giran según órbitas situadas aproximadamente en un mismo plano. Porque esta tesis y su verdad, no son propiamente una tesis y una verdad de la Astronomía científica. Es una tesis que deberá componerse con alternativas diversas (¿hay un Sol central que es causa de esas órbitas, o no lo hay?). Y sólo si es posible decidir entre tales alternativas, la tesis ingresará en un curso de construcción propiamente científico.

Y con esto, llegamos ya a la cuestión crítica central que la filosofía gnoseológica de la religión tiene que plantearse ante el tratamiento de los fenómenos religiosos por las ciencias de la religión: ¿pueden considerarse estas ciencias como los procedimientos más adecuados para establecer la estructura o esencia de los fenómenos religiosos? Es decir, ¿cabe hablar de unas ciencias de la religión, en el sentido estricto que correspondería a una ciencia cerrada en torno precisamente al *núcleo* de los fenómenos religiosos y sobre cuyos resultados la filosofía de la religión podría (y debería) apoyarse, a la manera como la filosofía de los números ha de apoyarse en la Aritmética? Mi respuesta es terminante: no. Ocurre que, en el campo religioso, las diferencias entre categorías e Ideas se hacen borrosas, porque las «categorías» religiosas más positivas (*Dios, Verdad, Gracia*) son, a la vez, Ideas y recíprocamente. Y, por ello, la verdadera filosofía de la religión parece muchas veces ciencia positiva de la religión (que, en rigor, no existe por sí misma). El material religioso, los fenómenos de la religión por su contenido y naturaleza, son de tal modo abiertos, que parece enteramente irresponsable hablar siquiera de la posibilidad de una ciencia de los mismos. La crítica filosófica (gnoseológica) de la ciencia de la religión concluye con la censura enérgica de tales pretensiones, declarando como *acríticos* e irresponsables a quienes creen estar alcanzando una comprensión científica (empírica o fenomenológica) de la religión en el momento en que, o bien están utilizando de forma inconsciente ideas filosóficas («Hombre», «Realidad»...) o bien, si no las utilizan, no están conociendo nada esencial sobre la religión, sino, a lo sumo, información enciclopédica.

El «científico» de la religión que renuncia ascéticamente a juzgar sobre la verdad y el origen de las religiones, propenderá a considerar estas cuestiones como objeto de especulación extracientífica, o como asunto meramente confesional, o como mera especulación filosófica (acaso bien hilada, pero gratuita y sin incidencia en los hechos). Se creerá situado en un terreno mucho más firme, un terreno desde el cual se creerá facultado para criticar a la filosofía. Ante esta postura, a la filosofía sólo le cabe contraatacar (después de defenderse de las acusaciones fantásticas, por ejemplo, de las que presentan a la filosofía de la religión como ocupada de cuestiones «que no están ni en el tiempo ni en el espacio» o bien de

las que presentan a las Ideas filosóficas como Ideas que no tiene incidencia en la investigación de los hechos), primero, poniendo en duda que las ciencias de la religión comporten un conocimiento o comprensión científica de las religiones; segundo, deshaciendo la semejanza entre filosofía y actitudes confesionales. El que una filosofía se comprometa sobre la verdad de una religión o de todas ellas no significa que desarrolle simples construcciones especulativas gratuitas. El precio de juzgar, de entender, de discriminar los diferentes planos en los cuales están situados los fenómenos religiosos es tomar posición ante el problema de su verdad, posiciones que implican a su vez un determinado compromiso con las Ideas, por ejemplo con la Idea de Hombre. Así, por ejemplo, cuando Comte considera al fetichismo, o al politeísmo como propios de épocas primitivas de la Humanidad, está utilizando una Idea de Hombre; cuando Marx considera degradados a los hindúes «que se arrodillan ante el mono Hanuman» lo hace desde una Idea de Hombre según la cual el Hombre es «soberano y dominador de la Naturaleza».

Las teorías de la religión de carácter *evemerista*, por ejemplo (que pasan muchas veces por ser aquellas que mejor se ajustan a los métodos del racionalismo científico), ¿no comprometen la Idea de Hombre y la Idea de Dios? «Los dioses son hombres sobresalientes que el recuerdo o la impostura ha magnificado»: parece una tesis de claridad meridiana, apoyada en abundante documentación empírica. Pero, y sin entrar en la crítica de esta documentación (siempre parcial, cuando se la contempla en relación con la época histórica, o bien meramente especulativa, en el peor sentido de esta palabra, el de la ciencia-ficción, para el caso de la teoría freudiana de *Totem y Tabú*), la tesis es todo menos clara. Su claridad es puramente retórica; filosóficamente es acrítica y aparente. Contiene, además, una petición de principio, a saber, comenzar a definir a los dioses... como «hombres sobresalientes». ¿Por qué los *hombres sobresalientes* habrían de convertirse en dioses? ¿Acaso Dios no es precisamente un ser que no es humano? ¿Cómo el hombre puede, él mismo, ser *sobrehumano*? Un hombre sobrehumano ¿no es un círculo cuadrado? Y si se dice que el hombre, por naturaleza, tiene en sí esa virtud de transcendencia, la virtud de alcanzar lo sobrehumano que en él late y que es lo divino, estamos incurriendo en el género de explicaciones por la *virtus dormitiva*. Si se corrige la conclusión diciendo que *lo divino* no significa otra cosa sino lo *humano-sobresaliente*, entonces estamos afirmando que *lo divino* es lo mismo que cierto conjunto de cualidades humanas sobresalientes (afirmación que sólo podría aceptarla el hombre normal, con lo que el evemerismo vendría a ser sólo la opinión de los hombres vulgares). Y si se apela a los mecanismos de la *conciencia colectiva* o a los de la *cámara oscura* de la conciencia, estaremos reconociendo que el evemerismo es cualquier cosa menos una tesis clara, porque habremos renunciado a comprender el proceso evemerista de la divinización del hombre (encomendando esa comprensión a la *cámara oscura* que actúa como *deus ex machina*).

Son los resultados de la crítica global y particularizada a las ciencias de la religión aquellos que obligan a la misma filosofía a asumir responsabilidades que, en otras situaciones, podría no tener. Responsabilidades que ya no serán especu-

lativas (supletorias de una ciencia aún inexistente), sino propias y características.

Sólo si la crítica filosófica (ya se ejerza desde el espiritualismo, ya desde el materialismo) puede reconocer la verdad fundamental de la religión —entendiendo aquí por verdad, por antonomasia, precisamente la verdad del argumento ontológico religioso, la fundamentación religiosa de los *preambula fidei*, en tanto contienen la referencia a entidades numinosas—, cabe hablar entonces de una verdadera filosofía de la religión con sentido gnoseológico. Y esto, sin perjuicio de que ella quede subordinada a la Teología natural o, en su caso (en el que nosotros nos situaremos) a la Antropología filosófica.

Podrá parecer excesiva esta condición que, sin embargo, no es sino una condición estrictamente gnoseológica. Si aquellos fenómenos religiosos que estimamos, ya en el plano fenomenológico, como específicos de la «experiencia religiosa» (a saber, aquellos fenómenos en los que los hombres se manifiestan trabando relaciones lingüísticas o simbólicas con otras entidades numinosas no humanas, los fenómenos de la *plegaria*, de la *adoración*, de la *reverencia* o del *éxtasis posesivo*) no pueden ser, de algún modo, reconocidos filosóficamente como *esencialmente verdaderos*, entonces estos fenómenos deberán ser reducidos a la condición de alucinaciones, ilusiones o pseudopercepciones («mentefactos»). Es decir, a categorías de la Psicología individual o social, a categorías de una ciencia que pretende ser positiva y no filosófica. Por el contrario, y dado que la fundamentación de la verdad de estos fenómenos religiosos nucleares excede a las posibilidades de cualquier ciencia categorial, resultará, por ello mismo, que tal ciencia habrá de mantenerse neutral ante la cuestión de esa verdad. Lo que significa, para nosotros, que tampoco puede erigirse esta ciencia en una «ciencia de la religión» (salvo que se tome esta expresión en sentido meramente oblicuo).

Por lo demás, la crítica filosófica de las ciencias de la religión no puede reducirse a estos resultados limitativos (o negativos). Tiene también que dar cuenta de la efectividad científica que a las ciencias de la religión (una vez que han renunciado a la cuestión de la verdad) pueda corresponder. Brevemente, el problema gnoseológico se nos plantea, *no ya como cuestión de la posibilidad de una filosofía de la religión, sino como cuestión de la posibilidad de las ciencias de la religión*. En la imposibilidad de acometer en esta obra un tratamiento gnoseológico mínimo de estos problemas, se me permitirá insinuar, al menos, la dirección por la que irían nuestras conclusiones.

Las llamadas «ciencias de la religión» —concluiríamos— no son propiamente (en *sentido recto*) tales ciencias de la religión, sino que son sociología, filología, historia, etnología, es decir, ciencias de la religión en *sentido oblicuo*. Para decirlo a nuestro modo: el *material religioso*, de tal modo está cruzado internamente por Ideas, que lo abren por todos sus flancos, que no cabe erigirlo en campo categorial de alguna ciencia específica, o de varias en conjunción enciclopédica.

Por tanto, nuestra crítica a las ciencias de la religión se dirigirá muy especialmente a esa pretendida ciencia que se autodenomina «Antropología de la religión» y que suele, desde luego, sobrentenderse como un subsistema (aunque muy importante) de la llamada «Antropología cultural», como disciplina científica que

no quiere ser especulación filosófica ni, por supuesto, teológica, sino «ciencia de campo». La llamada «Antropología cultural», por lo demás, alberga siempre la pretensión de llegar a ser Antropología *simpliciter*, Antropología general (científica, no filosófica), al modo, por ejemplo, de Marvin Harris[96]. En el marco de esta Antropología general fragua el capítulo o los capítulos llamados «Antropología religiosa». Como la Antropología religiosa se autoconcibe como una parte de una *Antropología* a secas (general), es decir, como no quiere ser Psicología de la religión, ni Historia de las religiones, &c., aunque no desdeñe las colaboraciones interdisciplinares, se comprende que esta Antropología religiosa haya de proyectarse como un tratamiento científico de la religión en sus aspectos precisamente más generales y esenciales desde el punto de vista antropológico —aun cuando se prescinda de la cuestión de la verdad de la religión, incluso de las cuestiones especulativas sobre su origen. «La antropología —nos dice un manual reciente, por boca de Luis Mallart[97]— no presupone la existencia de una religión verdadera, ni pretende, por otra parte, contribuir a resolver el problema que muchos hombres se plantean sobre la existencia de una realidad transcendente. El problema de la 'verdad' no es un problema antropológico.» El planteamiento antropológico no se confunde con el teológico ni con el filosófico: «Las teorías que la filosofía presupone transcienden el tiempo y el espacio [parece como si L. Mallart estuviese pensando en Santo Tomás]; su referencia a los hechos religiosos es secundaria. Para el antropólogo, en cambio, constituyen la base de su reflexión teórica.»

Semejantes apreciaciones, cuando se las considera desde una perspectiva lógica, son puramente declamatorias y expresan sólo una pretensión, un deseo (la pretensión de una ciencia antropológica de la religión al margen de la cuestión de la verdad, la pretensión de una «reflexión teórica» que no quiere ser «teoría filosófica»). Pero la cuestión es si esta pretensión *intencional* puede hacerse *efectiva*. Sin duda, los problemas sobre la existencia de una realidad transcendente no corresponden a la ciencia de la religión (estamos de acuerdo con Mallart), pero tampoco a la filosofía de la religión[98]. Según hemos dicho, corresponden a la Ontología. Pero esto no significa que la «teoría de la religión» pueda mantenerse a espaldas de la Ontología. ¿Qué puede significar entonces la decisión del «antropólogo» de atenerse *a los hechos religiosos*, en el sentido de una ciencia empírica, inmanente al material antropológico? Se res-

(96) Marvin Harris, *Introducción a la antropología general*, versión española de Juan Oliver Sánchez, Alianza, Madrid 1981, capítulos 21 y 22: «Variedades de experiencia religiosa» y «La religión como adaptación».

(97) Luis Mallart, «Antropología religiosa», en *Las razas humanas*, dirigida por Ramón Valdés, 4 vols., Compañía Internacional Editora, Barcelona 1981, vol. I, pág. 189.

(98) ☞La existencia de los dioses, es cierto, no compete a la Antropología científica, pero en cambio sí está entretejida con los fenómenos religiosos; luego el «tribunal supremo de apelación», por así decirlo, para decidir sobre estos fenómenos, no será la Antropología científica sino la Filosofía de la religión. Ocurre algo similar en las ciencias naturales: cambiemos Dios por el Sol. Sin duda, puede estudiarse el Sol como contenido antropológico (iconografías, rituales, calendarios...). Pero el Sol es una entidad extra antropológica. Cierto que el antropólogo la da por supuesta (juntamente con sus órbitas, &c.); pero no pueden organizarse los fenómenos antropológicos que tengan que ver con el Sol prescindiendo de la cuestión de su verdad.☜

ponderá: el análisis de los hechos religiosos en cuanto son *hechos culturales* (siendo la *cultura* el objeto de la Antropología como ciencia científica, distinta de la Zoología o de la Etología). Ahora bien: cuando se comienza asignando a la Antropología la misión de establecer las leyes y estructuras de los procesos causales autónomos más generales que tienen lugar en el ámbito de las culturas humanas[99] y se enfocan, desde luego, los hechos religiosos como realidades culturales, se comprenderá que puede alimentarse la ilusión de una Antropología religiosa que no sea ni Psicología de la religión, ni Sociología de la religión, ni Historia de la religión (ni, por supuesto, filosofía de la religión), sino simplemente Antropología, como *síntesis totalizadora.*

Los problemas comienzan cuando nos atenemos a los resultados, al «producto» obtenido a partir de propósitos tan plausibles. Pues, no sin cierta sorpresa, advertimos que este producto de la «Antropología científica» no es otra cosa sino un amasijo enciclopédico de contenidos filosóficos, psicológicos, sociológicos, etnográficos, históricos, yuxtapuestos según los intereses del autor. A lo sumo, éste se atiene a una tradición académica que le impide no olvidarse citar, por ejemplo, la distinción entre *magia* y *religión,* o entre *teorías animistas, manistas* o *totemistas.* Por esto, el *producto* resultará tanto más interesante y ameno cuanto más interesante y amena sea la personalidad del autor. Marvin Harris tiene un gran talento para escoger ejemplos sabrosos. Y así, en su relato, no olvida darnos un poco de las teorías decimonónicas, un poco de las creencias de los jíbaros y otro poco de alusiones «ilustradas» a religiones actuales.

¿De dónde brota esa persistente creencia, tan persistente como ilusoria, que permite que tales amasijos enciclopédicos puedan ser tenidos por realizaciones de la «visión sintética antropológico-científica» de la religión? A nuestro juicio, la explicación reside en la presencia de ciertas Ideas que actúan por detrás de esos supuestos métodos empíricos antropológicos. Y por nuestra parte, no impugnamos tales métodos por el hecho de que respiren en la atmósfera de tales Ideas. Lo que impugnamos es, en general, la acrítica ingenuidad de quienes creen estar críticamente atenidos tan sólo *a los hechos* cuando hablan de «perspectiva antropológica», cualquiera que ella sea (a veces, puramente apologética de la religión cristiana o de las religiones en general), como si fuese posible organizar unitariamente los hechos antropológicos a partir de los *puros hechos,* o de relaciones *fácticas.*

1) «La Antropología es la ciencia de la cultura, de sus leyes, de sus estructuras generales, de las reacciones causales entre sus partes.» Esta es una tesis gnoseológicamente gratuita, por completo inadecuada. La cultura, tomada en su totalidad (incluso la *cultura humana,* la cultura que brota por la mediación de los hombres) no constituye el campo de una ciencia, como pretendió Ostwald (la *Kulturologie*) y, menos aún, el de una ciencia antropológica[100]. La razón reside no

(99) Ramón Valdés, «El concepto de cultura», en *Las razas humanas...,* vol. I, pág. 57.

(100) El proyecto de una *Kulturología* de Ostwald, de una Ciencia de la Cultura ha sido reformulado por Leslie A. White, *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización,* trad. española en Paidós, Buenos Aires 1959. Víd. en el capítulo I información sobre el proyecto de Ostwald.

sólo en la heterogeneidad y autonomía relativa de las regiones de la Cultura humana (economía, lingüística, tecnología, derecho) que hace muy dudosa una ciencia general (las semejanzas que entre esas regiones pueden establecerse, desde luego, no tienen muchas veces más alcance que el de las semejanzas entre los gajos de una nuez y los hemisferios cerebrales) sino, sobre todo, en la creciente independencia de sus desarrollos respectivos por relación a los propios hombres, a través de cuyas operaciones las formaciones culturales se abren inicialmente camino. Las leyes gramaticales no son, por ello, leyes antropológicas, como tampoco lo son las leyes geométricas[101]. *Es un puro error el pensar que, puesto que la cultura (humana) se desarrolla, en general (descontando los cada vez más importantes resultados de la automación) a través del hombre, las leyes de su desarrollo son leyes antropológicas.* La disociación entre los *fines operis* y los *fines operantis* es continua y progresiva; y respecto de las formas culturales, tanto puede decirse que ellas son productos de la acción humana, como puede decirse del hombre que es producto de las formas culturales («el fuego hizo al hombre»). Los dogmas religiosos, por ejemplo, contribuyen a configurar la Geografía, en sentido gnoseológico (*Speculum Naturale* de Vicente de Beauvais, 1250; *De dimensione Terrae* de Gaspar Peucer, 1556), tanto como la geografía, ahora en su sentido ontológico, puede configurar a la religión (*Espíritu de las Leyes,* de Montesquieu, libro XIV). La *Culturología* no puede confundirse, sin más, con la *Antropología,* como algunos creen sin mayor preocupación.

Ahora bien, no queremos decir con las afirmaciones precedentes que carezca de sentido una consideración antropológica de la cultura. Lo que queremos decir es que esta nueva perspectiva requiere la introducción *de la escala humana,* a saber, aquélla desde la cual se configuran los individuos humanos como organismos zoológicos del orden de los primates. La perspectiva de la *Antropología cultural* o, si se prefiere, de la *Culturología antropológica* se alcanzaría en el momento preciso en el cual los procesos, formas o estructuras culturales se consideren referidos a los organismos humanos, o a grupos de tales organismos. Sólo porque estos organismos mantienen una estructura anatómica y conductual prácticamente invariante desde hace unos 25.000 años, cabe hablar de unas *leyes antropológicas.* Podría demostrarse que aquello que los «antropólogos culturales» llaman «estructuras antropológicas», leyes o universales antropológicos, &c., resultan siempre de la introducción de los organismos zoológicos humanos en el seno del tejido cultural. O, lo que es equivalente, de la reducción de los tejidos culturales a sus referencias antropológicas (pongamos por caso, a título de ilustración, la proposición *culturológica*: «todas las casas tienen puerta»[102]). De aquí el carácter abstracto de estas reducciones y de las leyes generales a que dan lugar. De aquí tam-

(101) El «antihumanismo» de los años 60 tiene (suponemos) este fundamento gnoseológico, lo que no excluye otras raíces. «Existe sin duda en el espíritu [decía Baudelaire] una especie de mecánica celeste de la que no hay que avergonzarse; por el contrario hay que sacarle el partido más glorioso, como los médicos lo sacan de la mecánica del cuerpo.»

(102) Hemos desarrollado este ejemplo en nuestro artículo «En torno al concepto de ciencias humanas», *El Basilisco,* nº 2, 1978, pág. 38.

bién la forma de esos conocimientos, que no es otra sino la de la exposición de ejemplos funcionales tomados de los lugares etnológicos, históricos o geográficos más diversos, pero unificados a partir precisamente de los parámetros de los organismos humanos.

He aquí lo que podría ser un paradigma de estas leyes antropológicas: «Sentarse es una de las posibilidades invariantes de un organismo caracterizado como *homo erectus*.» Según Hewes, en el hombre moderno el 80% de los casos de uso de herramientas se llevan a cabo en posición sentada, en cuclillas o de rodillas, aunque también las actividades arborícolas de los chimpancés se desarrollan casi siempre en posición sedente[103]. Ahora bien, los instrumentos *culturales* al servicio de esta posibilidad postural son múltiples: piedras, sillas, sillones, bancos... (en todo caso, la estructura cultural de estos objetos no se agota en ese servicio: las patas de cabra de un sillón barroco no se deducen del referido servicio). Y con estas premisas, ya tendríamos dispuesto a nuestro «antropólogo» a presentar, con la mayor erudición, figuras, esquematizadas anatómicamente en el mejor caso, de *hombres* muy diversos (negros y blancos, papas y trabajadores, políticos y artesanos) *sentados* en los sitiales más heterogéneos (un trono bantú, el banco de una escuela europea, la Santa Sede). Es evidente que todo este «material» podrá ser ofrecido como muestra de conocimiento antropológico general, con generalidad distributiva.

Ahora bien, si se quiere remontar este horizonte atomístico (puesto que lo que aquí ocurre es que ciertos conceptos zoológicos son variados según diferentes instrumentaciones culturales, pero sin que se logre establecer un enlace entre ellas), será preciso fijar conexiones entre formas culturales diferentes (por ejemplo, el asiento y las patas de cabra, o las sillas y las mesas). Pero, si estas conexiones existen, y no se resuelven enteramente en el plano zoológico, es porque descansan en vínculos relativamente estables. Estos son los que se darán, no ya en abstracto, sino en determinadas cristalizaciones estables del desarrollo cultural (por ejemplo, en la barbarie, en el sentido de Morgan). Por consiguiente, o bien la llamada *Antropología general* es sólo, propiamente, Zoología (variada en ejemplos atómicos infinitos, tomados de diferentes culturas), o bien, si es Antropología, es Etnología, entendida como *ciencia de la barbarie*, si tomamos a la *barbarie* como referencia histórica genérica, y relativamente estable, para definir el campo de la Etnología[104].

2) «La *Antropología religiosa* estudia científicamente la religión en cuanto forma de cultura humana.» La primera dificultad residirá en delimitar los contenidos de la religión respecto de otras formas culturales (lingüísticas, artísticas...). Y, una vez establecidos, tratar de analizarlos en función de las formas humanas individuales. A fin de cuentas, es lo que hacen los *antropólogos* cuando obtienen resultados tan profundos como éste: «Cuando éramos nómadas, Dios era nuestro

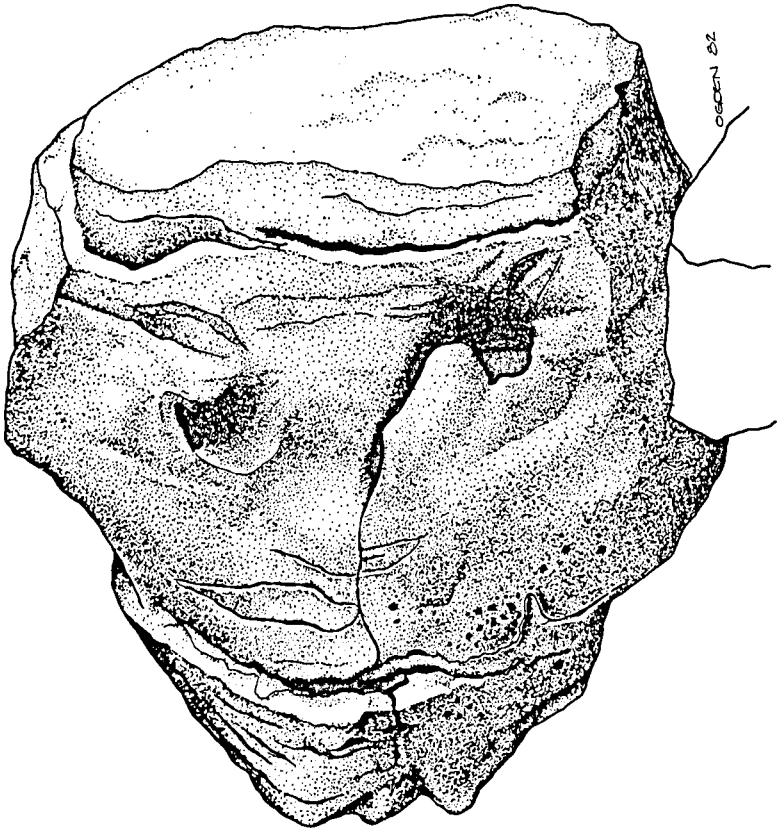
(103) G.W. Hewes, «Food transport and the origin of hominid bipedalism» (1961), *apud* Jordi Sabater Pí, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Promoción Cultural, Barcelona 1978, pág. 46.

(104) Gustavo Bueno, *Etnología y Utopía*, Azanca, Valencia 1971.

pastor..., cuando siervos y nobles, Dios era nuestro rey.» Porque esta profundidad es sólo relativa, en cuanto se presenta como crítica a la teología. Ahora bien, se trata de advertir que esta perspectiva antropológica es totalmente gratuita en cuanto método explicativo de la religión. Pues, aunque es evidente que en los mitos religiosos y en los rituales sagrados, no podrían nunca faltar las huellas de las figuras humanas (pastores, reyes), sin embargo eso no significa que las dogmáticas religiosas, las instituciones o los rituales sacros deban ser un trasunto de las *figuras humanas* (individuales o sociales) —como tampoco el sistema decimal (los números *dígitos*), es un mero trasunto de los dedos de la mano, ni las leyes geométricas son un mero trasunto de la agrimensura.

En todo caso, los criterios para la verificación de las relaciones entre los contenidos religiosos habrían de ser siempre *émicos*, puesto que una perspectiva *ética*, por sí misma, no sería capaz de introducirnos en la esfera específica de la religiosidad. Si interpretamos las maniobras de un sacerdote sobre el altar como «sucesos propios de la categoría religiosa», es porque poseemos ya el concepto *émico* de *sacerdote* y de *altar*. Si no los tuviésemos, tales maniobras serían simplemente juegos de manos sobre una mesa o cualquier otra cosa genérica. El material religioso es, en todo caso, muy amplio y no se ve bien siempre por qué sus partes (magia, culto de los muertos, plegaria, &c.) tienen que ver entre sí. Pero cualquiera que sea el criterio de delimitación, la perspectiva antropológica, en el sentido consabido, va orientada, en primer lugar, a mostrar cómo las formas elementales analizadas (reconocidas, identificadas) se encuentran en los más distantes círculos de la cultura humana (de otro modo, no podría llamárseles antropológicas), en relación con las conductas de individuos (no podría pretenderse que todas las formas de la religión, todos los desarrollos míticos, estén a escala humana y sean meras proyecciones del hombre o meras formas de comunicación o expresión, puesto que también son formas de construcción). En segundo lugar, la perspectiva antropológica buscará establecer conexiones con otras formas culturales, de suerte que el sistema total permanezca en equilibrio con los individuos, según la metodología funcionalista. Si, por ejemplo, se ha aislado, como una forma elemental de la religión, el contacto ritual de los fieles con los especialistas religiosos (chamanes, brujos, sacerdotes...), se procederá a ofrecer, *inter alia*, colecciones iconográficas lo más variadas posibles de estos rituales (desde la confesión auricular católica, hasta el requerimiento al brujo azande); si se han identificado ciertas casas como *templos* (definidos estos como «lugares donde se congregan los fieles»), entonces se procederá a presentar ejemplos de templos lo más variados posible (una cueva magdaleniense, una choza bantú, la catedral de Santiago de Compostela).

¿Qué se pretende con esto y por qué se cree que, realizando esta pretensión, se alcanzará un conocimiento antropológico? Ante todo es interesante constatar que, cuanto más grande es el esfuerzo por prescindir de los problemas relacionados con la *verdad* de la religión, tanto más insistirá el antropólogo en considerar a la religión como una forma prácticamente necesaria y universal, en el conjunto de la cultura humana. Ocurre como si funcionase un mecanismo de compensación. Pero el método antropológico, tal como lo venimos describiendo, por su abs-



¿Nestorianismo o cirilianismo en el magdaleniense?
El numen dualista de la cueva El Juyo, Santander, excavada a partir de 1978.

El Concilio de Efeso del 431 (pero antes aún Cirilo de Alejandría, en su *κατά τών Νεστορίου δυσφημιών πεντάβιβλος άντίρρησις*), condenó a Nestorio por defender una concepción dualista de Cristo como un híbrido constituido por dos naturalezas, una humana y otra praeterhumana (el *logos*), que no se unen hipostáticamente, formando una sola persona, de suerte que la Virgen María no podía ser llamada madre de Dios. Cirilo y el Concilio, sin embargo, reconocieron la necesidad de contar con dos naturalezas en Cristo, una humana y otra divina, aún cuando ellas estuvieran integradas en una sola figura personal, por la unión hipostática. «La máscara de El Juyo también es en parte humana y en parte animal, pero se diferencia de los otros híbridos en que sus rasgos humanos y animales están separados entre si lateralmente. La diferenciación conceptual de sus dos naturalezas es más clara en nuestro caso que en el de otras representaciones. Además, el problema de su integración en una sola figura está conseguido de forma magistral. A una cierta distancia se tiene la impresión de que se trata del rostro homogéneo de un antropomorfo. Sólo cuando la cara es cuidadosamente analizada de cerca con una apropiada iluminación, resulta evidente su doble naturaleza. La comprensión del dualismo de la máscara de El Juyo puede haber sido restringida a unos pocos iniciados.» (J. González Echegaray y Leslie G. Freemann, «La máscara y el santuario de El Juyo», en *Revista de Arqueología*, 1982, 23.)

tracción vacía y puramente distributiva, tiende a borrar diferencias esenciales de nivel y acaso éste sea el fundamento gnoseológico del relativismo cultural. Pues lo mismo será, en lo esencial (por ejemplo, como procedimiento para liberar tensiones), una choza sagrada que un templo budista; equivalente es, antropológicamente, la *Magna mater* y la Virgen María. Y esta nivelación se hace muchas veces merced a la influencia de una idea que actúa como un prejuicio o como una insinuación apologética. Pues no puede olvidarse que decir que «la ciencia» prescinde del problema de la verdad de la religión es tanto como decir que prescinde del problema de su falsedad. Y esto es estar muy cerca de suponer que todas las religiones son verdaderas, «humanamente al menos», o que los diferentes fenómenos religiosos son manifestaciones heterogéneas de una misma esencia de lo sagrado, que todos ellos son *hierofanías,* para decirlo con Mircéa Éliade[105].

Pero este concepto, o bien es una pura tautología («puesto que *todos* los fenómenos religiosos se consideran como constituyendo una esfera de estudio, cada uno de ellos será una 'hierofanía' del *todo*»), o bien es metafísico-apologético («todos los fenómenos religiosos son teofanías efectivas, manifestaciones de *lo divino* transcendente asequible al hombre en cada momento»).

A nuestro juicio, la Antropología de la religión, como pretendida consideración de los hechos religiosos a la luz de una causalidad humana universal-distributiva, es fatua. Porque las formas religiosas, cuando prescindimos de su verdad, sólo a través de la Sociología, de la Psicología, y, sobre todo, de la Historia, pueden parcialmente ligarse al hombre. Supongamos que la Antropología de la religión lograse establecer inductivamente la proposición que enuncia la tendencia a hablar en falsete de todos los especialistas religiosos pertenecientes a las religiones más diversas. Este es el tipo de resultados que la metodología considerada podría ofrecer. Pero semejante tendencia tendría un significado sociológico, o psicológico, y sólo alcanzaría un significado estrictamente antropológico cuando pudiera ser vinculado al núcleo mismo de la religión (lo que, sin duda, parecerá disparatado). Para ligar al hombre, por derecho propio, a los fenómenos religiosos, hay que considerarlos *verdaderos* de algún modo. Y con ello ya habremos abandonado el terreno de la ciencia; habremos ingresado en el ámbito de la filosofía de la religión, de la Antropología filosófica.

(105) Mircéa Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, París 1953 (Ed. nouvelle, rev. et corr., Payot, París 1968); *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, París 1957.

Capítulo 5

La fase ontológica: Teoría de la Esencia

[C] La naturaleza crítica que, en el *regressus* a partir del material fenomenológico, atribuimos a la filosofía gnoseológica de la religión, nos ha llevado a la conclusión de la insuficiencia de la ciencia fenomenológica o empírica, a la necesidad de comprometernos con los problemas de la esencia, y de la verdad. Por tanto, a la necesidad de que la filosofía gnoseológica de la religión se desarrolle como filosofía ontológica (la peculiaridad [C] reseñada al final del capítulo 3), como investigación sobre la *esencia* de la religión. Queremos subrayar (ante la probable impresión de «cuestión metafísica» que la expresión «investigación sobre la esencia» suscitará en algún lector educado en el positivismo) la circunstancia de que la investigación en torno a la esencia (presuponiendo un concepto no megárico de esencia) sólo alcanza su sentido pleno cuando mantiene su significado crítico (en mutua dialéctica con los *fenómenos* que la desarrollan a la vez que la ocultan) y normativo (en dialéctica con los *hechos* que la realizan). No hacemos con esto sino extender a la religión, en general, el mismo tipo de cuestión que la «moderna filosofía de la religión», muchas veces bajo el nombre de Teología, se planteó ante la religión considerada como el paradigma de toda religión, el cristianismo: la cuestión de la determinación de la *esencia* del cristianismo (*das Wesen des Christentum,* desde Schleiermacher, hasta Feuerbach). En este contexto se constata con toda claridad cómo la pregunta por la esencia (del cristianismo) no es una pregunta metafísica, sino dialéctica, por consiguiente *crítica* (en tanto pretende discriminar, en el conjunto de los fenómenos históricos y sociales, aquellas formas que puedan no ser cristianas, incluso anticristianas, aun interfiriéndose en el mismo desarrollo del cristianismo) y *normativa* (en tanto no se pretende establecer un mero registro empírico de lo dado, de lo que es, aunque sea desde el punto de vista *emic*, sino establecer las líneas estructurales a las que suponemos tienden a someterse los procesos en curso, a la manera como los planetas, en su movimiento, se someten a las líneas de sus trayectorias elípticas).

Sigue siendo, según esto, filosofía gnoseológica de la religión aquella disciplina que afirma la necesidad, en el *progressus*, de la perspectiva ontológica, si se quiere «construir» una teoría de la religión en su estricto sentido. (Justamente, de otro modo podría acaso concluir la filosofía gnoseológica de la Aritmética: que su *teorema final* no es filosófico, sino estrictamente matemático y que en él la Aritmética cierra, por tanto, categorialmente.)

Podríamos decir que es gnoseológica la misma conclusión de la insuficiencia que la perspectiva gnoseológica reconoce en sí misma, cuando nos remite a la cuestión de la esencia, como cuestión ontológica. Porque, dada la naturaleza misma del material fenomenológico religioso, es imposible, como hemos dicho, pasar al plano esencial sin remover multitud de supuestos ontológicos. No sólo ya de índole particular (v.gr. antropológica), sino también de índole universal, formal, comenzando por la misma Idea de «esencia». Todo intento de elevarse a un concepto general de *religión*, capaz de abarcar sistemáticamente (es decir, no mediante una mera acumulación enciclopédica) el material fenomenológico, que no advierta que él requiere una Idea de la esencia, es también gnoseológicamente irresponsable. Cuando, por ejemplo, la *esencia* se mantiene (al menos *ejercitativamente*) en la órbita en la que giran los conceptos inductivos, las significaciones que pueden ser encerradas en una definición, susceptible de ser ejemplificada por numerosos casos particulares (en términos lógicos: la definición de una especie porfiriana, con sus notas genéricas y diferenciales, propias y accidentales respecto de sus individuos, que en este caso serían las diferentes religiones), entonces el *concepto general* de religión no podrá salir tampoco de los límites de una definición clasificatoria y puramente abstracta. Porque aquello que se comprende bajo la rúbrica de *fenómenos religiosos* resultará ser demasiado heterogéneo, comprenderá cosas demasiado distantes y opuestas entre sí para permitir hablar de una unidad, en el sentido de la unidad de la especie porfiriana.

Como fenómenos religiosos se consideran habitualmente, en efecto (por etnólogos y psicólogos, por prehistoriadores y sociólogos), tanto los ritos de incineración, como los templos o los santuarios; tanto los mitos astrológicos, como las doctrinas sobre el origen del hombre; tanto las figuras de sacerdotes, chamanes o especialistas religiosos, como las de energúmenos o endemoniados; tanto las pinturas de Altamira como las de Fray Angélico. Muchas veces, la inclusión de fenómenos distintos en la misma rúbrica «religión» no corresponde a una asociación *émica*: por ejemplo, según Pausanias[106] los antiguos no distinguían bien entre sacrificios ofrecidos a los dioses (θίω) y los sacrificios ofrecidos a los mortales (ἐναγίζω). Otras veces, sucederá lo contrario: fenómenos que una religión determinada no considera como religiosos —sino, como, por ejemplo, supersticiosos o mágicos— serán considerados tales por el etnólogo o el antropólogo. En ocasiones, se procede como si la unidad del material religioso fuese meramente negativa: religioso es lo residual, lo que queda fuera de los fenómenos de la vida ordinaria orientada en las funciones de alimentación o reproducción; lo que tiene que ver con lo milagroso, lo *sobre-natural*, lo *sagrado*, frente a lo *profano* o *secular*.

(106) Pausianas, *Descripción de Grecia*, II, *Corinto*, X, 1.

Sin duda, las religiones superiores ofrecen ya teorías muy elaboradas sobre tales nexos («los sacerdotes dan culto a Dios en el templo, expulsan a los demonios, que fueron creados por Dios y se rebelaron contra Él, ayudan a los difuntos y los entierran esperando en la resurrección de la carne»). Pero estas *teorías* siguen siendo material fenomenológico (desde el punto de vista de la filosofía gnoseológica de la religión) y no *esencias* ontológicas (salvo para aquellas filosofías no materialistas que creen poder fundamentar esos nexos en una ontología). A lo sumo, los conceptos inductivos llegan a establecer distinciones, más o menos claras en principio, separando del material religioso a todos aquellos fenómenos que suelen ser llamados «mágicos»[107] y que corresponden acaso con aquello que los «hombres de Dios» llaman «superstición». Pero esta misma separación no es convencional, *émica,* tiene un fundamento objetivo, ontológico. Además, es preciso dar cuenta de la continuidad entre *magia* y *religión,* entre brujos y sacerdotes (los navajos tienen que recitar sus oraciones como si fueran fórmulas mágicas, cuando quieren que den resultado). Y, sobre todo, aun establecida la distinción, la heterogeneidad de lo que queda dentro del círculo de la religión sigue siendo excesiva como para poder ser encerrada en un concepto clasificatorio uniforme, por género y diferencia. Por eso, decimos que es meramente enciclopédica la tarea de quienes cultivan las ciencias de la religión, de quienes pretenden trabajar con un concepto de religión que no esté comprometido con las cuestiones ontológicas de la esencia. (De hecho, ningún investigador empírico deja de utilizar nexos *formales* tales como «asociaciones por contigüidad», «adherencias», «amalgamas», &c.) Pues no se trata de elegir *estipulativamente* o *metódicamente,* entre varias posibles, una definición de religión («culto a los muertos», «respuesta a las interrogantes últimas que plantea la existencia», «sentimiento de dependencia ante las fuerzas naturales»...), sino, sobre todo, de establecer, mediante una definición sistemática (con la forma de un género combinatorio) el nexo si es que son partes de un todo, entre los fenómenos religiosos más heterogéneos (el culto a los muertos y el culto al Dios vivo, la respuesta a los interrogantes y el sentido del misterio insoluble que las propias religiones suscitan, el sentimiento de dependencia y los sentimientos de poder derivados de la conciencia de ser un «hijo de Dios»).

Por este motivo, una concepción ontológica o un uso práctico de la Idea de *esencia* como especie porfiriana (una concepción que está correlacionada con el fijismo de la ontología megárica) ha de considerarse aquí como notoriamente inadecuada. Ni siquiera en Geometría, estas *esencias* o *conceptos clasificatorios* permiten un verdadero desarrollo de la construcción. En cierto modo, ya el simple concepto de *circunferencia* es, como concepto clasificatorio, mucho más rico y preciso que el mero concepto de «sentimiento de dependencia» por ejemplo, aunque es insuficiente, por sí mismo, como concepto geométrico esencial. Porque la *esencia* geométrica se nos da cuando el concepto de circunferencia aparece, no ya como *especie átoma* (la circunferencia respecto de los infinitos «redondeles» individuales que la realizan), sino como la *especie de un género combinatorio* (las

(107) En el sentido, el más extendido, que le dio Frazer en *La Rama Dorada.*

cónicas). El género combinatorio es el lugar lógico a donde habría que ir (suponemos) para aproximarnos a un concepto ontológico adecuado de *esencia*. La mejor demostración del desajuste entre las esencias porfirianas y el conjunto de fenómenos religioso-positivos que tratamos de comprender, podría apoyarse en la necesidad de distinguir entre una *religión natural* (que correspondería a la esencia porfiriana de la religión, juntamente con las propiedades derivadas de tal esencia) y las *religiones positivas* (cuyas características habrían de ser interpretadas como «accidentes» —en el sentido del quinto predicable porfiriano— de la religión). En efecto: la doctrina porfiriana de la esencia, muy adecuada para un tratamiento taxonómico de todos aquellos fenómenos que puedan ser considerados (aunque sea por abstracción) como manifestaciones de estructuras inmutables, no por ello aisladas, entiende la esencia como resultado de la composición (lógico-material) de un *género próximo* y de una *diferencia específica*: ambos dan lugar a un *género intermedio* o a una *especie* (ya sea átoma, ya sea polimorfa o politípica, con subespecies). No por ello la esencia porfiriana habrá de considerarse «agotada»: es preciso introducir a las *propiedades*, que derivan de la esencia, aunque no sean esenciales (a fin de componerlas con la esencia: precisamente una ciencia se definía como la exposición del conjunto de propiedades —o «pasiones»— que derivan de la definición esencial), y tener en cuenta a los *accidentes* (a fin de segregarlos de la esencia). La esencia del triángulo (es decir, la respuesta esencial a la pregunta: ¿qué es un triángulo?) queda formulada, según la tradición porfiriana, en su definición esencial: «polígono (género próximo) de tres ángulos (diferencia específica).» Pero, además, el triángulo tiene propiedades (tales como «valer 180º sus ángulos» y también el teorema de Menelao, el teorema de Pitágoras: la trigonometría se definiría como la disciplina orientada a extraer todas las propiedades que derivan de la definición esencial) y tiene accidentes (el ser rojo o verde, o de madera...) que han de conocerse, para ser segregados. Los límites de la esencia porfiriana en el caso de la geometría de los triángulos pueden apreciarse muy bien cuando consideremos, por ejemplo, las infinitas dimensiones que pueden tener sus ángulos, y entre las cuales habrá que elegir necesariamente en cada caso; pero que habría que considerar como accidentes; o bien las especificaciones (isósceles, escaleno...) del triángulo esencial que habría que considerar o bien como propiedades o bien como accidentes. Las limitaciones de la esencialización porfiriana también se advierten claramente en la «antropología de predicados»: definimos el hombre como animal racional y, sin perjuicio de incorporar a esta esencia todas las propiedades (o predicados) que parezcan susceptibles de ser derivados de ella (por ejemplo: «risible», «elpídico»...) tendremos que considerar como accidentes (quinto predicable), y así los considera la *Declaración de Derechos Humanos*, al color, raza, sexo, idioma, &c. De este modo, aunque con ello nos ajustemos muy bien al concepto jurídico o ético del hombre, en cuanto sujeto de los «derechos humanos», al distinguir entre el «hombre esencial» (en términos porfirianos) y los hombres empíricos (fenoménicos, históricos) estaremos, a la vez, vaciando el campo de la antropología positiva de los contenidos que le son más característicos y, en modo alguno, accidentales: co-

lor, raza, sexo, cultura, religión, lenguaje, &c. Volviendo a nuestro asunto: al formular, mediante una definición porfiriana, la *esencia* de la religión por género próximo y diferencia específica (por variados que sean los contenidos que asignemos a estos predicables) estaremos, de hecho, presentando la idea de una religión natural, por respecto de la cual todos los contenidos de las religiones positivas habrán de comenzar a ser vistos como «accidentes» (quinto predicable). Los tomistas, por ejemplo, definían esencialmente a la religión como una virtud (género intermedio) y, con mayor precisión, como virtud de justicia (género próximo), cuya diferencia específica estribaría en que el «sujeto ajeno» a quien va referida toda justicia (por su «alteridad») es Dios, y no cualquier otra clase de sujetos. Desde esta perspectiva habrá que considerar como accidental a la religión a todo aquello que, por religión, supongamos dar en justicia a Dios (el agradecimiento por habernos creado, el reconocimiento de su poder y majestad, &c.). Ahora bien, ocurre que un cristiano tendría, por tanto, que dar esta retribución de justicia a Dios a través de sus cultos característicos, así como a través de los suyos los daría el musulmán o el yanomamo; por lo que habría que considerar como accidentales, desde el punto de vista filosófico de la «religión natural», a los dogmas trinitarios, a los sacramentos, a las virtudes teologales, que, sin embargo, reintroducen en su teología positiva los teólogos tomistas. Pero lo que le ocurre al tomista también le ocurrirá al antropólogo de la religión si utiliza de hecho el esquema porfiriano, aunque realizado por contenidos diversos: «la religión es el miedo (género próximo) del hombre ante lo indeterminado (diferencia específica)», es decir, la religión es la respuesta a la angustia del hombre; pues también será accidental que esa angustia se manifieste una vez en la forma de una danza de derviches, otra en la posesión diabólica, frecuente entre los católicos, y una tercera en la audición del *Stabat Mater* del culto cristiano.☜

La «esencia de la religión» que buscamos, sin duda, acaso deba tener la figura de una *esencia genérica*, es decir, la forma de una totalidad sistemática que, por sí misma, sólo pueda expresarse mediante el desarrollo en sus partes (entre ellas, las especies) más heterogéneas y opuestas entre sí, incluyendo a aquellas fases en las cuales la esencia misma desaparece y se transforma en su negación. ☞En otras ocasiones hemos denominado «esencias plotinianas» (especies plotinianas, géneros plotinianos, &c.) —contraponiéndolos a las «esencias porfirianas» (esencias constituidas por la composición de un género próximo y una diferencia específica)— a aquellas totalidades evolutivas o transformativas que se desenvuelven según líneas muy heterogéneas, sin perjuicio de la unidad dada en su misma transformación (Plotino, *Enéadas*, VI,1,3: «La raza de los heráclidas forma un género, no porque todos tengan un carácter común, sino por proceder de un sólo tronco»).☜ El intento, tan estimable por otro lado, del estructuralismo al modo de Lévi-Strauss, en el sentido de entender las *esencias* (o «estructuras») como invariantes de grupos algebraicos de transformación, se ha revelado como excesivamente rígido. Ha cultivado un pseudo rigor que conduce muchas veces al terreno de la ciencia-ficción. Una ciencia-ficción que además, y dicho sea de paso, resulta ser más fijista que evolucionista.

Por nuestra parte entendemos que el mínimum de una Idea ontológica de *esencia genérica* (necesaria en filosofía de la religión), como totalidad procesual susceptible de un desarrollo evolutivo interno, comporta los siguientes momentos:

1) Ante todo, un *núcleo* a partir del cual se organice la *esencia* como totalidad sistemática íntegra. El *núcleo* no puede confundirse con la *diferencia específica* (distintiva e invariante) de los conceptos clasificatorios. Es, más bien, una *diferencia constitutiva*, que ni siquiera tiene que ser invariante (un *proprium*, en el primer sentido de Porfirio[108]). El *núcleo* es más bien, germen o manantial («género generador») del cual fluye la *esencia* y es el que confiere, incluso a aquellas determinaciones de la esencia que se hayan alejado del núcleo hasta el punto de perderlo de vista, la condición de partes de la esencia. ☞Ahora bien: aunque el núcleo es *género generador* respecto de la esencia, él mismo es resultado de un género generador previo, el que denominamos *género radical* (o raíz) que ya no se incorporará a la esencia como si fuera un género porfiriano, puesto que él habrá de comenzar a ser des-estructurado para, en una reestructuración característica, por *anamórfosis*, dar lugar al núcleo; un núcleo que, por relación a su raíz, desempeña el papel de una diferencia específica respecto del género radical. En este libro consideramos como género radical del núcleo de la religión a la religión natural, de la que trataremos más tarde. Véase también Alfonso Tresguerres, «El concepto de religión natural», *El Basilisco*, nº 18, 1995, pág. 11.☜

2) Pero el *núcleo* no es la *esencia*, porque la esencia sólo se da (como «género generado») en su desarrollo. El núcleo no es una sustancia aislada. Pertenece siempre a un contorno o medio exterior que, a la vez, lo configura y, sobre todo, mantiene la unidad de la *esencia* precisamente incluso en el momento en el cual el núcleo se transforma y aun llega al límite de su desvanecimiento. La exterioridad respecto del núcleo es, pues, en esta concepción dialéctica de la esencia, simultáneamente fundamento de la estabilidad de la *esencia* y de la variación interna del *núcleo*. El conjunto de aquellas determinaciones de la esencia que proceden del exterior del núcleo, pero que lo envuelven a medida que van apareciendo, de un modo constante, podría ser denominado «cuerpo» (o «corteza») de la esencia. El *cuerpo*, podría decirse, crece por capas acumulativas. La dialéctica del *cuerpo* de la *esencia* cabría ponerla en el mantenimiento (al menos genérico, es decir, dado en medio de sus variaciones homólogas y análogas a otras esencias) de las determinaciones que la esencia va recibiendo en cada punto de su desarrollo, en cuanto proceden de la exterioridad del núcleo.

3) El *núcleo*, envuelto por su *cuerpo* (genéricamente invariable) y, por tanto, en razón del medio, se modifica internamente (y con él, la propia esencia se desarrolla según la forma evolutiva de una *metamorfosis*) dando lugar a las *fases* o *especificaciones evolutivas* de la esencia genérica (que afectan también al cuerpo, sin menoscabo de su invariancia genérica). El conjunto de tales fases constituye lo que

(108) Los cuatro sentidos del predicable *propio* establecidos por Porfirio, según la tradición escolástica, son los siguientes: 1) lo que conviene a solo y no a todo; 2) lo que conviene a todo y no a solo; 3) lo que conviene a todo y a solo, pero no siempre; 4) lo que conviene a todo, a solo y siempre.

podría llamarse el *curso de la esencia*. Su límite, habrá que ponerlo en el momento en que tenga lugar la eliminación absoluta del *núcleo*. Y con ello, lógicamente, la eliminación del propio *cuerpo* de la esencia. De aquí que la exposición de la *esencia* de la religión, si bien debe comenzar por el *núcleo*, acaso deba continuar presentando el *curso* de este núcleo, aún abstractamente delimitado, para posteriormente poder pasar a la exposición del *cuerpo* cuyos «tejidos» hayan podido dar materia para un despliegue de las diferentes *fases* del *curso* de la religión.

Este mínimum que atribuimos a la Idea de *esencia genérica* (*núcleo, cuerpo, curso*) y, según el cual, una esencia genérica en modo alguno podrá ser reducida a su núcleo (puesto que *el cuerpo también es esencial* y, por tanto, su *curso*: la *esencia* sólo se muestra *en el desarrollo de sus determinaciones específicas*) puede ilustrarse, desde luego, con ejemplos tomados de dominios categoriales muy alejados del campo de la teoría de la religión. Ilustración obligada, por otra parte, para mostrar que la teoría de la esencia que utilizamos en filosofía de la religión no es una teoría *ad hoc*. Limitémonos al ejemplo geométrico anterior. Si las cónicas son una *esencia genérica* del campo matemático, su *núcleo* podría ponerse en la intersección del plano secante y la superficie del cono (ambos son *componentes* o *elementos* del núcleo); el *cuerpo* de esa esencia genérica estaría constituido por el conjunto de funciones polinómicas (con sus parámetros) que convienen a las líneas de intersección respecto de sistemas exteriores de coordenadas; el *curso* de esta *esencia* es el conjunto de las especies (elipse, hipérbola, &c.) que van apareciendo, y, entre las cuales, figurarán la recta y el punto como «curvas degeneradas» (en las cuales el núcleo desaparece).

En cualquier caso: la utilización de un determinado esquema de esencia en el momento de tratar de realizar como Idea el inmenso material fenomenológico que calificamos de «religioso», no tendrá por qué pretender abarcar la totalidad aleatoria de ese material, ni tendrá sentido muy preciso el criterio de su adaptación empírica puntual (supuesto que el material mismo es heterogéneo, diverso, caótico). No estamos defendiendo, en modo alguno, ningún método apriorístico. Se trata sólo de reconocer que una Idea de *religión* no es, en modo alguno, una yuxtaposición o agregado empírico de determinaciones (una *esencia empírica*), pero tampoco es una figura subsistente, aislable. Se trata de reconocer que la Idea de religión compromete a otras muchas Ideas (Hombre, Mundo, Dios) y, por tanto, la Idea de la organización misma de los fenómenos. Se trata, en resolución, de admitir paladinamente que la elección entre las diversas alternativas de organización de los fenómenos no es el resultado de una demostración científica, sino que constituye una filosofía que, sin necesitar ser, en modo alguno, arbitraria, o meramente subjetiva, tampoco puede pretender el rigor de una demostración cerrada científica. Su «piedra de toque» no reside en algún sector delimitado de los fenómenos, sino en su potencia para organizar racionalmente el conjunto de todos ellos (los religiosos y los que no lo son).

[D] En lo que llevamos expuesto acerca de la esencia está ya implícitamente contenido el último rasgo con el cual hemos procurado completar la caracterización gnoseológica de una *verdadera filosofía* de la religión, a saber, su naturaleza

dialéctica. Puesto que, si bien nos pareció excesivo exigir que la *Idea esencial* de religión debiese abarcar la totalidad de los fenómenos llamados (por cualquiera, en cualquier circunstancia o idioma) «religiosos», sin embargo hemos considerado la posibilidad de que la Idea de religión acoja fenómenos contradictorios entre sí, fenómenos de los que puede decirse que unos son la negación de los otros. Tenemos, de este modo, una primera situación dialéctica, la que aparece en la relación de unos fenómenos religiosos con otros opuestos, pero de los cuales pueden recibir su significado. El método dialéctico de la *verdadera filosofía de la religión* lo oponemos, así, al método analítico —que aisla los usos y significados, acumulándolos después para remedar, mediante esta yuxtaposición, la concatenación dialéctica efectiva. Para referirnos al método de Carnap, antes considerado: «La palabra *Dios* designa, o bien seres corpóreos, o bien seres espirituales (pero con manifestaciones empíricas en el mundo sensible), o bien algo trans-empírico» (es decir, o bien tiene un uso *mitológico,* con sentido, aunque erróneo, o bien tiene un uso *metafísico,* sin sentido). Aquí hay, sin duda, una distinción analítica clara entre dos usos de la palabra «Dios»; pero lo que no hay es una doctrina sobre el nexo dialéctico entre ambos usos. Por ello, cuando se toma en consideración el uso del lenguaje religioso, en aquellos contextos en donde aparece el *Dios* metafísico, se concluirá que el creyente no hace aserciones de ninguna clase: las creencias religiosas no ya no son verdaderas, sino que ni siquiera tienen sentido (Ayer, Hare, Braithwaite). Ahora bien: aun cuando estas conclusiones tienen el mayor interés en el contexto de las polémicas filosóficas generales con los teólogos, lo pierden, en gran medida, en el contexto específico de la filosofía de la religión. Porque ahora, el *uso metafísico* de la palabra «Dios» habrá que referirlo, en todo caso, a una de las *fases* del curso de la religión. Y su virtualidad significativa y aun asertiva, aparecerá en la *relación dialéctica* con los usos de otras *fases* previas, a la manera como, en Algebra, la expresión «a^0», carente en sí misma de sentido, lo adquiere en conexión con expresiones previas tales como ($a^n : a^n = 1$) y ($a^{n-n} = a^0$).

En general, los procedimientos dialécticos son contrarios a toda oposición dicotómica absoluta (fenómenos religiosos/fenómenos mágicos; sagrado/profano; uso empírico/uso metafísico). No porque no se reconozca la necesidad de operar con oposiciones del tipo **A/B**, sino porque se sabe también que entre las subclases (a_1/a_2) de **A** puede haber, ante terceras referencias, un conflicto aún mayor que entre (a_2/b_1). (Entre dos religiones, dadas terceras referencias, la oposición puede ser mayor que entre lo religioso y lo profano.) Y, por último, una situación en la que de un modo claro se nos impone la necesidad de tratar dialécticamente las cuestiones de la filosofía de la religión, es la constituida por el enfrentamiento de las diversas teorías filosóficas de la religión, en la medida en que ellas forman una unidad o sistema polémico. A la *verdadera filosofía* de la religión le incumbe ahora el intento de trazar una *teoría de teorías filosóficas* sobre la religión. Pero esta «teoría de teorías», si no quiere ser extrínseca al material religioso, habrá de presuponer la propia teoría sobre este material (aun cuando, a su vez, este material sólo pueda quedar recortado por medio del enfrentamiento de las teorías posibles).

Capítulo 6

Una ilustración histórica: la Filosofía de la Religión de Espinosa

1. El objetivo de este capítulo es aplicar las ideas gnoseológicas expuestas sobre las condiciones de una «verdadera filosofía de la religión» a un marco histórico concreto —el sistema de Espinosa— en el que tales ideas puedan cobrar cuerpo y tomar conciencia de sus posibilidades de juego, de su alcance (por oposición, sobre todo, a otras alternativas de interpretación histórica vinculadas a otras concepciones gnoseológicas). Este objetivo impone ciertas limitaciones a nuestro análisis de la obra de Espinosa. No es un análisis histórico-filológico *in forma,* puesto que lo que nos interesa es explorar cómo juegan en ella las ideas gnoseológicas que nosotros hemos presentado. Y, sobre todo, no es un análisis exhaustivo de las Ideas que sobre la religión (tomando *religión* en un sentido ambiguo, el convencional en estos casos) podemos encontrar en la obra de Espinosa. Es un análisis de esta obra en función de la Idea de religión que nosotros proponemos como ineludible para que pueda hablarse de una *verdadera filosofía de la religión,* a saber, la religión como «relación de los hombres con *númenes* realmente existentes», en el sentido que daremos a este concepto más tarde (parte II, capítulo 3). Pero tampoco se trata, evidentemente, por nuestra parte, de esforzarnos por encontrar en la obra de Espinosa esta Idea de religión. Se trata de estudiar las condiciones según las cuales, aunque esta Idea no se encuentre allí, pueda decirse, aun en función de la Idea presupuesta, que existe una *verdadera filosofía* de la religión en el sistema de Espinosa. Pues es el análisis, en estas condiciones, de la obra de un pensador de rango universal aquello que puede alcanzar un genuino interés histórico y sistemático, siempre que presupongamos la plausibilidad de la siguiente tesis, que desdoblamos en una afirmación de índole *sistemática* y en otra afirmación de índole más bien *histórica*:

(A) En la obra de Espinosa se encuentran los elementos fundamentales de una *verdadera filosofía* de la religión, y no ya por azar sino porque es el sistema de Es-

pinosa íntegro aquello que puede considerarse orientado hacia la constitución de una filosofía de la religión (si interpretamos como tal el libro V de la *Ética*), una filosofía de la religión que vendría a ser precisamente la clave de bóveda del sistema.

(B) Hay razones históricas y sociológicas a partir de las cuales puede intentarse la explicación de por qué era, en el siglo XVII (una vez madurada la Reforma protestante) y en Holanda (en donde el pensamiento heterodoxo de un judío español, también heterodoxo, pudo encontrar condiciones favorables para su desarrollo), cuando y donde podía aparecer por primera vez el esbozo de una filosofía de la religión, como parte o tratado sistemático (subsistema) de un sistema filosófico racional. Una filosofía de la religión que venía a ocupar el hueco que en la concepción del mundo tradicional llenó la teología dogmática y que prefiguraba la disciplina que, un siglo después, se consolidaría como tal, principalmente en el contexto del Idealismo alemán (Kant, Hegel o Schelling)[109].

También es verdad que los pensamientos de Espinosa sobre la religión prefiguran las líneas maestras de la concepción general que la Ilustración forjó acerca de ella. Una concepción que, por lo demás, se mantiene fiel por completo a la doctrina tradicional de la Ontoteología, en lo referente a la teoría de la *religión natural*. Si bien, en lo que se refiere a la teoría de las *religiones positivas*, difiere diametralmente de la concepción tradicional en su cambio de valoración de la religión positiva, considerada ahora como superstición o impostura. Una valoración que, traducida gnoseológicamente, podía considerarse como equivalente a la pretensión de sustituir la Teología dogmática de la revelación, no tanto por la filosofía, cuanto por la Psicología o la Sociología.

Con todo, no creemos que la concepción de la religión de Espinosa pueda interpretarse en la línea de la Ilustración, porque su doctrina de la *religión filosófica* en modo alguno puede confundirse con la doctrina ilustrada de la *religión natural*. A nuestro juicio, Espinosa no es teísta, ni deísta, sino ateo, al menos cuando se toma esta noción en su sentido ontoteológico[110]. Además, su misma doctrina de las religiones positivas tampoco se reduce a la doctrina «ilustrada» (psicológica o sociológica) de la superstición o de la impostura sacerdotal. Los gérmenes de esta doctrina, que se encuentran sin duda en la obra de Espinosa y que pudieron obrar históricamente, quedan absorbidos (suponemos) en la atmósfera filosófica general del sistema.

Son estas consideraciones las que permiten (creemos) asignar a Espinosa un puesto gnoseológico enteramente característico (no siempre reconocido) dentro del desarrollo de la moderna filosofía de la religión. (No siempre reconocido: o formulado en términos que juzgamos por completo inadecuados.)

---

(109) Para la influencia críptica, aunque no por ello menos decisiva, de Espinosa en la filosofía alemana a través de Lessing, ver el artículo de Manuel F. Lorenzo, «La polémica sobre el espinosismo de Lessing», *El Basilisco*, 2ª época, 1989, nº 1, págs. 65-74.

(110) El ateísmo de Espinosa ha sido reconocido muchas veces: Bayle, Malebranche, &c. Vid. la obra fundamental de Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía*, Hiperión, Madrid 1987, págs. 160-ss.

El hechicero de la cueva de Trois-Frères (Arriège)

«El llamado hechicero de la cueva de los Trois-Frères (Arriège) [dice Obermaier], de 75 cms. de alto, parte de él pintado y parte grabado, tiene un rostro de mochuelo, con larga barba de bisonte, grandes orejas de lobo y anchas astas de ciervo. Sus extremidades delanteras recuerdan las garras del oso, mientras las posteriores son puramente humanas, con una cola de caballo adaptada.» La denominación de «hechicero» que habitualmente se utiliza (como aquí Obermaier), a la vez que reconoce el coeficiente numinoso de la figura, numinosidad que dimana precisamente de sus rasgos zoomórficos, constituye una interpretación de la misma. Decir «hechicero» es decir hombre, un hombre que aquí aparecería «disfrazado». Esta interpretación es por lo menos insuficiente. Si nos atenemos a lo que percibimos, y a sus analogías etnológicas, hay que decir que estamos ante una figura numinosa compuesta, no ya de dos partes contrapuestas (como la máscara nestoriana o ciriliana de El Juyo), sino de múltiples partes, algunas claramente enfrentadas entre sí (lobo/ciervo) formando una *coincidentia oppositorum* en la «unidad hipostática» del hombre, como si la sustancia humana se percibiese aquí identificándose con las naturalezas animales en las cuales se desarrollan y por cuya mediación alcanza el significado numinoso.

2. Resumiremos, de modo esquemático, los motivos por los cuales tendría, a nuestro juicio, sentido dudar de la posibilidad de una *verdadera filosofía* de la religión antes de la época de Espinosa. A este efecto sugerimos que las condiciones de esta posibilidad podrían ser clasificadas en estos dos grupos: (A) uno, constituido por las condiciones internas negativas, porque se refieren a la negación o remoción de obstáculos de cualquier tipo (pero de los cuales sólo podrán tomarse como pertinentes o internos aquellos que procedan del propio material religioso), capaces de bloquear el libre desarrollo del pensamiento religioso en torno a los fenómenos religiosos; (B) otro, el de las condiciones positivas (nos referimos también solamente a las internas, en sentido gnoseológico) que hagan posible tanto el *regressus* hacia unos *preambula fidei* filosóficos (y cuyo contenido habrá de estar dado en función del sistema o de la familia de sistemas de referencia) que permitan fundamentar la *verdadera religión* —diríamos: la *verdadera filosofía de la religión* ha de fundamentar una *religión filosófica verdadera*—, cuanto al *progressus* hacia la mayor masa posible de fenómenos empíricos (históricos, etnológicos, psicológicos) relacionables con el *núcleo* de la religión, de suerte que sea posible una organización global y filosófica de los mismos. Una organización que, además, entre otras cosas, pueda mantener las concordancia con los resultados más seguros de las ciencias de las religiones.

Ahora bien, refiriéndonos a la filosofía griega antigua (en la que, sin duda, se sientan las bases para una conceptuación racional de la religión científica o filosófica: Evémero, Aristóteles o los estoicos, más que los epicúreos, porque su filosofía de la religión, con sus dioses corpusculares intermundanos, nos parece estar más cerca de la mitología) acaso no pudieran afirmarse con seguridad, de un modo pleno, las condiciones exigidas para una verdadera filosofía de la religión.

Porque, (A) si bien es verdad que los griegos (sin perjuicio de la institución del delito de *asebeia*) dispusieron de una perspectiva que favorecía su distanciamiento teórico de todo confesionalismo dogmático (de suerte que ningún contenido de las religiones que ellos conocieron se les impuso como coto vedado al análisis racional), en cambio, (B) la filosofía griega no llegó a regresar a unos *praeambula fidei* suficientes para, desde ellos, poder alcanzar de nuevo adecuadamente (en el *progressus*) la fenomenología religiosa. Más bien se diría que ésta fue violentada habitualmente (acaso por una inadecuada perspectiva histórica, que en modo alguno pueda atribuirse al azar, si se tiene en cuenta que aún no habían aparecido en el horizonte los fenómenos religiosos del cristianismo y del islamismo).

La crítica sofística de la religión (Protágoras, Critias, incluso Evémero, afecto a los cirenaicos), lejos de ofrecer unos *preambula fidei* filosóficos, se remite a un tipo de premisas más bien sociológicas o psicológicas, las cuales, al negar las *verdades* religiosas, prefiguran mejor lo que después será la *ciencia de la religión* que lo que llamamos *filosofía de la religión*. Acaso sea en el alegorismo platónico (y, después, en el estoico) en donde más cerca podemos encontrarnos de unas premisas capaces de abarcar una comprensión filosófica de la religión. Una comprensión que cabría conceptuar como confusamente *cósmica* («radial» y, en parte, por la teoría de los *démones*, también «angular»). Pero, en cambio, Aristóteles, precisamente por

ser el creador de la teología filosófica más elevada (doctrina del Acto puro, que es *religión terciaria* ella misma, tanto como filosofía de la religión) se aleja, paradójicamente, de la *verdadera filosofía de la religión* (tal como la entendemos); aun se diría que su *regressus* metafísico, en lugar de suministrar unos *preambula fidei*, nos conduce a una situación tal en la que la religión se hace imposible. Porque un Dios que es *νόησις νοήσεως*, pero que ni siquiera conoce al mundo ni a los hombres (a quienes, por supuesto, no ha creado) es un Dios que se mantiene a una distancia de tal modo infinita respecto de los hombres, que toda amistad de estos hacia él se hace imposible. Al menos, así podría ser interpretado el sexto libro de la *Ética a Nicómaco*. Dios existe —el Dios filosófico— pero este Dios no habla con los hombres, ni los hombres hablan con Él. Por tanto, nos parece que no es a la doctrina aristotélica del Acto puro a donde habría que acudir para buscar las premisas de la filosofía aristotélica de la religión. Acaso pudiéramos dirigirnos a su doctrina de los astros, que el mismo Aristóteles trata de vincular, en el libro XII de la *Metafísica* (1074b) a los fenómenos religiosos (de tipo «babilónico»). Pero, entonces, la filosofía de la religión aristotélica (como luego lo fue la epicúrea) habría que considerarla colindando, más que con la metafísica, con la mitología demonológica o astral. En cuanto al neoplatonismo, que fue, sin duda, la escuela más sensible a los fenómenos religiosos (desde Plotino hasta Porfirio o Jámblico), tampoco nos parece que pueda ofrecer una fundamentación filosófica de la religión. Sus premisas nos orientan más a una suerte de «aristotelismo místico» (a una religión terciaria), por la doctrina del Uno (en cuanto anónimo, Supraser, &c., accesible sólo por el éxtasis). Acaso, a una demonología *sui géneris* (Porfirio).

Y si pasamos ahora a referirnos a la filosofía medieval, especialmente la cristiana, que a su vez recoge la influencia musulmana —el averroísmo— y judía, también tendríamos que concluir, aunque por motivos diferentes a los que obraron en la filosofía griega, que sus *preambula fidei* tampoco preparan adecuadamente el terreno para una genuina filosofía de la religión. Es cierto que aquí se alcanza una teoría filosófica (no materialista) muy elaborada y sutil de la *religión natural*. Pero esta teoría no puede, gnoseológicamente, considerarse, nos parece, como una filosofía de la religión dispuesta a interpretar la totalidad de los fenómenos religiosos positivos. Precisamente ella contiene la doctrina de la *Revelación* y de la Fe *praeterracional* (doctrina que equivale gnoseológicamente a la negación de la filosofía de la religión, en cuanto declara vedados para ésta importantísimos territorios del campo de los fenómenos de las religiones positivas). La corriente *tradicionalista* representada por Roger Bacon, que desconfía de la teología filosófica y se atiene más a los fenómenos positivos religiosos dados históricamente (sobre todo a través del lenguaje), aunque ha podido impulsar determinados métodos de la ciencia filológica de la religión, no es en modo alguno una filosofía de la religión. Ni quiere serlo, sino ciencia positiva, teología *positiva* o bíblica. Más próximo a lo que consideraríamos una conceptuación filosófica de la religión se encuentra el averroísmo. Porque el averroísmo introduce una metodología hermenéutica alegorista, en principio universal, y en la dirección del *gnosticismo* (acepción de Scheler) de todas las religiones positivas, como «metafísica

del pueblo». En todo caso, la filosofía de la religión averroísta sigue siendo metafísica (ontoteológica). Y, desde luego, sectaria, lo que equivale, gnoseológicamente, a su incapacidad para corregir la distorsión metódica que el punto de vista confesional impone a toda teoría de la religión. Pues ésta necesita, entre otras cosas, establecer una ordenación interna de las diversas religiones positivas, así como de las partes integrantes de cada religión.

Concluiríamos, en resumen, este rápido apunte histórico, diciendo que en el marco del pensamiento medieval no hay propiamente lugar gnoseológico para una disciplina filosófica o tratado *de religione*. Porque la religión queda allí escindida en dos partes: la parte de la *religión natural* (cuyo análisis filosófico corresponde a la Ética, en cuanto subalternada a la Metafísica, que conceptuará a la religión como un deber de justicia) y la parte de la *religión positiva*, sobrenatural (o incluso las otras religiones étnicas, contempladas como degeneración de la Revelación primitiva o como fruto de la inspiración diabólica), cuyo estudio corresponderá a la Teología dogmática y bíblica, o a la religión positiva misma. *La temática de la filosofía de la religión deberá quedar, pues, repartida entre la Filosofía moral y entre la Teología dogmática. No cabe una disciplina, dentro de las coordenadas escolásticas, que pueda asumir las tareas de la filosofía de la religión.*

Tendremos que pasar a otro sistema de coordenadas tan distinto como pueda serlo el sistema de Espinosa (tal como lo interpretamos aquí) para poder ver dibujada la figura gnoseológica de un *tractatus de religione* capaz de afrontar la integridad de los fenómenos religiosos (tanto *naturales*, como *positivos*, cualquiera que sea el signo atribuido a esta positividad) desde una perspectiva filosófica unitaria, para poder ver dibujada, por tanto, la figura de una filosofía de la religión.

3. Pero cuando nos referimos a Espinosa, conviene ante todo, según (A), insistir en la situación de distanciación que le fue dado mantener a Espinosa ante las religiones positivas (que, sin embargo, conocía por experiencia directa). Esta distanciación no fue el resultado, desde luego, de un simple proceso psicológico. Podía afirmarse que, fuera de Holanda (la Holanda de Juan de Witt, el *Gran Pensionario*), la obra de Espinosa no hubiera podido ser publicada, ni siquiera pensada. La vida de Espinosa transcurre prácticamente durante el período de la influencia de De Witt, del auge de la nueva república burguesa (simbolizada en la *Compañía de las Indias Orientales*), la gran potencia *activa* y *deseante* (en el sentido de la proposición LIX de la III parte de la *Ética*) que sucedió a España en la hegemonía colonialista y cuya rapacidad (según apreciación del propio Marx, en *El Capital*) fue todavía mayor que la de los españoles. (¿No ejercían los navegantes o piratas holandeses ese mismo «derecho natural» del cual Espinosa estaba hablando?) La tolerancia holandesa —resultado del enfrentamiento de los más diversos grupos confesionales, aglutinados en empresas mercantiles aún más perentorias— está seguramente en el fondo del *distanciamiento* que Espinosa mantuvo hacia las religiones positivas. ☞(La aproximación de Espinosa al Estado podría explicarse a partir de la consideración de que ella fuera la única alternativa que se le abría tras su expulsión de la sinagoga y de los problemas en torno al «Es-

tado dentro del Estado» suscitados a raíz de Uriel da Costa[111].) Las circunstancias biográficas de Espinosa (en particular, su condición de «exilado» español, y su condición de expulsado de la Sinagoga) son muy conocidas y marcan puntualmente ese camino del *distanciamiento real* que entendemos como una disciplina necesaria para la formación de una adecuada perspectiva filosófica, capaz de abarcar todo el volumen del material religioso.

Sin embargo, la distanciación de Espinosa respecto de los fenómenos religiosos no habría sido tan radical como algunos piensan, ni tendría el sentido que muchos le atribuyen. Ya Christian Kortholt, *De tribus impostoribus magnis* [Herbert, Hobbes, Espinosa] vio a Espinosa como un puro ateo[112]. Así lo vieron también Voltaire o Jacobi, incluso, en nuestro siglo, el mismo Einstein cuando, en su respuesta a la pregunta del rabino ortodoxo de Nueva York («¿Cree usted en Dios?») habría respondido: «Creo en el Dios de Espinosa, que me revela una armonía entre todos los seres y no en un Dios que se ocupa del destino y en las acciones de los hombres.» Pero tampoco nos parece que pueda decirse que Espinosa siga siendo un judío. Y ello, sin perjuicio de que puedan reconocerse en él, como es lógico, múltiples influencias (Oscar Cohen y otros, como Joël, han subrayado el sabor judaico de la propia metodología del *Tractatus*; León Dujovne lo vinculaba a Maimónides y a Gersónides, Wachter a la *Cábala*, a través de los cabalistas de Amsterdam). Pero también podría decirse que muchas de sus posiciones se encuentran muy cercanas al cristianismo (recíprocamente, se habla de la secta de Leenhoff, como secta de los «cristianos espinosistas») y también esta cercanía ha sido advertida desde muchos puntos de vista. H. Duméry ha sugerido que Espinosa no ve discontinuidad entre el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento* pero que, en todo caso, hace de Jesús una figura especial y única, la figura de la *interioridad personificada*, «lo que equivaldría a un transformado filosófico del dogma cristiano de la Encarnación»[113].

Espinosa ha retenido, sin duda, muchos elementos judíos pero se ha aproximado a muchos lugares cristianos. Bastaría recordar el escolio de la proposición 68 del libro IV de la *Ética*: «Nada más creer (el hombre) que los brutos eran semejantes a él, al punto empezó a imitar los afectos de éstos, y a perder su libertad, que recobraron después los Patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, de la idea de Dios.» En cualquier caso, esta aproximación al cristianismo la ha llevado a cabo desde una perspectiva siempre filosófica («sólo creía en Dios al modo filosofal», como decía certeramente, según leemos en el libro de Vidal Peña[114], el informe sobre Espinosa que un fraile coetáneo entregó a la Inquisición española) o científica.

(111) Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía...*, págs. 186-188.

(112) Christian Kortholt, *De tribus impostoribus magnis liber*, Kiel 1680. El rótulo «de tribus impostoribus» corresponde también a un libro atribuido a Fray Tomás Escoto, de quien Albiac (*La sinagoga...*, pág. 293) sospecha fuera judaizante.

(113) Henry Duméry, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, PUF, París 1957, vol. II, pág. 54 y ss.

(114) Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*, Revista de Occidente, Madrid 1974, 190 págs.

Pues Espinosa ha mantenido siempre ante las religiones el punto de vista del racionalismo más depurado. Es cierto que decir «racionalismo» no es decir algo excesivamente preciso, salvo la connotación negativa del «distanciamiento», que en Espinosa es más explícito todavía que el que se advierte en Descartes («reverenciaba nuestra Teología y pretendía, tanto como cualquier otro, ganar el cielo... pero no hubiese osado someter las verdades reveladas a la debilidad de mis razonamientos»). Como observa Hans Küng, Descartes hace filosofía como cristiano. Su racionalismo se detiene, al menos formalmente, ante las «verdades reveladas». Es un racionalismo muy peculiar. Podríamos precisar este concepto de «racionalismo» por medio de la distinción (gnoseológica) entre *ciencia* (categorial) y *filosofía*. Espinosa habría desarrollado ante la religión, en un primer término, el punto de vista del *racionalismo científico* (el racionalismo de la sociología ulterior, o el racionalismo de la psicología). Pero también habría desarrollado después, o simultáneamente, el punto de vista del *racionalismo filosófico*. Al menos, esta oposición puede servir, *grosso modo*, para formular la diferencia entre el *Tratado teológico político* y la *Ética*. Una diferencia que es, de algún modo, análoga a la que media entre la *Historia natural de la religión* de Hume y sus *Diálogos sobre la religión natural*.

La analogía no es puntual. Mientras la *Historia natural de la religión* es una obra «científica» (precientífica), el *Tratado teológico político* de Espinosa sólo podrá reducirse al plano de las categorías científicas cuando se le considere en sí mismo, con abstracción de la luz que sobre él proyecta la *Ética*. En efecto: considerado en sí mismo, no creemos que sea muy adecuado decir (como es habitual) que el *Tratado* sea la exposición más radical de la filosofía de la religión de Espinosa. Nos parecería más adecuado afirmar que el *Tratado* contiene la primera exposición de la metodología *científica* moderna de interpretación (*hermenéutica*) de toda religión positiva, aunque la exposición se circunscriba al caso de la religión de los judíos. Pues en el *Tratado* hay una crítica a la religión, en el sentido de un «distanciamiento» de su dogmática; y hay un intento de construir los fenómenos (los *dogmas* y los *ritos*) a partir de *principios esenciales* naturales (el Sol que Josué logró que Dios detuviese y la luz prolongada por los hielos). Pero cuando se considera el *Tratado* a la luz de la *Ética* entonces, como veremos, podemos hablar de algo más que de una ciencia reductiva de los fenómenos religiosos (de la reducción de la religión a moral, o de la reducción del *sentido apofántico* de los textos sagrados a su *sentido pragmático*). Puesto que ahora la religión positiva íntegra (sin ningún territorio suyo vedado) comienza a ser reinterpretada, no ya sólo como *religión falsa*, sino como *falsa religión*. Por tanto, como un horizonte necesario para construir la doctrina de la verdadera religión.

4. Pero, sobre todo, lo que nos importa ahora, (B), una vez que hemos constatado la distanciación o inmunidad de Espinosa respecto de las dogmáticas religiosas positivas, es determinar (a) cuáles son los *preambula fidei* de su sistema a los cuales cabe regresar para fundamentar la posibilidad de una verdadera religión, así como también (b) cuáles son los cauces a través de los cuales el sistema progresa desde esos preámbulos hasta los fenómenos positivos.

5. Comenzamos por el análisis del camino de *regressus* de la filosofía de la religión de Espinosa, por el análisis de su sistema en tanto contiene los *preambula fidei* de una religión verdadera (tenida como tal, según un criterio compatible con nuestras propias coordenadas).

Para quien interprete el sistema de Espinosa como la exposición del más acabado monismo panteísta (*Sustancia = Dios = Totalidad*) el *regressus* habrá de seguir un camino obvio, aquél que desemboca en el concepto de la relación «de una parte con el todo metafísico». Sobre el concepto de esta relación, cuando se especifica como *parte* precisamente al hombre (según su alma, según su cuerpo o según el compuesto de ambos) *podría definirse la religión como esa misma relación del hombre con Dios* (con la *Sustancia*, o con el *Todo*). ☞La relación de la parte con el todo a que se refiere el texto se sobreentiende como relación «de una parte con el todo metafísico»[115].☜ Una relación que Espinosa habría presentado como un *conocimiento* que es, a la vez, *amor* (*amor intelectual*); una *intuición* por mediación de la cual le sería dado al hombre *reabsorberse* en la Sustancia universal. (Acaso quienes mantienen una concepción *panteísta* del mundo —concepción que alienta seguramente en el fondo de algunas corrientes ecologistas de nuestros días— y ponen la religión en el contexto de las relaciones del hombre con una naturaleza que tiene algo de divino —como E. Mogk en el momento de interpretar la religión de los germanos, o B. Rensch al tratar de interpretar la «personalidad» de los animales— propenderán a ver a Espinosa como un precursor.)

Una tal Idea de religión no precisa, es cierto, si la relación afecta al hombre como individuo o bien al hombre como humanidad o, sencillamente, como grupo social, como Iglesia, por ejemplo. Y, por tanto, no determina el significado religioso de las relaciones de los hombres entre sí. Teniendo en cuenta las connotaciones individualistas del concepto de *intuición* en Espinosa, sería la primera alternativa la más favorecida. La filosofía de la religión de Espinosa, según esta interpretación, podría asimilarse, como algunos hacen, a una suerte de *deísmo inmanente* y, más precisamente (a nuestro juicio), a una suerte de *neo-aristotelismo*. Cabría apoyar esta interpretación en estos dos pilares fundamentales:

(1) El paralelismo impresionante entre la proposición V,19 de la *Ética geométrica* («Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él») y la proposición del libro VIII,7 de la *Ética a Nicómaco* («Y, a proporción desto, en todas las demás amistades que consisten en exceso, ha de ser la voluntad desta manera: que el superior sea más amado que no ame, ...porque aunque falten muchas cosas, no por eso se pierde el amistad; pero si es mucha la distancia, como es la de Dios al hombre, ya no permanece»).

(2) El paralelismo entre la proposición V,27 de la *Ética geométrica* («nace de este tercer género de conocimiento el mayor contento posible del alma»), y la célebre sentencia de Aristóteles en el libro X,8 de la *Ética a Nicómaco*, 1778b,7

(115) ☞Sobre el concepto de esta relación ver *Teoría del cierre categorial* (tomo 2, págs. 498-ss.).☜

(«de manera que la felicidad no es otra cosa sino una contemplación») y, aún más, la sentencia de la *Ética a Eudemo*, 1248b,20 («la felicidad es la adoración y contemplación de Dios»).

La idea de religión de Espinosa comportaría, vista en esta perspectiva, la relación con Dios, una relación esencialmente individualista e intelectual (en el sentido del *gnosticismo*, de la salvación por el conocimiento), si bien el término de la relación no sería para Espinosa transcendente al mundo (como lo sería en Aristóteles, mejor en Plotino), sino inmanente, al modo panteísta, al mundo (según la tradición estoica).

Sin embargo, es muy dudosa semejante interpretación monista-panteísta del sistema de Espinosa, y con ella, la interpretación de su filosofía de la religión como un neo-aristotelismo o neo-estoicismo. Entre otras cosas, porque la interpretación monista-panteísta del sistema conduce muy bien a una filosofía de la religión como la esbozada; pero una tal filosofía de la religión no concuerda, en cambio, con los propios textos de Espinosa. No se trata, pues, de reconocer que nuestra interpretación de la filosofía de la religión de Espinosa se apoye sólo en una determinada interpretación del sistema ontológico, puesto que en este caso podría acusársenos de apriorismo. Se trata de que la interpretación del sistema como monismo panteísta favorece una idea de religión que no concuerda, nos parece, con otros textos de Espinosa.

Por ello, hemos de dirigirnos a otras interpretaciones, alternativas de la interpretación monista de la ontología de Espinosa y nos acogemos a la interpretación materialista (pluralista) que del espinosismo ha ofrecido, basándose en sólidos argumentos, Vidal Peña. Evidentemente, si la *Sustancia* de Espinosa no es interpretada como una totalidad, en el sentido monista, entonces la definición de la religión como «relación de una parte (el hombre) a la totalidad divina envolvente», se oscurece y pierde propiamente su contenido. Y, sin embargo, no cabe concluir que no exista una filosofía de la religión en el contexto del sistema de Espinosa (como alguno podría pensar). Dejando aparte el *Tratado teológico político* (si es que éste, por sí mismo, se entiende más bien como una ciencia de la religión que como una filosofía de la religión, según hemos insinuado antes) y ateniéndonos a la *Ética*, encontraremos, aunque dispersas a lo largo de sus libros, en proposiciones y escolios (dispersas, es decir, sin que aparezcan encadenadas por citas explícitas, lo que hará siempre discutible nuestra interpretación), los puntos que configuran una clara línea, a nuestro juicio, capaz de marcarnos el camino del *regressus*.

Los pasos principales podrían reducirse a los siguientes:

(1) La introducción del concepto explícito de *religión* en la parte IV (escolio I de la proposición 37).

(2) El hecho de que este concepto de *religión* nos remita, por cuanto la religión ha sido definida como un deseo, ante todo, a los lugares de la parte III (proposiciones 58 y 59, por ejemplo) en las cuales se habla del *deseo* y del *gozo* como de acciones (no pasiones) del hombre y, en particular, de la *fuerza del alma* (constituida por la *firmeza* y la *generosidad*).

(3) La autorización que la conjunción de (1) y (2) nos otorga para conferir un alto significado a algunas proposiciones de la parte V (proposición 41, por ejemplo) en las cuales se vuelven a citar los conceptos rigurosos de *firmeza* y *generosidad* de la parte III, en correspondencia textual (aunque meramente *ejercitada*, no mencionada explícitamente, es cierto) precisamente con la *moralidad* y la *religión* de la parte IV. De este modo, se cierra el primer círculo de contenidos textuales de la *Ética* de Espinosa que dicen referencia a la religión.

En virtud de la circularidad de tales referencias nos creemos autorizados a concluir: (1) que la *religión* es, para Espinosa, un *deseo*; (2) que, como tal *deseo*, tiene que ver con la *fuerza del alma* (puesto que tiene que ver con la *firmeza* o con la *generosidad*).

Lo que no queda explícito en este círculo es si la idea de *religión* de la *Ética geométrica* debe ser reducida a la idea de *firmeza* o bien a la idea de *generosidad*. Y esto significa, creemos, prácticamente: si la religión es entendida por Espinosa en el contexto de una acción individual, o bien si es entendida en el contexto de una acción política o eclesiástica. Nosotros vamos a sostener aquí la interpretación según la cual habría sido la Idea de *generosidad* aquella que habría inspirado a Espinosa para reconstruir su Idea de *religión*, en la medida que es *religión verdadera*. Y vamos a defender esta interpretación apoyándonos en el mismo uso que de este concepto hace Espinosa en su *orden geométrico*. Pues suponemos que este *orden* no es externo o artificioso, respecto de los contenidos ordenados, sino que constituye (suponemos) un análisis de los mismos (acaso según su «segundo género de conocimiento»), algo así como su ecuación dimensional. A la manera como, en Física, el concepto de *fuerza* nos remite internamente a los conceptos de *masa* y *aceleración* ($F = M \times A$), así también en la *Ética geométrica*, el concepto de *Amor* nos remite a los conceptos de *Alegría* y de *Presencia del objeto* que la causa (de suerte que cabría escribir: *Amor* = *Alegría* × *Presencia*, aunque no sea más que porque este operador «×» se asemeja al «×» matemático en que anula el resultado, cuando uno de los factores se supone nulo). Si estudiamos, según esto, el lugar que dentro del *orden geométrico* corresponde a la *Generosidad* o afines (por ejemplo, en la proposición 37 del libro IV), sacaremos, quizá, la conclusión de que la religión hay que ponerla, antes en la línea de la *Generosidad* que en la línea de la *Firmeza*.

Pero una cosa es que la *Religión* y la *Moralidad* tengan que ver con la *Generosidad* o la *Firmeza*, y otra cosa es que la *Generosidad* o la *Firmeza* tengan que ver, por sí mismas, con la *Religión*, es decir, que comporten ya, por sí mismas, la *religiosidad natural*. Más bien ocurre como si Espinosa estuviese disociando, de algún modo, el plano en el cual se dan las virtudes profanas, laicas, de la *Generosidad* y la *Firmeza*, y el plano de la virtud estrictamente religiosa (parte V,41). Y esto es de la mayor significación, por cuanto esta disociación equivale a establecer la separación, no solamente entre *lo profano* y *lo sagrado*, sino también la separación u oposición entre la *religión filosófica* y la *religión popular* (escolio a la proposición citada: el vulgo cree que la moralidad y la religión son

cargas exteriores, imposiciones que provienen de fuera y obra por el temor o esperanza en la vida futura) y, lo que es más importante aún, la separación u oposición, en el seno de los propios hombres, entre el *vulgo* y el *sabio* (o acaso, puesto que el sabio también es hombre y, por tanto, forma parte del vulgo, entre los *estratos vulgares* y los *superiores* de cada individuo humano). Esta es, nos parece —la distinción entre el *vulgo* y el *sabio*— una de las oposiciones claves que obran en el fondo de la filosofía de la religión de Espinosa. Una oposición oscurecida en las interpretaciones metafísicas de la religión como relación del *hombre* con el *Todo*. Porque tal distinción no es meramente empírica, sociológica o psicológica (por ejemplo, la distinción entre el *rústico* y el *letrado*, incluso la oposición entre el *pagano* y el *cristiano*) sino que tiene pretensiones ontológicas y contiene la crítica filosófica (obligada para toda filosofía de la religión, según hemos dicho) de la Idea de Hombre. En efecto:

El fundamento de la distinción entre el *vulgo* y el *sabio* se encuentra en la doctrina de los géneros de conocimiento. En la *Ética* (parte II, proposición 40, escolio II) esta doctrina alcanza su forma más depurada. Hay tres géneros de conocimiento. El conocimiento según el primer género se mueve en el terreno de la imaginación (podría ponerse en correspondencia con la εἰκασία y la πίστις, los dos primeros segmentos de la línea platónica del libro VI de *La República*); el conocimiento de segundo género es racional, acaso de índole pragmática, hipotética (en un sentido también platónico, el del tercer segmento de la línea, διάνοια); el conocimiento del tercer género, la ciencia intuitiva (que podría combinarse con el cuarto segmento de la línea platónica, νόησις) es el verdadero conocimiento.

Ahora bien, de lo que se trata es de tener en cuenta que esta doctrina de los tres géneros del conocimiento no es una doctrina meramente psicológica, puesto que ella tiene que ver con la verdad. Y, por tanto, debe ser contemplada desde la perspectiva de las relaciones ontológicas del hombre con la realidad. Por ello, como nos descubrirá Espinosa en la parte V de su gran obra (proposición 25: «El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento») los diversos géneros de conocimiento están vinculados con la misma estructura ontológica del alma y por ello, como veremos, es en la doctrina de los géneros de conocimiento (considerada en sus implicaciones ontológicas) en donde habrá que poner los auténticos *preambula fidei* de la filosofía de la religión de Espinosa. Es así como la propia teoría de la religión, a la vez que deriva de tal doctrina, permite advertir el alcance de la distinción de Espinosa: el concepto de conocimiento de tercer género de la parte II de la *Ética* sólo puede comprenderse, creemos, a la luz del uso que de él hace Espinosa en la parte V. Esta parte permite contemplar la doctrina de los tres géneros como algo más que una distinción dada en el plano psicológico (acaso «ontogenético») para percibirla, si no ya como una distinción histórica, en el sentido de la *Fenomenología del Espíritu* (los tres géneros de conocimiento como criterios para establecer las etapas del desenvolvimiento histórico de la Humanidad) —puesto que en Espinosa no hay rastro de concepción que prefigure la de un Herder, un Lessing o un Hegel, en este punto— sí al menos como una distinción sistemática con connotaciones sociológicas (en el sentido de

la doctrina platónica de las tres clases sociales o, acaso, sobre todo, en el sentido de la tradición gnóstica y averroísta). Si, efectivamente, la doctrina de los tres géneros de conocimiento, con sus implicaciones ontológicas y antropológicas, es considerada como los *preambula fidei* de la filosofía de la religión espinosista, habría que concluir que la religión no es propiamente un concepto que, en el sistema de Espinosa, pueda ser referido al hombre en general, porque sólo tiene que ver en principio con el alma.

Lo que equivale a decir que, cuando se intenta reconstruir el concepto de *religión verdadera,* hay que comenzar precisamente por desvanecer la confusión de la idea global de hombre, para atenernos tan sólo al *hombre sabio,* único que podrá también ser llamado *hombre religioso.* Y esto es tanto como reconocer a la filosofía de la religión de Espinosa su carácter crítico (es decir, discriminatorio en un material empírico mediante la aplicación de una axiomática), que hemos considerado propio de la filosofía de la religión, en general (en relación con la primera de las ideas de referencia, a saber, la Idea de hombre). Porque la doctrina de los tres géneros de conocimiento arrastra una Idea axiomática de gran poder crítico, cuando es utilizada antropológicamente, cuando se aplica al hombre empírico. Así también, según veremos después, la doctrina de la religión filosófica constituye un axioma crítico respecto de la segunda idea de referencia, la Idea de *religión,* cuando se aplica al material fenomenológico (postulando la necesidad de discriminar la *religión verdadera* de la *superstición*).

Ahora bien, el hombre sabio, aquel que alcanza el tercer género de conocimiento de modo habitual, no es meramente un hombre que, por decirlo así, conoce especulativamente verdades que, a la vez, sean transcendentes al mundo o a la humanidad. Se trata de un conocimiento práctico (¿el de Crisipo el estoico, para quien el juicio recto incluye la liberación de la pasión morbosa, la *ataraxia*?) No sólo porque sus objetos son los objetos cotidianos, sino también porque la ciencia intuitiva constituye el principio de una reorientación de la vida íntegra, por cuya virtud ésta comienza a ser una vida verdaderamente libre. (A la *ciencia intuitiva* se llega a través del conocimiento del segundo género; sin duda, es precisa una disciplina previa para lograr este tránsito, aunque Espinosa no es muy explícito al respecto.)

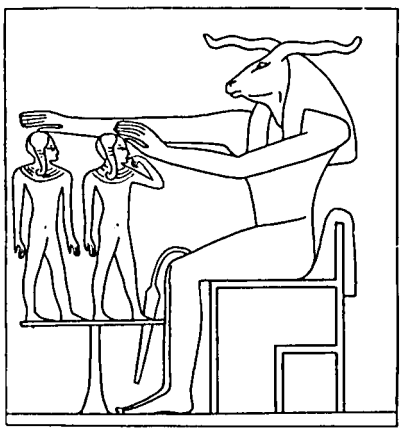
La libertad del alma, por lo demás, no debe entenderse como indeterminación, acausalismo. El alma, no menos que el cuerpo, en tanto forma parte de la Naturaleza o Sustancia (de la que es atributo), procede siempre según una rigurosa necesidad: «quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos» (escolio de la proposición 2 de la parte III). La libertad del alma es su misma actividad y el alma es activa, cuando tiene ideas adecuadas; es pasiva, cuando sus ideas son inadecuadas. «Además, de aquello que se sigue necesariamente de una idea que es adecuada en Dios, no en cuanto tiene en sí el alma de un solo hombre, sino en cuanto que tiene en sí, junto con ella, las almas de las otras cosas, no es causa adecuada el alma de ese hombre, sino parcial, y, por ende, el alma, en cuanto tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente ciertas cosas» (demostración de la proposición 1, parte III).

Podría, quizá, decirse que el hombre libre, según Espinosa, es precisamente libre cuando conoce internamente (de forma intuitiva) las conexiones necesarias que, envolviéndole, determinan su acción («conciencia de la necesidad»). Y que el hombre que se cree libre, en el sentido de inmune de toda condición, es precisamente el que no lo es, porque esos decretos del alma, que él cree espontáneos, no son distintos de la imaginación o del recuerdo (escolio a la proposición 2 de la parte III). Es decir, pertenecen al conocimiento del primer género.

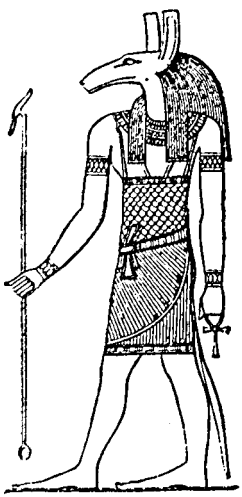
Ahora bien, el alma, en cuanto es pasiva, está sometida a constantes perturbaciones o fluctuaciones, que la hacen pasar de un estado de menor a mayor perfección o, inversamente, de un estado de mayor perfección a otro de perfección menor. En el primer supuesto, el alma es un *Gozo*; en el segundo una *Tristeza* (escolio de la proposición III,11). Un *Gozo* que se determina como *Amor*, cuando va acompañado por la idea de una cosa exterior (generalmente, los otros hombres: escolio de la proposición III,49). Así como la *Tristeza*, en situación análoga, se determina como *Odio* (escolio de la proposición III,22). Se diría que Espinosa ha querido oponer a esta situación pasiva (y, por ello, fluctuante) del alma —cuyo *amor* será inconstante y cuyo *odio* se coloreará como *envidia* o *melancolía*, como retraimiento ante los demás hombres (la melancolía de lo que hoy llamamos «contracultura», la melancolía de los que esperan algo de la vida inculta y solitaria del buen salvaje: escolio de la proposición 35 de la parte IV)— la situación del alma activa. La situación del alma dotada, no ya sólo de *voluntad*, sino de *deseo*, entendido como el esfuerzo del alma en perseverar en su ser, cuando se relaciona a su vez con el alma y el cuerpo y con conciencia de sí mismo (según el escolio de la proposición 9 de la parte III). Porque el alma que *desea* estará *gozosa*, por estar *activa* y en disposición de *amar* con un amor no fluctuante, sino seguro y *fuerte*. (Pues no hay afección de tristeza que se pueda relacionar con el alma en cuanto es activa, dice la demostración de la proposición III,59.) Se comprende bien, nos parece, cómo esta *fortaleza* o *fuerza del alma activa y deseante* (en tanto es el dique que frena el oleaje del amor inconstante o del odio envidioso) pueda descomponerse, por ello mismo, en dos componentes (componentes de la fuerza del alma, a la manera como se habla de los componentes de una fuerza física). A saber: la *firmeza* (frente a la inconstancia) y la *generosidad* (frente al odio envidioso o miserable). «Por *firmeza* entiendo el *deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón*; por *generosidad* entiendo el *deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad*» (parte III, escolio de la proposición 59).

En realidad, los *praeambula fidei* de la filosofía de la religión de Espinosa están dados en las premisas anteriores, que constan en las cuatro primeras partes de la *Ética*. Ya en la parte IV (escolio I de la proposición 37) refiere a la *religión* «todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto que tenemos la idea de Dios». Esto implica que la idea de religión es puesta, desde luego, por Espinosa, en el contexto de la *fuerza del alma*. La religión (por la proposición III,59), por tanto, será gozosa, no melancólica o triste (¿pensaba Espinosa en alguna forma

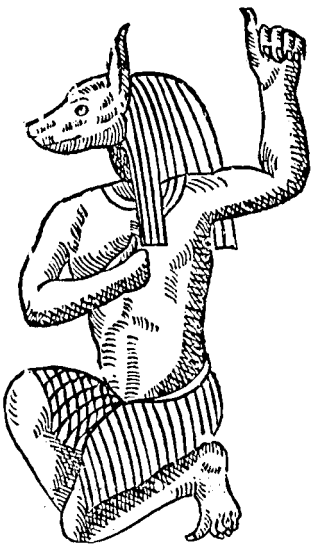
A



C



B



E

D

Figuras numinosas zoocéfalas características de la religión secundaria. A) Ibis sagrado. B) Seth-Typhon. C) El dios Jnun moldeando al futuro rey y a su Ka en el torno de alfarero. D) Ganesa, numen hidi indú de la sabiduría. E) Anubis, interpretación del siglo XVIII como licántropo.

En la fase secundaria las figuras animales aparecen fundidas en una suerte de unión hipostática con figuras humanas. Incluso cabría decir que muchas veces son las figuras humanas las que actúan como soportes de los rasgos animales (el ibis, el okapi, el buey, el elefante, el chacal), de los cuales reciben el halo praeternatural, numinoso.

de calvinismo?) ¿Podría decirse que la religión (desde el punto de vista del hombre) es *amor*? Aquí nos parece que el sistema de Espinosa toca uno de sus puntos más difíciles. Porque, si la religión es amor (véase la demostración de la proposición 18 de la parte V), entonces (según la definición de la proposición III,13) la idea de Dios debiera figurar como causa exterior de la actividad del alma; lo cual no es admisible, en tanto Dios no sea considerado como una entidad transcendente y distinta del alma, es decir, en tanto el alma pueda considerarse como identificable, en ciertas condiciones, con Dios mismo. Podría acaso encontrarse una salida (para deshacer esta contradicción) resolviendo la Idea de alma en una multiplicidad de almas que se acogen a la Idea de Alma universal (a la manera como el *Gran caribú* de los esquimales del Labrador acogía a los renos que iban llegando en grandes manadas, pasando por debajo de él). De este modo, la idea de Dios que habita en las almas sería a la vez, de algún modo, interior y exterior a cada una de ellas. O acaso, simplemente, encontraríamos una salida poniendo entre el Alma y Dios la relación de la parte al todo (proposición 36, parte V).

Desde luego, ninguna de estas soluciones aparecen escritas en la obra de Espinosa. Con la primera concordaría la evidente correspondencia que se establece entre la *religión* como *amor*, y la *generosidad*, es decir, *el amor de unos hombres a otros*, en el sentido ya «religioso» de la proposición 37 de la parte IV: «El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios.»

La religión, según esto, tal como se define en la parte IV (escolio I de la proposición 37), parece que puede entenderse como la *fuerza* misma del alma que esté asociada a la Idea de Dios. Pero la *fuerza del alma*, según hemos dicho, tiene dos componentes: *firmeza* y *generosidad* (III,59). No queda claro si la *moralidad* (del escolio recién citado) ha de coordinarse con la *firmeza* (de suerte que la *generosidad* pueda quedar asociada a su vez a la *honradez*: «deseo de un hombre que vive dirigido por la razón de unirse a otros por lazos de amistad»), ni tampoco si la *firmeza* (o moralidad) y la *generosidad* (u honradez) deban estar comprendidos siempre bajo la religión o bien puedan desenvolverse de un modo no religioso, digamos «laico».

Desde luego, lo que sí parece desprenderse de la proposición 41 de la parte V, es que la *moralidad*, y aun la *religión* misma no tienen por qué pensarse en términos extremos, en su límite del tercer género de conocimiento (que incluye el saber de nuestra alma como eterna). Y lo que también parece muy probable es que Espinosa ha querido expresar explícitamente que la *religión*, así como la *moralidad* (sea ésta formalmente religiosa o no lo sea), se relacionan con la *generosidad* y con la *firmeza del alma* (según este mismo orden de enunciación, que es ejercitado, aunque no significado, en V,41). Es decir, con la *fuerza del alma*, ya se desenvuelva ésta en el segundo o en el tercer género de conocimiento. Lo más plausible es suponer que el concepto de *religión* (si es que puede ser pensado según los tres niveles o géneros de conocimiento) tenga que ver con la *fuerza del alma* de distinta manera. Y que la *fuerza del alma* (*firmeza* y *generosidad*), cuando se desenvuelve en el segundo género, es cuando adquiere una coloración comparativamente «laica», o cuasi-filosófica, en el sentido del deísmo.

Ahora bien, si las cuatro primeras partes de la *Ética* y, en especial, la cuarta parte (incluyendo las definiciones de *religión,* en cuanto dada en el contexto antropológico de la «fuerza del alma», e indeterminada respecto de los tres géneros de conocimiento) ofrece los *preambula fidei* de la filosofía de la religión de Espinosa, sería la última parte, la parte V de la *Ética,* aquella que debiera considerarse estrictamente como el tratado filosófico *de religione* de Espinosa, como la exposición axiomática, no ya de los *preambula fidei,* sino de la fe misma de Espinosa. Que será a su vez, por ser filosófica, su filosofía de la religión, la exposición de la *verdadera religión.* Porque el *amor de Dios de la parte V es, sin duda, la religión misma* —ya que el *amor es fuerza del alma,* el *gozo* es *beatitud* y la *religión* ha sido presentada como *fuerza del alma.* Y así, el designio de toda esta última parte de la *Ética geométrica* y, con ella, la de la obra entera, se nos revelará como no siendo otro sino el de mostrar de qué modo la *religión, en su sentido más alto* (aquel, precisamente, que puede ser participado por los grados más bajos —los del primero y segundo género— puesto que la idea de religión, no sería tratada por Espinosa como un género *distributivo,* respecto de sus especies, sino más bien como un género *atributivo*), *es el destino más profundo del hombre, el sentido de su vida, la realización más plena del hombre verdadero.*

La *religión,* en todo caso, en cuanto es la misma *fuerza del alma,* queda entendida en un contexto eminentemente práctico. *Y la practicidad de la religión podría acaso redefinirse como la misma tendencia y posibilidad práctica de la fuerza del alma* (de la *generosidad,* especialmente) *a asumir la forma religiosa.* Según esto, la clave de la parte V habría que ponerla en su proposición 14 («El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios»). Y en las proposiciones 15 y 16 que la refuerzan («Este amor a Dios debe ocupar el alma en el más alto grado»). Pero, como quiera que la idea de Dios incluye la idea de eternidad, el amor hacia Dios contiene como virtualidad que el propio ser humano pueda poder ser percibido de algún modo como eterno (proposición V,22). Ello tiene lugar en el momento en el cual el alma logra elevarse al tercer género de conocimiento (proposición V,25).

Se diría, pues, que la *religión* aparece como tal en el sistema de Espinosa cuando, a través del *tercer género de conocimiento,* el *deseo,* que es un *amor* (en cuanto concibe a Dios como a su *causa*) al *intuir* que Dios no es externo, sino idéntico al hombre mismo, *se conoce a sí mismo como divino.* Es decir, *Dios sería, para Espinosa, el mismo deseo.* Y frente a la concepción aristotélica de Dios como «Conocimiento del Conocimiento» habría que decir que Espinosa, sin perjuicio de su aparente «intelectualismo», entiende a Dios como un «Deseo del Deseo», en la línea del cristianismo (*Deus charitas est*). Una línea totalmente distinta a la platónica, la de *El Banquete,* en donde el amor incluye imperfección y no puede ser considerado como atributo de Dios.

Hay que reconocer, en todo caso, que las ideas de Espinosa (*deseo, amor, Dios,* externo e interno...) no ajustan con facilidad. Porque no se comprende cómo el *deseo* pueda convertirse en *amor de Dios,* si resulta que Dios no es externo al Hombre, *sino su mismo deseo.* Pero, al menos, también cabe observar que este *lu-*

gar de contradicción de la filosofía de la religión de Espinosa (una contradicción que, acaso, desaparece en la intuición material dada en el tercer género del conocimiento, pero que subsiste en este segundo género por medio del cual, suponemos, se construye la *Ética* demostrativa) es similar a aquel lugar fenomenológico en el que se dibuja la figura de Cristo, el Dios que es a la vez hombre. En cualquier caso, y puesto que Espinosa no es cristiano (en el sentido «fenomenológico» de esta expresión), es decir, puesto que es gratuito y sumamente improbable suponer que Espinosa experimentase su divinidad «a través de la imagen de Cristo», a la manera como podría haberla experimentado un cristiano como San Juan de la Cruz (pues más bien cabría decir que era la divinidad de Cristo aquello que podía experimentar Espinosa por la mediación de la propia divinidad de su *deseo*), resultará ser muy problemático identificar el tipo de experiencia fenomenológica o «actitud del alma» a que se refiere Espinosa, cuando precisa que ese conocimiento religioso del tercer género *es a la vez un gozo sumo, un placer, un contento, una beatitud y un amor intelectual* (proposiciones 32 y 33). Un amor a Dios que «es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo» (proposición v,36); un amor a Dios que no tiene por qué esperar ser correspondido (proposición v, 19: «quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él»). Ni, por supuesto, premiado, dado que el amor a Dios es amor honesto («no me mueve Señor para quererte / el cielo que me tienes prometido...», en el famoso soneto español a Cristo crucificado) y es el propio *amor* (no precisamente la compasión ante quien está «clavado en la cruz y escarnecido») aquello que constituye la *beatitud* (proposición v,42).

Por nuestra parte, y dada la importante función que juega la idea de *eternidad* en toda la filosofía de la religión de Espinosa (proposiciones v, 29, 30, 31, 33, &c.) nos aventuramos a sugerir que la religión del tercer género o «amor de Dios» habría que *referirla* al estado del alma de aquellos hombres que, sin mirar hacia un mundo transcendente sino, por el contrario, manteniendo constantemente su mirada hacia el mundo empírico y cotidiano («Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios», proposición v,24), en el cual, desde luego, han de estar inmersos y comprometidos (IV,73: «El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo»), sin embargo, han alcanzado una *fuerza del alma* tal (una *firmeza* y una *generosidad*), que les permita contemplar los acontecimientos temporales (las traiciones, la muerte de los enemigos, las pasiones, las fluctuaciones del alma) en la perspectiva de lo que es intemporal, en tanto están sometidos a las leyes eternas. Una tal perspectiva —y esta sería la mayor originalidad de Espinosa, en la tradición estoica— no es la del alejamiento solitario del mundo («sólo con el Solo»), ni es la del desinterés por el mundo (al modo del Plotino de la *Eneada* v: el sabio no se inmutará por el saqueo de las ciudades...) —un desinterés que incluye la purificación de toda sensibilidad, la *anestesia*—, sino la perspectiva del interés práctico por el mundo. Diríamos: la incorporación epicúrea de la sensibilidad y del interés. Pero como un interés desinteresado (= no egoísta), *generoso*, puesto que el *amor* a los demás

hombres (en tanto que ellos, a su vez, son expresiones de Dios) se satisface por sí mismo y es el único modo de amarnos a nosotros mismos, en cuanto somos divinos. Tal sería el «pragmatismo transcendental» de la filosofía de la religión de Espinosa. En esta interpretación «circular» del *amor Dios* como *generosidad* o amor a los demás hombres —«filantropía»—, cobra un sentido inesperado la proposición V,19; porque, de ser una proposición metafísica, equiparable a la proposición aristotélica del libro VIII,7 de la *Ética* nicomaquea antes citada, pasa a ser una regla práctica, de una grandeza indiscutible: «Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él.» Es decir: «El que ama a los otros hombres *sub specie aeternitatis* no debe esforzarse en esperar correspondencia.»

La pregunta que tenemos que hacernos ahora, desde nuestras coordenadas, es la siguiente: ¿por qué llamar *religión* a este *amor de Dios* que se resuelve como amor de los hombres a los otros hombres en cuanto son divinos (lo que implica una interpretación del espinosismo como riguroso antievemerismo)? Desde luego, se diría que Espinosa ha despojado a la religión de todo residuo de misterio. Asimismo, parece que la relación religiosa no conservaría nada, en su sistema, de lo que conviene a una relación *numinosa* (la relación del hombre con los númenes), puesto que se mantiene como relación «circular» entre hombres. (Espinosa descarta de la religión todo componente «angular» —en el sentido que damos a esta expresión más adelante— considerándolo como supersticioso: «En su virtud —dice en el escolio I a la proposición 37 de la parte IV—, es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón.» Y esto sin perjuicio de que Espinosa atribuya un gran significado antropológico a la imitación que los hombres hicieron de los animales, de la que habla el escolio de la proposición 68 de la IV parte.)

Sin embargo, tampoco podría concluirse que Espinosa sitúa la idea de religión en el círculo de un sistema de relaciones entre iguales, puesto que, dado el reconocimiento de las diversas clases de hombres (según los géneros de conocimiento) más bien resultaría que la religión puede tener lugar, al menos, entre almas desiguales. La *generosidad* del *hombre religioso* no se confundiría con un altruismo utópico, o filantropía escatológica, o esperanzada (Metz, Bloch, Moltmann y su «teología de la esperanza»), sino que incluye incluso el amor eficaz hacia los inferiores, de quienes nada se espera. De este modo y respecto de la Idea clásica de Religión, cabría advertir, insinuada en Espinosa, una curiosa inversión, virtualmente contenida en la idea espinosista de religión, una inversión derivada de la identificación misma del *amor a Dios* y el *amor de Dios*: la inversión según la cual la religión no es ya sólo el amor del hombre hacia un ser superior (o de unos hombres a otros hombres superiores, al modo evemerista), *sino el amor del hombre hacia los hombres inferiores*, a los pobres (en el límite: a los animales), del mismo modo que el Dios cristiano ama a las personas que necesariamente están por debajo de Él. Un amor orientado, a lo sumo, a elevar a los demás hacia el estado de igualdad con el amante (proposición IV,37), aun reconociendo la desigualdad (los que no siguen la virtud y los que la siguen). En ningún caso la reli-

gión, para Espinosa, es amor del hombre a algo que esté por encima de él (salvo que se tome como referencia al hombre del primer género, el cual precisamente no es *religioso*), puesto que el Dios de Espinosa no es transcendente. En este sentido, no cabe confundir la idea de religión de Espinosa con la idea de *religión natural*, pues la religión natural (como consta por el *Colloquium* de Bodino, de 1593) comporta como dogmas: 1) la existencia de Dios personal y transcendente, 2) la libre voluntad y el pecado, 3) la inmortalidad del alma, 4) la «ley de la naturaleza»... Ahora bien, salvo el último, Espinosa no admite ninguno de los dogmas de esta *religión natural*.

Tampoco la religión es para Espinosa amor del hombre a la «naturaleza» cósmica (salvo que ésta se dé a través del hombre: proposición IV,35). A lo sumo, es amor del hombre hacia sí mismo, en cuanto es divino. En este sentido la filosofía de la religión de Espinosa se alinearía entre las filosofías *humanistas* de la religión, siempre que entre ellas incluyamos también a la filosofía de la religión de Hegel, con lo que llamamos «pragmatismo transcendental» («el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo», proposición V,36). Hay, además, pasajes de Espinosa que explícitamente apuntan en esta dirección: «Lo que acabamos de decir [se lee en el escolio de la proposición IV,35] lo atestigua también diariamente la experiencia, con tantos y tan impresionantes testimonios que está prácticamente en boca de todos el dicho: 'el hombre es un dios para el hombre'», o bien: «nada es más útil al hombre que el hombre [escolio de la proposición IV,18]; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todo en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma.»

En resolución, la filosofía de la religión de Espinosa podría verse cómo el cauce a través del cual su *Ética* opta por una de las escasísimas alternativas disponibles: la opción del *antropocentrismo axiológico*, la que declara al hombre (aun después del «descentramiento copernicano», aun después de retirada la ecuación *Hombre = Dios = Sustancia*) como el valor absoluto, dotado de una dignidad soberana. Aun cuando nada tenga que esperar en el seno de una sustancia infinita, el hombre religioso es el hombre que, sin necesidad de ser el centro físico del universo, es un *centro metafísico* (como dirá después Hegel).

6. El movimiento de vuelta (*progressus*) a los fenómenos positivos religiosos es interno a la Idea misma de *religión* de Espinosa y podría deducirse de la idea de *Generosidad*, en cuanto *amor religioso* a los inferiores. Esta vuelta hacia los fenómenos aparece insinuada con claridad (aunque brevemente) en la propia *Ética*. Pero, sobre todo, se nos da metódicamente realizada en el *Tratado teológico político* (que fue escrito hacia 1670, intercalado con la *Ética*), aun cuando esta realización se circunscribe al territorio de las religiones judía y cristiana, al horizonte de las *Sagradas Escrituras* (los *fenómenos* religiosos que Espinosa conoció más de cerca).

Que en la *Ética* se encuentran los elementos mínimos del trámite del *progressus* es indudable. Ya en la parte cuarta (escolio de la proposición 68) Espi-

nosa ilustra sus afirmaciones ontológico-antropológicas sobre la libertad humana con una referencia al Antiguo Testamento («es lo que parece que quiso decir Moisés en la historia del primer hombre») y con otra al Nuevo Testamento («libertad que recobraron después los Patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, sólo de la cual depende que el hombre sea libre, y que desee para los demás hombres lo que desea para sí mismo»). Con razón se ha dicho que la teología secularizada de Jesús por el judío Espinosa (Cristo como expresión temporal de la Idea de Dios, que conduce al hombre a la verdad y a la libertad) anuncia el *Ensayo* del joven Hegel. H. Duméry entiende que Espinosa establece una continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: habría visto entre ambos, no una diferencia de contenido, sino de extensión e interiorización. Espinosa se anticipa, ahora, a Kant, en tanto se libera del particularismo judío para pasar a lo universal humano. Y «pasar a lo universal» (según Duméry) es pasar a la *interioridad*: el Jesús de Espinosa sería la «interioridad personificada», el equivalente filosófico del dogma de la Encarnación, porque en Jesús se unen Dios y el Hombre en la intimidad absoluta. A nosotros nos parece que, sólo si esta interioridad no se concibe como un proceso independiente de las estructuras sociales, pueden aceptarse, con reservas, tales fórmulas.

Sobre todo, es en la parte V —la que hemos considerado como el *Tratado* que, en el sistema de Espinosa, corresponde a la filosofía de la religión—, una vez que ha propuesto la fórmula más profunda en la que se explica la esencia de la religión por el *amor intelectual* del Alma hacia Dios y el amor infinito con que Dios se ama a sí mismo (proposición V,36), identidad en la que consiste la beatitud, en donde se nos abre la vía hacia el campo de los *fenómenos religiosos*. Principalmente cuando se establece, en el escolio: «Este amor o beatitud es llamado 'Gloria' en los libros sagrados, y no sin motivo.»

Podemos, pues, ver en la *Ética*, por los textos que acabamos de citar, el comienzo del camino de un *progressus* asimilativo. Es decir, de un *progressus* orientado a conocer hasta qué punto la verdadera religión, la religión filosófica, se encuentra, de algún modo, encarnada en las religiones positivas, como cuando en el *Tratado* (II,XI) encuentra Espinosa filosofía en Salomón, porque, al decir éste que «nada nuevo hay bajo el Sol», está diciendo que los milagros no son milagros, sino para la enseñanza de los hombres. Pero también podemos ver en la *Ética* los principios del *progressus* crítico, es decir, orientado a constatar de qué modos las *religiones positivas* se desvían sistemáticamente de la verdadera religión y se constituyen como *religión falsa o aparente*, como apariencia de la verdadera religión. Porque la religión falsa no es propiamente religión, pero tampoco es algo que haya perdido toda conexión con la religión. *Es su apariencia, es superstición.*

Y como el *progressus* crítico encuentra materia en la casi totalidad de los contenidos de las religiones positivas, de aquí que el espinosismo se nos muestre como una metodología *ilustrada* para el tratamiento de las religiones positivas, una metodología precursora, incluso, de Voltaire o de Hume. El tránsito desde la *religión filosófica* (o verdadera religión) hasta la *religión falsa* (prácticamente, la *religión positiva*) está dado como tránsito al primer género de conocimiento. La

distinción entre una *verdadera religión* y una *religión falsa* es utilizada por el propio Espinosa según diferentes modulaciones. En el prefacio del autor al *Tratado*, como diferencia entre la *religión aparente* y *religión verdadera* (o «hermosa»). «El gran secreto del régimen monárquico consiste en engañar a los hombres, disfrazando bajo el nombre de religión al temor que necesitan para mantenerlos en servidumbre», y ello «porque bajo las apariencias de la religión se lleva a los pueblos a orar a los reyes como a los dioses». Otras veces Espinosa opone la *adulación a Dios* (o culto externo) y el *homenaje a Dios*. Las falsas religiones (en la *Ética*, v,41 escolio) son la religión del vulgo, que cree que la religión y la moralidad son cargas de las que espera verse libre después de la muerte, pues es la esperanza o el temor lo que mantiene al vulgo dentro de un orden justo[116].

Esta perspectiva (crítica de las *religiones positivas*, en la mayor parte de sus contenidos, en cuanto *religiones falsas*) no equivale a una condenación global. Por el contrario, el programa crítico ha de ir orientado a mostrar hasta qué punto los fenómenos o apariencias, por serlo, tienen una *realidad* (incluso una *verdad*) como apariencias. Tienen una *causa*, no son gratuitos, arbitrarios o misteriosos. Si lo fueran —si no pudieran ser explicados racionalmente—, estaríamos manteniendo ante las religiones positivas una posición parecida a la que mantienen los creyentes supersticiosos (cuando declaran a las *Escrituras* como sobrerracionales). La perspectiva crítica de Espinosa está inspirada, en cambio, por el principio metodológico según el cual los fenómenos religiosos son *apariencias* y tienen una verdad como tales apariencias. Lo que equivale a decir que *deben ser explicados como refracción de verdades filosóficas* (añadimos: o científicas) *en la imaginación, en el conocimiento del primer género*. Refracción utilizada a veces intencionadamente por los gobernantes («no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a los pueblos», es sentencia de Quinto Curcio Rufo, que Espinosa hace suya). La hermenéutica crítica deberá ir orientada, por tanto, a explicar estos contenidos *imaginarios*, mitológicos, mostrándolos como fundados en alguna verdad y construidos según procesos no gratuitos, sino legales y necesarios (una prefiguración de la doctrina de la «falsa conciencia», desde Kant hasta Marx). En la parte segunda de la *Ética*, proposición 36, Espinosa había establecido: «Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas.»

Por medio de esta revolución hermenéutica (la *razón*, filosófica o científica, como norma para interpretar las verdades de la fe, y no recíprocamente), es como Espinosa emprende el desarrollo de su *Tratado teológico político*. Su objetivo, en realidad, sería (si la religión filosófica es *generosidad*) reinterpretar las religiones positivas como formas para hacer posible la generosidad en el pueblo, mostrar el contenido moral y pragmático de las religiones positivas. El punto de partida es éste: las *Sagradas Escrituras* no son falsas, sólo son falsas las interpretaciones que de ellas ofrecen los teólogos, los fariseos. Es decir, aquellos que se creen deposi-

(116) ☞Estos teoremas de Espinosa resuenan de modo singular en el contexto del asunto de Sabatai Zeví (Gabriel Albiac, *La sinagoga...*, págs. 33-ss.)☜

tarios de una iluminación especial, que distingue a los judíos de los gentiles (olvidando la universalidad de la razón). Las *Sagradas Escrituras* son verdaderas y, entonces, su significado profundo debe poder mostrarse a cualquier hombre dotado de razón. Ni siquiera la Biblia habría enseñado que los judíos están separados y elevados sobre los demás hombres, como «pueblo escogido». Sin duda, debe tener algo el pueblo judío que constituya el fundamento de verdad del dogma de su condición de «pueblo escogido», es decir, con características propias, específicas, peculiares. Pero estas peculiaridades habrán de derivarse, simplemente, de la propia tierra sobre la que se fundó el Estado de Israel. O bien, de ese rasgo distintivo en el que los judíos ponen su superioridad, la circuncisión (un rasgo distintivo que Espinosa sitúa en el «plano etnológico», al compararlo con la coleta de los chinos).

De este modo general, podría afirmarse que la verdad de la religión positiva consiste en su propia falsedad o apariencia, en tanto ella pueda ser deducida (en cada caso) como una refracción imaginativa de una realidad establecida por la filosofía o por la ciencia natural o política. En este sentido, el análisis de las *religiones positivas* correspondería, no sólo a las ciencias naturales o sociales, sino también a la filosofía. Diríamos que la misma estructura compleja del material religioso es la que impide una tajante separación entre ciencia natural o ciencia sociológica de la religión y crítica filosófica de la religión. Ya hemos visto de qué modo utiliza Espinosa proposiciones (filosóficas) de su sistema para interpretar (generalmente según la crítica asimilativa) enseñanzas de las *Sagradas Escrituras*. Nos parece interesante constatar que, cuando los principios hemenéuticos se toman de las ciencias naturales o sociales, entonces la crítica suele ser negativa, sin que esto signifique que no quepa una crítica negativa a partir de principios filosóficos. (Así, cuando el *Pentateuco* nos dice que el primer hombre a quien se reveló Dios fue a Adán, hay que concluir que esta enseñanza es falsa, pues Adán *vio* a Dios desconociéndolo, dado que lo *vio* según *imágenes*, puesto que ignoraba su omnipresencia, ya que intentaba esconderse de Él.) La crítica asimilativa suele proceder de las «ciencias positivas»: Josué no podrá verse como alguien que ha sido inspirado por Dios según la razón, sino sólo según la imaginación, pues él cree que el Sol gira en torno a la Tierra, por lo que la revelación de Jehová está dada en un marco erróneo. La *Biblia* dice que el Sol detuvo su marcha: esto es ridículo. Pero no es del todo falso. Si la *Biblia* es verdadera, si es un libro revelado, deberá ser verdad que aquel día duró más. Pero Josué desconocía la causa: pensó que se paró el Sol, sin observar que en aquella época del año (como dice el mismo Josué, X,11) hay gran cantidad de hielo en el lugar, que pudo producir una refracción extraordinaria. Josué nos transmite, pues, una revelación verdadera, pero según una imagen errónea (casi inadecuada). Así también, el decreto divino que abrió a los israelitas el paso del Mar Rojo fue un viento de Oriente que sopló con frecuencia durante toda la noche (*Exodo*, XIV,21).

Lo que queremos subrayar, como final, es esto: que el *Tratado teológico político*, aunque utiliza ampliamente los métodos filológicos y científicos propios de las «ciencias de la religión» (de la sociología de la religión en la interpretación de las *profecías*, porque la interpretación de los *milagros* nos remitiría, más bien,

a la ciencia natural), no puede, sin más, considerarse como la parte *científica* o *precientífica* de la teoría de la religión de Espinosa. Porque, sin perjuicio de la independencia de sus cierres respecto de toda perspectiva filosófica, el *Tratado* contiene también la apelación a principios filosóficos (por ejemplo, el principio de la *ubicuidad de Dios* en la interpretación de la visión de Adán). Y, sobre todo, ha de ser siempre contemplado a través de la teoría filosófica de los tres géneros de conocimiento, como ejecución del camino que va desde la *religión filosófica* a su deformación *supersticiosa*.

Como conclusión, cabría decir, simultáneamente, que la filosofía de la religión de Espinosa es profundamente *atea* (en tanto que constituye la negación más enérgica del Dios vivo de las religiones positivas, y aun del Dios de la teología natural, incluyendo aquí al Dios de la misma «religión natural», ☞puesto que en estas religiones Dios es representado como «causa exterior» del propio deseo; por lo que la posición de Espinosa estaría aquí prefigurando a la de Kant☜), a la vez que sigue siendo una *filosofía religiosa*, si lo que ella pretende es la reinterpretación del Dios tradicional en términos del nuevo *humanismo*. Al llevar a su límite la idea de Dios *hecho hombre*, del cristianismo, la doctrina de Espinosa sigue siendo religiosa. Pero a la manera dialéctica según la cual la circunferencia sigue siendo curva cuando su radio se hace infinito. Espinosa se nos presenta así como el paradigma de lo que, más adelante, llamaremos *teología de las religiones terciarias*, aquellas religiones cuya verdad dialéctica habría que ponerla precisamente, no tanto en lo que afirman de por sí, cuanto en lo que están negando al afirmar. A saber, la religiosidad positiva secundaria o mitológica, la religiosidad de la imaginación, la religiosidad del conocimiento del primer género, en la terminología de Espinosa.

Parte II

Proyecto de una filosofía de la religión en su fase ontológica

Capítulo 1

La perspectiva ontológica

Comenzamos reiterando la constatación de cómo es la perspectiva gnoseológica aquella que, efectivamente, nos está conduciendo a una manera precisa, mejor que otra, de plantear el problema ontológico de la filosofía de la religión.

Si la perspectiva gnoseológica no estuviese actuando, habría que intentar comenzar por otro lado. Pero *la perspectiva gnoseológica nos ha conducido a plantear el problema filosófico de la religión como pregunta por su esencia.*

¿Quién podría autorizadamente tratar de respondernos? Es la perspectiva gnoseológica la que nos hace desistir:

1) De la esperanza de que sean las *religiones mismas* las que nos respondan. Y no porque no tengan múltiples respuestas en su depósito dogmático, sino porque estas respuestas no son filosóficas. Además son contradictorias o distintas entre sí. Eustacio de Sebaste y su secta, movidos por un espíritu religioso indudable, entendían que los templos no deben considerarse como *partes esenciales* de la religión: «Es absurdo pretender encerrar a Dios, que es ubicuo, en el templo.» Pero los Padres del Concilio de Gangres lo condenaron: «No encerramos a Dios en el templo, sino a los fieles en él.» Desde el punto de vista de la filosofía de la religión, ¿haremos caso a Eustacio de Sebaste, el arriano, o a los Padres del Concilio? No es que no debamos tomar partido y permanecer neutrales ante disputa tan importante (aproximadamente equivalente a la que, en la filosofía biológica, puede mantenerse acerca de si los virus del mosaico del tabaco forman parte o no del «reino de lo viviente»). ¿Forman parte los templos del «reino de la religión», o bien son exógenos a este «reino»? Si podemos llegar a tomar partido, no será porque nos lo digan los arrianos o los católicos —en general: no será por motivos *fenomenológicos,* o de lenguaje religioso— sino por otro tipo de motivos.

2) De la esperanza de que sean las *ciencias de la religión* las que puedan ofrecernos la última palabra. La crítica gnoseológica de estas ciencias, si nos lleva a verlas como ciencias *oblicuas,* nos hará concluir que debemos considerar como

ingenua la decisión de quien acude a un curso de ciencia de la religión, o a un conjunto de cursos, para obtener respuesta a la pregunta.

3) De la esperanza de que sea la confrontación de las diferentes doctrinas filosóficas propuestas sobre la religión aquello que pudiera suministrarnos la respuesta deseada. Y no porque (desde nuestro punto de vista) dudemos de la capacidad de la filosofía, sino porque no tenemos por qué esperar que la respuesta adecuada pueda encontrarse eligiendo entre las doctrinas disponibles, o mezclando algunas o todas ellas —es decir, tomando como horizonte la Historia de la filosofía de la religión. Es preciso enfrentarse con el *material mismo*.

En resolución, es la perspectiva *gnoseológica* la que nos induce a no considerar como punto de apoyo último de nuestras preguntas por la *esencia* de la religión, ni a la *fenomenología* religiosa (incluyendo aquí la propia *experiencia* religiosa), ni a las *ciencias de la religión*, ni al estudio de las diversas *doctrinas de los filósofos* sobre la religión. Esto no significa, desde luego, que podamos prescindir de cualquiera de estas perspectivas y «elevando los ojos al cielo», dispongamos a intuir cuál sea la *esencia* de la religión. Porque, retiradas estas fuentes, queda vaciado el depósito del *material religioso* y la filosofía de la religión, vaciada de contenido.

La perspectiva gnoseológica es la que nos lleva, en resumen, a plantear la pregunta por la *esencia* de la religión como pregunta que ha de ser formulada a partir de la consideración de los diversos materiales, *fenomenológicos* o *científicos* —precisamente la concepción que presenta a los *fenómenos, teorías teológicas* y *ciencias* como materiales es ya *gnoseológica*—, pero siempre que estos *materiales* se nos presentan como cruzados por Ideas, opciones filosóficas que no pueden dejarse de lado en el momento de responder. Es aquí donde la consideración de las doctrinas disponibles, la consideración de la Historia de la filosofía de la religión, se hace también absolutamente necesaria para todo proceder crítico. Lo que queremos decir, en resumen, es que la filosofía de la religión (como, en general, cualquier tipo de filosofía) no puede ser reducida a una suerte de discusión «interna» (escolástica) entre las mismas doctrinas filosóficas sobre la religión. Es preciso mantener siempre el contacto con el «material», aunque no sea más que porque las mismas doctrinas filosóficas, las «verdaderas filosofías de la religión», ya nos obligarían a mantenerlo.

Capítulo 2

La pregunta por el «núcleo»

La pregunta ontológica originaria ante el *material religioso,* en el sentido dicho, que la filosofía gnoseológica impone, es la pregunta por la *esencia* de la religión, y aún con más precisión (supuesto nuestro esquema de la Idea de esencia), la pregunta por el *núcleo* de esta esencia. En efecto:

I. Dada la heterogeneidad del material fenomenológico, podemos considerar inviables (no ya por motivos de principio, sino por motivos factuales) los intentos de entender la *esencia* de la religión como una esencia específica unívoca (porfiriana) o, si se quiere, como un concepto meramente inductivo. Mas bien es preciso comenzar triturando estos conceptos rígidos (de estructuras invariantes) en los que se pretende a veces encerrar la esencia de la religión. No sólo porque no son adecuados para abarcar de cerca la heterogeneidad de las diferentes religiones, sino porque no pueden tampoco captar el nexo entre las partes heterogéneas de cada religión, ni las diferencias (por tanto, las relaciones) de la vida religiosa con el resto de la realidad. Con razón se ha generalizado el recelo ante las llamadas «definiciones» de la *religión.* Es el recelo ante las definiciones unívocas. Las definiciones unívocas de *materias* que son intrínsecamente heterogéneas y que piden un tratamiento dialéctico.

De hecho, las definiciones o conceptos que se utilizan habitualmente en esta dirección adolecen o bien de vaguedad de significado (¿son metodológicas?, ¿son sistemáticas?), como si quisieran con su vaguedad compensar la rigidez de su formato (rigidez que las hace incapaces de desplegarse en un desarrollo interno que reconstruya la complejidad del material fenomenológico), o bien afectan una pseudoprecisión que las compromete en su pretensión de conceptos inductivos.

A) Ejemplos de definiciones rígidas (por su formato) y vagas (por su contenido): «la religión es el conjunto de creencias que se organizan en torno al culto a los muertos»; «la religión es la respuesta del hombre a los interrogantes (o a la angustia) que plantea la existencia»; «la esencia de toda religión (decía Unamuno,

en *Nicodemo, el fariseo*) consiste en lograr la solución a este gran problema: '¿cuál es el fin del Universo entero?'»; o bien: «la religión es el sentimiento de dependencia que el hombre ha experimentado normalmente ante el espectáculo imponente del mundo cósmico o social que lo rodea»; o, por último: «la religión es el cultivo de la esperanza, que el hombre mantiene constantemente en medio de sus frustraciones, respecto de su liberación final, de su felicidad», &c.

Hemos seleccionado estas definiciones en cuanto que ellas pueden considerarse como resultado de la aplicación de un criterio muy común entre muchos filósofos de la religión, y un criterio que marca un estilo de enfoque filosófico de los fenómenos religiosos, a saber: *que la definición no contenga conceptos fenomenológicamente religiosos por modo exclusivo*. El criterio se justifica, sin duda, como una precaución ante la petición de principio. O, simplemente, como una distanciación respecto de las definiciones por recurrencia, que no pretenden tanto analizar la *esencia* de la religión (más bien la suponen ya dada), cuanto censar sus partes («Religión es la conducta de los sacerdotes y todo lo que se relaciona con ellos: templos, cánticos en falsete, libros sagrados, fieles, dogmas, polémicas con sacerdotes de otras religiones, &c.»). Acaso estas precauciones sean indispensables en el momento de adoptar un formato de definición universal, porque, sólo evitando términos demasiado precisos, podríamos cubrir fenómenos tan diversos. Por el simple hecho de utilizar conceptos no fenomenológicos, estas definiciones nos sugieren la forma de la profundidad: ellas nos permiten profundizar en un sustrato esencial que yace por debajo de los fenómenos. (Así, la «angustia por la existencia» subyace en las danzas sagradas de los pigmeos.) De este modo, la conceptuación filosófica alcanzaría sus más característicos resultados.

Sin embargo, el «estilo abstracto», en el sentido dicho, en filosofía de la religión, no nos parece justificado. La *esencia* de la religión no tiene por qué dársenos en definiciones clasificatorias y, menos aún, en definiciones en las que se haya eliminado cuidadosamente la referencia a los componentes fenomenológicos (*émicos*), como si éstos sólo pudieran introducirse ulteriormente, en cuanto aplicación de la definición previa (más que como un desarrollo interno).

En todo caso, el gran inconveniente de estas definiciones «abstractas» es que, debido a su pretensión de no ligarse a ninguna referencia particular de los fenómenos religiosos, rebasan la esfera de la religión y se convierten en fórmulas de situaciones que sólo convencionalmente pueden considerarse religiosas. ¿Por qué han de llamarse religiosas las respuestas a los interrogantes que el hombre se plantea «ante el cosmos o ante la sociedad»? Estas respuestas podrán ser físicas, meteorológicas, incluso metafísicas, y hasta podrán ser religiosas (pero si introducimos esta palabra incurrimos en círculo vicioso). ¿Por qué la «esperanza de la liberación» ha de ser un fenómeno religioso y no también político o tecnológico? A veces este tipo de confusiones conduce a considerar, desde luego, como una religión al marxismo, con notoria ausencia de rigor conceptual. Si la religión es «alienación», ¿acaso toda alienación es religiosa? Si la religión es «juego», ¿acaso todos los juegos son religiosos? Habría que hablar de «alienaciones religiosas» o de «juegos religiosos» —y otra vez la petición del principio.

B) Ejemplos de definiciones universales *internas*: «la religión es el culto a Dios, la veneración de su majestad», &c. Desde luego, las ventajas de estas definiciones internas son claras: operan con categorías ya específicamente religiosas («culto», «veneración a Dios», &c.). Pero las limitaciones de estas definiciones (si son constructivas) son también excesivas[117]. Ante todo, exigen compartir ciertas posiciones metafísicas, que, aunque formalmente puedan pasar como alguna de las alternativas filosóficas posibles, resultan ser, en todo caso, inadmisibles y ello por motivos previos a la filosofía de la religión. También ocurre que estas definiciones internas pueden, por su misma internidad, pretender la universalidad inductiva, aunque sólo tras una violenta operación de ajuste quepa interpretar como «culto a Dios» el culto a los muertos. Y aun cuando una determinada escuela pretenda, bajo pruebas empíricas, que la Idea de Dios monoteísta se encuentra en los primitivos actuales, no puede pretender que semejante Idea deba ser atribuida a los primitivos prehistóricos, aunque no sea más que por el grado de desarrollo intelectual que implica la Idea teológica (¿cómo podría tener un hombre de Neanderthal el concepto de hipercubo?).

(117) Decimos «si son constructivas» porque sólo entonces tienen interés filosófico, aunque sea para discutirlas. Cuando las definiciones, aunque sean internas, no son constructivas, ni tampoco se mantienen en su ámbito estricto, sino que se extienden *lato sensu* por mera contigüidad, entonces carecen de interés filosófico: reúnen un agregado de hechos cuya unidad no decimos que no exista, sino que ni siquiera se la ha intentado analizar. Un ejemplo de este proceder en Marcel Mauss (*Manuel d'Etnographie*, Payot, París 1977): «Del mismo modo que la estética se define por la noción de lo bello, las técnicas por el grado de eficacia, lo económico por la noción de valor y el derecho por la del bien, los fenómenos religiosos o mágico-religiosos se definen por la noción de lo sagrado. En el conjunto de fuerzas que se llaman místicas —nosotros las llamaremos *mana*— hay algunas que lo son en tal manera que por ello mismo son sagradas. Ellas constituyen la religión *stricto sensu*, por oposición a las otras que forman la religión *lato sensu*. Mi vecino estornuda y yo le digo por educación: ¡Salud!; es la religión *lato sensu*.» Poco después Mauss hace suyas las observaciones del padre Dubois sobre los betsileo: «desde el momento en que el indígena se acerca a su casa, todo se vuelve religioso... cada cosa ocupa un lugar fijo y el padre, por ejemplo, se sienta siempre al fondo a la derecha.» ☞Este *positivismo émico* (como podríamos denominarlo) de Mauss podría ponerse en correspondencia con el *positivismo axiológico* de quienes alegan (por ejemplo Hessen) el carácter irreductible de las «vivencias» o «intuiciones» de los *valores de lo santo*; una irreductibilidad que es comparada, a veces, con la que es propia de las cualidades cromáticas del *rojo*, el *verde*, el *amarillo* o el *azul*. Los valores de lo *sagrado*, de lo *diabólico*, de lo *milagroso*, &c., aun soportados sobre *bienes* cambiantes (la gruta escondida, la perversidad del sádico, la salida del Sol a medianoche) brillarían por sí mismos como brillan los colores que están «soportados» por las cambiantes frecuencias de las ondas electromagnéticas. En todo caso, es necesario no olvidar que las cuestiones filosóficas aparecen en el momento en que preguntamos por la conexión entre los *valores* y los *bienes* (del mismo modo a como las cuestiones epistemológicas aparecen en el momento en que preguntamos por la conexión entre los colores y las longitudes de onda). El punto más importante implicado en estos planteamientos positivista-fenomenológicos es el de la constitución de los contenidos (materiales) de los «valores de lo santo». Mientras que los *colores* se constituyen por la acción de las diversas frecuencias de onda (en sí mismas constatables) sobre el nervio óptico, a los *valores de lo santo* no cabe asignarles un proceso de constitución semejante. El papel de las frecuencias de onda corresponde ahora a las estructuras culturales y sociales (que incluyen «teorías», «mitologías»), al margen de las cuales ninguno de los valores religiosos podría brillar. (De otro modo: los «valores de lo santo» —por ejemplo, el milagro— son *teorías*, tanto o más que *hechos* o, si se prefiere, el *hecho* del eclipse milagroso contiene en su misma estructura una *teoría* sin la cual el coeficiente de «milagro», o «valor» del fenómeno, se desvanecería.)☜

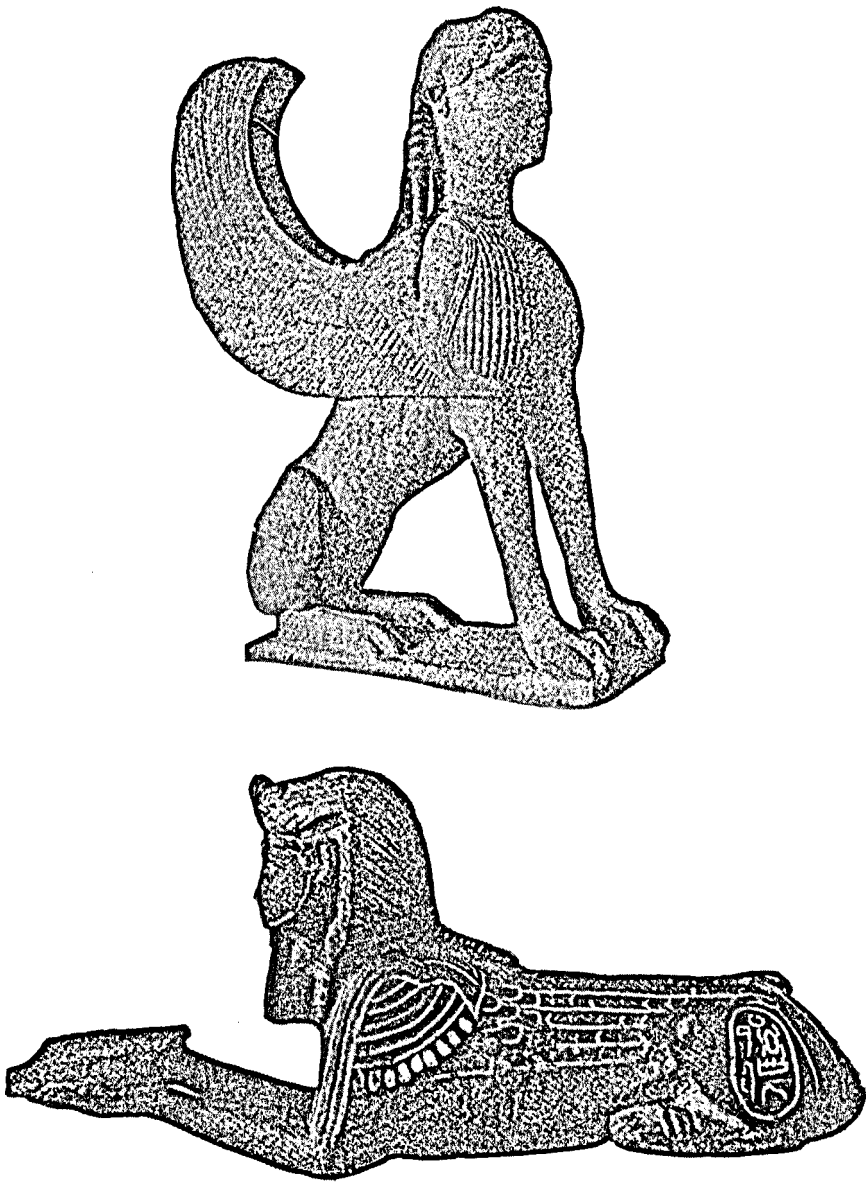
II. Sin embargo, concluir declarando inexistente toda *unidad esencial* entre las partes de este conjunto de materiales que llamamos religioso, *sería tanto como renunciar a una filosofía de la religión efectiva.* Quedaría ella resuelta en una enciclopedia de proposiciones históricas, psicológicas, sociológicas o etnológicas[118]. Es una alternativa, sin embargo, muy útil. No sólo por su capacidad informativa, sino, incluso, por su virtualidad crítica, respecto de las definiciones unívocas.

Pero, ¿sería justo (después de reconocer las diferencias que median, no ya entre las conductas religiosas y las conductas mágicas, por ejemplo, sino también las diferencias que median entre las leyes que gobiernan la construcción de los templos y las que gobiernan los colegios sacerdotales, y esto en diversas religiones) no reconocer nexos fundados de unidad? ¿Acaso entre las partes del *material religioso* no cabe introducir más que nexos o asociaciones por contigüidad? No olvidemos que estos nexos, por otro lado, son muy importantes en la fenomenología religiosa: pues estos nexos son los que ligan, por ejemplo, a la estatua de un Dios con su paredro, o los que presiden la obtención de reliquias *ex contactu* (de suerte que una cinta, o un trozo de madera, que por sí mismos no pertenecen al campo de los fenómenos religiosos, ingresa en este campo por el hecho de haber sido puesto en contacto con otro cuerpo sagrado). Y entonces, al menos *émicamente,* la cinta o el trozo de madera habría que considerarlos, con todo derecho, como partes integrantes de la esfera religiosa. Sin embargo, la relación *émica* no es una última razón, desde el punto de vista esencial. En todo caso, cabría conceptuar estos mecanismos de *propagación* del material religioso, antes como fenómenos de *magia simpática* —por contacto—, que como fenómenos religiosos.

El tratamiento de la unidad del material religioso como si fuese un *agregado* (ya dado por los hechos) de partes heterogéneas, vinculadas por nexos de contacto o de simple semejanza es, en la práctica, la regla habitual de los prehistoriadores, y aun de los historiadores de la religión. Acaso sea la regla más sabia y sensata en el plano fenomenológico descriptivo. Pero traducir al plano filosófico esta regla equivaldría a declarar a la religión como un nombre (además, mal elegido) que envuelve una polvareda de hechos heterogéneos que el azar ha mantenido, hasta cierto punto, unidos. Y esta conclusión, que muchos de estos historiadores no estarían dispuestos a aceptar, sin embargo, pero que debe tenerse presente siempre como una de las alternativas abiertas a la filosofía de la religión, será, en todo caso, la opción última, a la que nos podríamos adherir sólo después de haber encontrado cegadas las restantes alternativas.

III. Dadas las peculiaridades que presuponemos en el material fenomenológico religioso y, en particular, la heterogeneidad y aun oposición (en el terreno de la *verdad*) entre muchas de sus partes, así como la amplitud de su distribución histórica (el material fenomenológico religioso incluye tanto el calvinismo, como el budismo, tanto a Osiris como a Traloc), parece evidente que, *si podemos hablar*

(118) Tal es el caso, sin duda, de la exposición que la *Introducción a la antropología general* de Marvin Harris consagra a la religión, en sus capítulos 21 y 22.



Esfinge egipcia echada. Efigie griega de Naxos sentada

Las figuras inversas de los númenes zoocéfalos son las esfinges, que tienen el cuerpo de animal (un león, las egipcias; una leona, las griegas) y la cabeza antropomorfa.

de una estructura o esencia global que abarque a todo el inmenso material fluyente, habrá de ser, en todo caso, sólo en los términos de una esencia procesual dialéctica. La pregunta por la *esencia* de la religión no irá, entonces, dirigida a obtener una definición de religión «por género y diferencia específica». *Pues la misma especificidad ha de poder desarrollarse hasta el punto de su transformación en algo distinto. Sólo en su proceso cabrá recoger la esencia de la religión.* La pregunta por la *esencia* de la religión irá dirigida a la determinación, en *primer lugar*, del *núcleo* de la religión; en *segundo lugar*, a la exposición del desarrollo de ese núcleo en un *cuerpo* de determinaciones esenciales a toda religión; y, en *tercer lugar*, a la exposición del despliegue del curso de la religión, en sus fases internas o especies propias.

Semejante programa resulta por completo desmesurado desde la perspectiva del método científico categorial, que tiene bastante con atenerse a una región comparativamente microscópica (la religión de los sumerios, o el chamanismo, pongamos por caso) del campo total de los fenómenos. Por eso, conviene insistir en que nuestro programa no puede juzgarse con la escala de los criterios científico-categoriales. Por otra parte, el programa tiene un formato enteramente tradicional y sus proporciones son análogas a las de las filosofías de la religión clásicas (la de Hegel, la de Comte, o Spencer, por ejemplo). Hay que subrayar también que, si bien el paso de la escala científica a la escala filosófica no está justificado en términos científicos, ello no quiere decir que la escala filosófica carezca de toda significación, recíprocamente, para el científico. Ante todo, una significación catártica: porque el especialista en una región concreta de fenómenos religiosos, acaso impulsado por su misma voluntad de atenerse a lo que sabe y evitar el intrusismo en los terrenos de otros especialistas, preferirá valerse de una Idea de *religión* que le mantenga a salvo de ese intrusismo. Y para ese servicio, acaso lo mejor es apelar a una idea distributiva. Porque entonces, la idea de *religión* se aplicará a la religión sumeria con perfecta independencia de las aplicaciones que pueda tener en la religión anglicana. Y es así como vemos a nuestro especialista (del que tanto tenemos que aprender) «delimitando» su campo con fórmulas parecidas a esta: «Siendo la religión la respuesta del *hombre* a los *eternos* interrogantes que le plantea la *existencia*, se comprende que también los sumerios tuvieran que enfrentarse con estos interrogantes; de este modo, nuestra tarea consistirá en describir cuáles fueron las respuestas que la documentación disponible (arqueológica, epigráfica, y, sobre todo, la literaria, una vez descifrado el cuneiforme) nos permite atribuir a los sumerios.» A continuación se acometerá la exposición del dios *An* (de quien el rey Lugalzaggisi se dice «sacerdote») indicándonos que el nombre de *An*, además de designar a una deidad antropomorfa, es un logograma que significa «cielo estrellado»; seguirá la exposición de los emblemas según la iconografía pertinente, y se nos hablará de *Imdugud*, el «pájaro de la tempestad», que muestra una cabeza de león en lugar de una cabeza de pájaro «simbolizando así doblemente la fuerza y el vigor». Punto y seguido se nos hablará de las armas de los dioses, de los instrumentos de música religiosa (*balag*), de los lugares de

sacrificio, de los sacerdotes y, después, de los rituales de enterramiento, &c. ☞He aquí como procede un autor especialista del «período formativo» americano (José Alcina Franch): «El aspecto más importante... es el relativo a las ideas religiosas. Por ejemplo, el culto a la fertilidad, como el que sugiere la presencia de figurillas femeninas desnudas en diversas actitudes, está evidentemente ligado a la fertilidad de la tierra.» Pero, ¿por qué la *magia* de la fertilidad se clasifica, sin más, entre los fenómenos religiosos del «formativo»?☜

En resolución, vemos cómo nuestro sumeriólogo comienza haciendo *uso* de una suerte de concepto abstracto distributivo (del tipo I), para proceder después según el esquema enciclopédico (del tipo II), el esquema de las «asociaciones por contigüidad» (a lo que está autorizado muchas veces, es cierto, dada su perspectiva *émica,* desde la cual puede lograr importantes descubrimientos). Tan sólo le objetamos el insensible paso de un plano inicial de definición, puramente metodológico, al plano ontológico, al cual termina por ascender; objetamos que su definición abstracta suele arrastrar pretensiones mayores que las meramente heurísticas, quiere ser una definición *esencial* y, a veces, con no declaradas intenciones apologéticas.

Capítulo 3

El «númen», núcleo de la religión

El procedimiento que nos parece más riguroso, cuando nos disponemos a determinar algún contenido que pueda desempeñar el papel de *núcleo* de la «religión», en el sentido dicho, comprende dos pasos o trámites generales:

(1) La delimitación de algún contenido, dado desde luego fenomenológicamente («emic»), del material religioso que reúna las condiciones necesarias para ser interpretado como *núcleo*.

(2) El reconocimiento de la *realidad* «extrarreligiosa» (respecto de las religiones positivas) vinculada a ese mismo contenido nuclear, una *realidad* («etic») adecuada al «argumento ontológico religioso».

Los dos requisitos han de entenderse en conjunción, como condiciones necesarias, no suficientes. Es necesario que los *hechos* religiosos sean comprendidos desde el propio campo religioso (o desde una perspectiva tal que intersecte con él), que el «lenguaje religioso» sea analizado, desde luego, desde sus propias reglas del «juego lingüístico» y de lo que ellas implican (dentro de sus marcos sociales[119]). Pero esto no es suficiente: el lenguaje religioso no es tautogórico (como diría un schellinguiano fideísta), ni los mitos pueden explicarse íntegramente desde el interior de esos mismos mitos, desde la creencia en ellos.

Esto es tanto como exigir que el *núcleo* de las religiones, no sólo tenga un contenido real, sino también que esta realidad (cuyos criterios, idealistas o materialistas, ya no dependen de la filosofía de la religión, sino de la Ontología) pueda ponerse en correspondencia con los contenidos fenomenológicos que, a su vez, piden ajustarse a ese tipo de realidad (según el «argumento ontológico religioso»).

(119) En la línea de Peter Winch, *Ethics and action*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1972.

No son estos requisitos condiciones *ad hoc* estipuladas para adaptarse al *núcleo* que vamos a proponer. La prueba es que estos requisitos también son exigidos prácticamente por la doctrina tomista de los *preambula fidei*, pongamos por caso. Nuestros requisitos pueden considerarse, en todo caso, como *condiciones necesarias* para que un contenido pueda presentarse como *núcleo* de la religión. Pero no son *condiciones suficientes*. Un contenido que las satisfaga, no por ello podrá considerarse asegurado en su función de *núcleo*. Pues, además, un tal contenido deberá poseer las virtualidades suficientes para poder desplegarse en un *cuerpo* y desarrollarse en un *curso* efectivo que organice el material *positivo*. De otro modo: la razón por la cual seleccionamos un contenido entre los mil de que consta el material fenomenológico, no actúa de modo lineal o deductivo (teniendo en cuenta los requisitos que debe reunir el *núcleo*, podemos citar a determinado contenido, el cual, una vez establecido firmemente como tal *núcleo*, dará pie para los ulteriores desarrollos). Esa razón actúa de modo circular, dialéctico: ha de jugar, en el momento de seleccionar un contenido, el cálculo de sus resultados. En rigor, la selección tiene lugar tras el rechazo de otros criterios, aquellos que se hayan ensayado en cuanto a sus virtualidades de desarrollo. No meramente en razón de una inicial satisfacción de unas previas condiciones necesarias.

(1) Ante todo, tenemos que delimitar un contenido interno, *fenomenológico*, del material religioso. Aceptamos, en efecto, la condición de que aquello que vaya a ser propuesto como *núcleo* de la religión tenga un respaldo fenomenológico irrefutable.

El *contenido fenomenológico* que hemos seleccionado del depósito inmenso constituido por el material religioso, como expresión interna de algo que ulteriormente pudiera ser considerado como *núcleo* de las religiones, es aquello que se designa por medio de la palabra latina *numen*. Los *númenes*, y *lo numinoso* de los *númenes*, son, suponemos, categorías específicas de la vida religiosa. Esto significa que todo aquello que pueda considerarse como dado dentro del marco de las relaciones entre los *hombres* y los *númenes* (así como en el marco de las relaciones recíprocas de los *números* con los *hombres*) ha de llevar, sin ninguna duda, el sello de la religiosidad.

No queremos, por tanto, decir que todo lo que llamamos «religión» deba reducirse al trato inmediato con los númenes. Incluso reconocemos que hay fases o aspectos dados en el *curso* de la religión en los cuales el *numen* pasa a un segundo plano, y hasta se desvanece. Pero, siempre que hablamos de un «trato de los *números* con los hombres o recíprocamente», de la «presencia» de algún *numen* ante algún hombre, o un grupo de hombres, estamos hablando un lenguaje religioso. Incluso la *religión*, en su acepción de *religación*, podría redefinirse, precisamente en función de los números, como *religación de los hombres con los números*[120].

(120) La interpretación del concepto latino de *religión* como *religatio* entre entidades «personales» procede de la teología (Varrón) puesto que, según la definición de Festo (*religiones stramenta erant*), la *religatio* aludía a ciertos nudos de paja (*strâmen, inis*) que no ataban necesariamente animales, ni personas, ni personas con animales, sino cosas, por ejemplo, las piezas del *Pons Supplicius* al que los pontífices debían mantener junto al Tíber. Cómo se haya propagado esta acepción de religión a estos lugares o, viceversa, cómo se haya restringido para designar esos nudos, es materia de especulación.

El *numen* es un «centro de voluntad y de inteligencia» capaz de mantener unas relaciones con los hombres de índole que podríamos llamar «lingüística» (en sus *revelaciones* o manifestaciones) del mismo modo que el hombre puede mantenerlas con él (por ejemplo en la *oración*). Las relaciones religiosas del hombre y el numen son, ante todo, relaciones eminentemente prácticas, «políticas», en el sentido más amplio. Cubren todo el espectro de las conductas interpersonales y no son sólo relaciones de amor o de respeto. También son relaciones de recelo, de temor, de odio o de desprecio. Burton oyó esta *oración* de labios de una vieja de la tribu árabe de los *isa*, aquejada de un terrible dolor de muelas: «¡Oh Alá, así te duelan las muelas lo que a mí! ¡Oh Alá, así sufras con las encías lo que yo!» Y los habitantes de Kamchatka decían de su dios *Kutka*: «Si no fuese tan estúpido, ¿hubiese hecho rocas inaccesibles ni ríos demasiado rápidos?»[121] Estamos acostumbrados a las relaciones con dioses perfectos y superiores a los hombres, bienhechores; pero los *númenes* pueden ser también imperfectos, malhechores, genios malignos, «demonios». Están, sin embargo, *ahí presentes* y no es cosa tanto de teorizar teológicamente sobre ellos, cuanto de tratarlos «conductualmente» —de engañarlos, de ocultarnos de su mirada, de adularlos, eventualmente de adorarlos, sobrecogidos por su presencia misteriosa.

Queremos insistir, sin embargo, en la distancia entre los *númenes* y los *dioses*. El *numen* es una categoría eminentemente religiosa, pero, como hemos dicho, el numen no es por necesidad divino. Aun cuando, eso sí, lo divino sea también numinoso y los dioses sean númenes. A veces, *numen* designa a la fortaleza o poder de una divinidad determinada, una fortaleza que puede terminar sustantificándose: «El numen equivalía al poder, la fuerza y la majestad de un dios. En época imperial avanzada terminó siendo una divinidad individualizada.»[122] También puede ser llamado *numen* el mismo Dios de las religiones superiores. En el *Syllabus* de Pío IX (§1) podemos leer: «Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum exsistit ab hac rerum universitate distinctum...» *Numen, inis*, incluye, en los usos del latín clásico, referencia a un «centro de deseo eficaz (potente)», al designio de alguna entidad dotada de algo así como intereses, proyectos, planes o decisiones eficaces que pueden tener a los hombres como objeto. Decisiones que el *numen* revela o expresa de algún modo a los hombres inspirándoles temor, confianza, veneración. «Numen» se relaciona con el verbo intransitivo *Nuo, is, ere*, que significa «hacer un signo con la cabeza» (y que aparece en composiciones como *abnuo, renuo*, &c.). *Numen* significa así, en los clásicos, muchas veces, antes que la voluntad misma, la expresión corpórea de la voluntad, concretamente el movimiento de la cabeza que expresa voluntad (*numine capitum*, «con el movimiento de las cabezas» de Lucrecio). También significa asentimiento o voluntad de los dioses (*numine deorum*, «con la voluntad de los dioses»), o los dioses mismos (*simulacra numinum*, «estatuas de

(121) John Lubbock, *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre (estado intelectual y social de los salvajes)* (1870), traducción española de la cuarta edición inglesa por José de Caso, Daniel Jorro, Madrid 1912, pág. 203.

(122) Julio Mangas Manjarrés, *Hispania Romana*, pág. 145.

los dioses» en Tácito), o genios silvestres (*silvarum numina fauni*, en Ovidio), o de personajes poderosos (en Livio)[123].

Al subrayar la referencia explícita de *lo numinoso* a los *númenes* queremos oponernos a la teoría de Rudolf Otto. Otto fue el primero que llamó la atención sobre *lo numinoso* como esencia de la vivencia religiosa (su *núcleo*, diríamos nosotros), pero lo concibió en un sentido neutro (*lo* numinoso, *Das Heilige*). Por tanto, como algo que originariamente estuviera disociado de esos «centros individuales de voluntad o deseo» que llamamos *númenes*.

Y esto tiene un alcance decisivo para la filosofía de la religión, puesto que la prefigura, si no nos equivocamos, en una dirección «metafísica» (si es que la interpretación *neutra* de Otto no estaba ya prefigurada por tal concepción metafísica). Sin duda, las entidades llamadas *númenes*, según Otto, podrán ser numinosas pero en la medida en que en ellas se manifiesta *lo numinoso*. Que puede también hacerse presente de modo *impersonal* en una tormenta o en cualquier otro acontecimiento «cósmico». Por nuestra parte, y sin dejar de recoger la abundante lección de R. Otto, preferimos atenernos al significado latino de *numen, inis*, en tanto dice referencia siempre a una voluntad o deseo «personal», a *unas «personas» [sujetos] que, de algún modo, son muy diferentes de las personas humanas ordinarias. Numen* connota un cierto poder y majestad o, por lo menos, un misterioso halo enigmático que es siempre praeterhumano (al menos, si tomamos como referencia la «línea de horizonte» en la que nos movemos los hombres ordinarios).

Ahora bien, una vez establecido el concepto fenomenológico de *numen* y, dada la enorme amplitud de la extensión que la generalización (también fenomenológica) de este concepto comporta cuando tomamos globalmente el «material religioso», es necesario proceder a una clasificación que, sin perder su respaldo fenomenológico, interno al material, pueda asumir también un significado ontológico. Queremos, con esto, decir que una clasificación de *númenes* que estuviese bien fundada, v.gr. en criterios teológicos (*émicos*) de una religión determinada (por ejemplo, una clasificación que distinga *númenes angélicos* y *númenes arcangélicos, tronos, principados*, y *dominaciones*), no sería suficiente desde el punto de vista de la filosofía de la religión (salvo que tales criterios tuvieran la posibilidad de ser traducidos a términos de nuestra realidad, según el concepto filosófico-ontológico de la misma que se presuponga).

(123) En el período preaugusteo, *numen* (seguido por un genitivo: *vim numenque Cereris*) se utilizaría más bien como designación de cierta propiedad de los sujetos divinos o de las fuerzas naturales o sociales; habría sido más tarde cuando *numen* pasó a designar al sujeto mismo. Tal es la perspectiva desde la cual está redactado (por Friedrich Pfister) el artículo «Numen» de la *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa (tomo XVII, cols. 1273-1291): «In der älteren Zeit würde man nur sagen können: *Palladium habet numen*, nicht aber *Palladium est numen*, d.h. in der voraugusteischen Zeit bedeutet *numen* die Eigenschaft eines Subjekts, in der augusteischen und nachaugusteischen Zeit kann es auch das Subjekt selbst bezeichnen.» (col. 1279, 12-18) ☞Existe también una revista dedicada a las cuestiones religiosas que lleva por título *Numen*, publicada por E.J. Brill en Leiden (Holanda) desde 1954, y que desde 1967 publica suplementos bajo el rótulo *Dissertationes ad historiam religionum pertinentes*.☜

De acuerdo con lo que precede, introducimos una clasificación o retícula abstracta basada, por de pronto, en la oposición, que juzgamos real (es decir, de significado objetivo) entre las *formas humanas* (andromorfas) y las *formas no humanas* (que tendrán que reducirse a las zoomorfas, puesto que fuera de las formas humanas no conocemos *en la realidad material* otros organismos capaces de ser centros de algo semejante al deseo, la voluntad, la inteligencia, &c.). Con todo, y para mantenernos en el horizonte fenomenológico, tendremos que reconocer la intención meta-humana y meta-zoológica de muchas representaciones fenomenológicas de los númenes. Distribuiremos, por eso, los *númenes* en dos grandes órdenes:

El *primero,* comprenderá a los númenes fenoménicos que intencionalmente se presentan como poseyendo una naturaleza diferente de la naturaleza humana o animal —aunque su morfología resulte ser siempre muy parecida a la que caracteriza a las figuras andromorfas o zoomorfas (pues procede de la combinación y deformación de figuras dadas en la experiencia). Llamaremos a este primer orden de númenes el *orden de los «númenes equívocos»* (por su intención). ☞La denominación de «númenes equívocos» se inspira en el concepto tradicional de la *generatio aequivoca,* cuya afinidad con el criterio primario de la clasificación propuesta es obvia, si se tiene presente que esta clasificación no se apoya tanto en «relaciones de semejanza» («círculos de semejanza») que los númenes puedan mantener con los hombres, cuanto en las «relaciones genealógicas emic (intencionales)». Será en la línea de la «generación equívoca» en la que los antepasados pueden serlo de género o estirpe distinta de los descendientes. El correlato de estos *númenes equívocos* serían los *númenes análogos* (tomando la analogía en lo que tiene de semejanza entre los términos analogados). Los «númenes análogos» son númenes que se suponen hijos (o descendientes) análogos de animales o de hombres (por ejemplo, los manes, los dioses evemeristas) y que normalmente convienen con ellos en caracteres genéricos (por ejemplo, en la necesidad de consumir alimentos). Por lo demás, hay que reconocer que las clases de númenes obtenidas por la aplicación de estos criterios habrán de ser antes clases difusas (en el sentido de Zadeh) que clases nítidas o unívocas; pero una clase o conjunto difuso (en extensión) no significa necesariamente un concepto difuso (en intensión) y, en el límite, ausencia de concepto[124].☜ Acaso el «orden» *primero* de los númenes equívocos corresponde a las dos primeras clases del conjunto de seres que Platón (*República,* 392a) consideraba como asunto de la *mitología,* en cuanto relato «en torno a dioses, démones, héroes y difuntos que habitan en el más allá».

El *segundo* orden comprenderá a los númenes cuya naturaleza se concibe ligada a la progenie de los animales o de los hombres reales (aun cuando este parentesco sea puramente teológico). Decimos parentesco de progenie: *Nyambi* (de los *lele* de Kasai), o *Zeus,* aun cuando sea creador de los hombres y de los animales, será clasificado entre los *númenes equívocos,* puesto que no es de su progenie. Hablaremos, pues, de un orden de *númenes análogos,* por oposición al or-

(124) ☞Vid. Julián Velarde, «Análisis gnoseológico de la Teoría de los sistemas difusos», en *El Basilisco,* 2ª época, 1991-1992, 10:26-38 y 11:28-45.☜

den de los *númenes equívocos* (respecto de las referencias actuales antropológicas y zoológicas). Habrá también *númenes mixtos*, es decir, que se presentan como híbridos de hombres (o animales) y de *númenes equívocos* (según el Concilio de Efeso, habría que decir que Cristo es un *numen híbrido*, pero según Nestorio, tendríamos que entenderlo como un *numen equívoco*).

A. El *orden* de los *númenes equívocos* podría distribuirse en dos grandes *clases*, según el grado de distancia que intencionalmente mantengan sus elementos con el plano de referencia:

ϑ) La clase de los *númenes divinos*, clase que, en sus especies límites, llega a perder el cuerpo (númenes espirituales, incorpóreos o metafísicos), pero conservando siempre alguna referencia a las formas humanas o animales («voluntad», «ojo invisible»...). Y esto aunque no tenga explícitamente reconocida esa misma forma corpórea (cuando se le reconoce, los cuerpos serán *inmortales, gloriosos*, &c.). En cualquier caso, en esta clase de los *númenes divinos* podrán siempre ser distinguidos los númenes divinos *andromorfos* (Zeus, Dionisos) de los númenes divinos *zoomorfos* (Anubis, la vaca Hathor).

δ) La clase de los *númenes demoníacos*, que tienen la característica de formar parte del mundo terrestre o celeste, pero que figuran como distintos de los númenes divinos (cuando éstos se admiten, les están subordinados). También estos númenes, en sus géneros y especies límites, pueden llegar a ser incorpóreos, espíritus puros (*ángeles* cristianos). Sin embargo, en todo caso, estos númenes son siempre *androides* (por ejemplo, los «extraterrestres») o *zoomorfos* (sabandijas, larvas, insectos). Apuleyo[125] dice que los demonios son animales: «pasivos [susceptibles de recibir pasiones] en el ánimo, racionales en el entendimiento, aéreos en el cuerpo, eternos en el tiempo.» De estas cuatro características, las dos primeras serían comunes con los hombres, la tercera, propia suya y la cuarta común con los dioses. Además de Apuleyo, todas las fuentes clásicas (desde Platón a Plutarco, desde Posidonio a Máximo de Tiro) abundan en este sentido. En Plotino la distancia entre *dioses* y *démones* tiene que ver precisamente con su relación a la materia. Los *dioses*, a diferencia de los *démones*, están libres de los lazos materiales y por ello no tienen pasiones ni memoria[126]. *Los démones* (incluyendo aquí ciertas partes del alma humana), *por su vecindad a la materia sensible o inteligible, pueden encarnarse respectivamente en los animales o en los astros*[127]. Para los platónicos, dice San Agustín[128] (incluyendo a Apuleyo), «todos los animales que tienen alma racional se dividen en tres clases: *dioses, hombres* y *demonios*». De este modo, si agregásemos a esta clasificación los animales, en sentido estricto, reconstruiremos prácticamente nuestras cuatro clases. Porque no sólo los hom-

(125) Apuleyo, *De deo Socratis*, VIII-X.
(126) Plotino, *Enéadas*, III, 5,6.
(127) Plotino, *Enéadas*, III, 4,6.
(128) San Agustín, *Ciudad de Dios*, VIII, 14.

bres y los demonios, sino también los dioses son, según esta tradición, animales cuyo cuerpo es *etéreo* (mientras que el cuerpo de los demonios es *aéreo* y el de los hombres es *terrestre*). Entre los cristianos, aunque el Concilio lateranense definió a los *Angeles* como espíritus puros (contra San Basilio o San Hilario), continuó siempre la tendencia a dotar a los ángeles de corporeidad, por tanto, de animalidad, lo que planteaba agudamente la cuestión de cuál fuese su sexo. (Psello enseñó que, gracias a la sutileza de su materia, los ángeles podían adoptar sucesivamente sexos diferentes.) ☞San Bernardo se inclinó a pensar que los ángeles debían tener cuerpos etéreos[129].☜ Franciscus Georgius publicó seis tomos que contienen problemas (I, 54, 74, 75; VI, 31, 36) en donde asegura no sólo que los demonios son corpóreos sino que emiten un semen prolífico que, en otro tiempo, fecundando a las mujeres, engendró a los gigantes. Y el mismo cardenal Cayetano, según nos dice Caramuel, creyó que los ángeles o los demonios eran corpóreos, por tanto animales[130]. Sin embargo, Cayetano establece diez diferencias muy profundas entre las sustancias separadas (compuestas de *essentia* y *esse*) y las sustancias hilemórficas[131].

B. El orden de los *númenes análogos*, según el criterio dicho, comprende:

η) La clase de los *númenes humanos* (héroes, genios, chamanes, profetas, locos, espectros, santos, manes y ánimas de difuntos, &c.)[132].

ψ) La clase de los *númenes zoomorfos* (animales totémicos, animales sagrados, el capiragua de los *lele* de Kasai, &c.).

---

(129) ☞*Sermón* 5 sobre el *Cantar de los Cantares*, n.2 y 7; también el *Sermón* 54,4 nos dice que los ángeles malos pululan por la atmósfera.☜

(130) Caramuel, *Pandoxion Physico-Ethicum*, Campania 1668, pág. 281; una obra rebosante de noticias que Julián Velarde puso en mis manos; de esta obra tomo la referencia de Franciscus Georgius. Caramuel sostiene que está fuera de controversia que los ángeles son incorpóreos o que, de no serlo, tienen un cuerpo aéreo o ígneo diverso del humano, «invisible a los ojos».

(131) La relación de estas diferencias en su *Comentario* al *De ente et Essentia* de Santo Tomás de Aquino, cap. v, lectio 90 (págs. 142-143 de la edición Laurent, Marietti, Turín 1934). ☞En los comentarios de Cayetano a la *Suma teológica* de Santo Tomás, sobre todo a la cuestión 50 de la primera parte, a lo largo de sus cinco artículos (págs. 229-234 del tomo 1, edición de Lyon 1575), Cayetano matiza su interpretación de Santo Tomás sobre los ángeles.☜ Sugerimos que la célebre discusión sobre la universalidad de la composición de materia y forma en las sustancias finitas (la tesis introducida por Ibn Gabirol), tiene que ver muy de cerca con la cuestión de los ángeles (*conf.* la defensa por Maimónides contra Ibn Gabirol de la tesis de las inteligencias separadas exentas de toda materialidad, en Adolfo Bonilla y San Martín, *Historia de la Filosofía española. Tomo 2 (siglos VIII-XII: judíos)*, Victoriano Suárez, Madrid 1911).

(132) No hay líneas claras de separación entre los númenes de esta tercera clase y los de la segunda (como tampoco la había siempre entre los númenes de la segunda clase y los de la primera). Hemos visto cómo los ángeles cristianos son a veces incorpóreos (=dioses) y a veces corpóreos (=démones). El mundo *asaman* («mundo de los espíritus») de los Achanti es, al parecer, a la vez, un mundo de espíritus (demonios) y un mundo de antepasados (númenes de segunda clase), a juzgar por las informaciones de K.A. Busia, «Los Achanti», en el colectivo de Cyril D. Forde, *Mundos africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de Africa*, trad. esp. FCE, Méjico 1959, pág. 299.

La clasificación que precede no es meramente fenomenológica puesto que contiene ya una crítica implícita (un proyecto de eliminación) de otras formas fenomenológicas que pueden desempeñar funciones numinosas, como son las figuras dendromorfas, los meteoros, los elementos de la naturaleza, &c. Nosotros suponemos aquí que si estas figuras son numinosas se debe a que contienen ya, de algún modo, la equiparación a la figura de algún animal (a que son casos de *antropomorfismo* o de *zoomorfismo*)[133], o que están *contaminadas* por el contacto de un numen.

(2) El segundo paso o trámite que tenemos que ejecutar, como hemos dicho, ha de ir orientado a seleccionar, entre toda esta variada tipología fenomenológica, aquellos númenes que puedan ser confirmados como reales (según los criterios de realidad ontológica que cada cual presuponga).

Este trámite, según hemos dicho anteriormente, está promovido por el «argumento ontológico religioso» *(argumentum ex actibus religiosis), en cuanto es un argumento que se aplica precisamente a los númenes.* En efecto, la tesis fenomenológica, según la cual las vivencias religiosas son «sentimientos de realidad», de presencia, puede ser interpretada precisamente de este modo: los númenes se manifiestan ante el horizonte humano como entidades reales, enfrentadas a los hombres mismos. Pues son vividos como voluntades independientes de las voluntades humanas, a las cuales protegen o amenazan, temen o dominan, acechan o huyen («como el ciervo huiste, habiéndome herido», leemos en el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz). Aquellos «objetos especiales» que Max Scheler ponía como «correlatos intencionales» de la experiencia religiosa serían, pues, los *númenes.*

La expresión «verdad de la religión» la haríamos equivalente a la verdad de esta proposición: «existen los númenes». Es decir, no todos los números son meros contenidos de conciencia (individual o social), simples «episodios mentales» de tipo alucinatorio, pseudopercepciones. ☞Desde una metodología fenomenológica de estricta ortodoxia husserliana (vd. *Ideas relativas a una fenomenología pura,* §32) habría que pedir la *epojé* o «puesta entre paréntesis» de la *existencia* intencionalmente presente, al parecer, en la «vivencia de Dios», a fin de retener únicamente la *esencia* de la vivencia; pero justamente esta *epojé* es la que prohibiría el argumento ontológico anselmiano.☜ Y si los números existen, la *religación dejará de ser una categoría meramente psicológica o social para convertirse en una categoría ontológico-antropológica,* en una relación real entre los hombres reales y los números reales. Si la vivencia del numen es vivencia de un numen real (existente), cuando esa realidad se eclipsa, la propia vivencia (gramaticalmente: su significado) se destruye: es necio hablar de Dios negando su existencia, dice San Anselmo (refiriéndose al *Numen de los números*), porque

(133) Podríamos clasificar las teorías de la religión según la clase de esta tabla que se tomase como originaria. Un primer grupo de teorías, tomaría a la clase ϑ como la clase originaria (San Agustín); el segundo grupo, tomaría como originaria la clase δ, &c. ☞En relación con un tercer grupo de teorías que tomase a la clase η como originaria véase el escolio 6.☜

entonces ya no estaríamos hablando de Dios. *Y lo que San Anselmo dice del Dios cristiano es lo que la filosofía de la religión, a nuestro juicio, tiene que decir de los númenes en general.* Y como los números no son siempre dioses, tampoco la filosofía de la religión puede confundirse con la Teología. El argumento ontológico, que es muy débil en el plano teológico metafísico, y en este plano no resiste un análisis lógico riguroso[134], es muy fuerte, en cambio, en el plano de la filosofía de la religión, cuando se aplica a los números que hemos llamado «análogos».

Queremos decir que la existencia de los números es una *condición* (no decimos una *perfección*) de los propios números, según su concepto, por tanto una condición necesaria para poder hablar de «experiencia religiosa» ante los números y ello en razón de ser éstos personales (números «análogos»), no en razón de que sean infinitos o necesarios (que son las razones que utiliza el argumento ontológico-teológico). Un numen sólo es personal si es existente, si la existencia es condición de la realidad «extramental» de otras personas (el «tú» no puede ser contenido de conciencia del «ego»). No cabe distinguir aquí entre la idea de otra persona y su realidad, entre el orden ideal y el orden real, porque la idea en que se me da esa persona no puede ser independiente de su propia realidad, y si se acepta por hipótesis que esa persona jamás existió, desaparecerá también la idea misma de tal persona (Malebranche[135] ya apelaba al principio de que toda idea es una cierta visión del objeto, precisamente en su defensa de argumento ontológico, aun cuando utilizaba este principio en general, sin detenerse en la fuerza específica que se le inyecta al principio cuando es aplicado a objetos «personales» y, sobre todo, a personas no humanas, a números, cuya realidad tiene por así decir más relieve para un hombre que el que pueda tener otro hombre semejante a él). Incluso cabe sostener la tesis según la cual la propia «impresión de realidad» que nos suscitan las cosas del mundo (las cosas impersonales) se abre camino en nuestra conciencia precisamente a través de la realidad de las otras personas (o sujetos), en tanto ellas manipulan o gobiernan a otros objetos, no ya precisamente en tanto son las otras personas quienes nos proponen la existencia de las cosas del mundo (como si la creencia en las cosas del mundo exterior o, por lo menos, la creencia en el mundo de las cosas exteriores, fuese cuestión de fe y de fe religiosa, como pensó no sólo Malebranche sino el propio Gramsci).

Pero la esencia del argumento *ontológico-religioso* la hacemos consistir en el hecho de que sea exigible la existencia en toda percepción o «visión» de una per-

(134) Sobre la crítica lógica al argumento ontológico: John Niemayer Findlay, «Can God's Existence be Disproved?», en *Mind*, 57, 1948 (incluido en la obra de Flew-MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, Londres 1955); A.C. Reiner, «Necessity and God. A reply to professor Findlay», en *Mind*, enero 1949; Jonathan Barnes, *The Ontological Argument*, MacMillan, Londres 1972; Jules Voullemin, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, París 1971; Jacques Bouveresse, *La parole malhereuse*, Minuit, París 1971; H. Scholz, «Der anselmiches Gottesbeweis», en *Mathesis Universalis*, Basilea 1961; Norman Malcolm, «Anselm's Ontological Arguments», en *The Philosophical Review*, 1960; Alvin Plantinga, *Faith and Philosophy*, Nueva York 1967. ☞Ver también los trabajos de Enrique Romerales, «El argumento ontológico en la *Philosophical Theology*» y «Existencia necesaria y mundos posibles», en *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión, II*, Barcelona 1992, págs. 135-180 y 181-210.☜

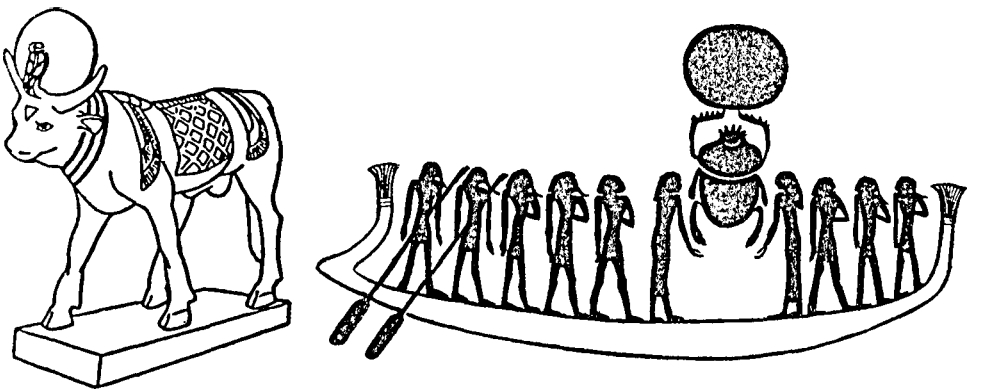
(135) Como recordaba el P. Gratry, en *El conocimiento de Dios*, I, V, IV.

sona, de un numen concreto y, por tanto, finito y contingente. Una persona infinita y necesaria, no sólo plantea el problema mismo de su posibilidad (a la manera de «círculo cuadrado» o «hierro de madera») sino, sobre todo, el de su visibilidad, por tanto de su religiosidad. Según esto, bastaría demostrar que una persona infinita debe existir para concluir que no tenemos una idea de semejante persona. Y ello nos permite ofrecer un planteamiento preciso de los problemas principales que el argumento ontológico suscita a la filosofía de la religión, tal como venimos entendiéndola. Pues al análisis y discusión del argumento ontológico (su verdad, su racionalidad, su plausibilidad, al menos) que compete, indiscutiblemente, a la Ontología, ¿en qué medida forma parte interna también de la filosofía de la religión? Evidentemente, en la medida en que el Dios del argumento ontológico tenga que ver con la religiosidad, en la medida en que la verdad o plausibilidad de este argumento tenga que ver con la verdad de las religiones. Y se da casi siempre por presupuesto que la conexión de la verdad del argumento ontológico con la religiosidad ha de tener, en todo caso, un sentido directo («directamente proporcional»): a mayor racionalidad del argumento ontológico, mayor racionalidad de la religión (al menos, de las religiones superiores).

De este modo la defensa del argumento, su reformulación en términos modales, para remontar la crítica kantiana, se convierte en una defensa de la religión superior, es decir, sencillamente, en apologética (Malcolm, Plantinga). Sin embargo, esta conexión es muy oscura. El aceptarla equivale sin más a suponer que sólo en la hipótesis de su validez el argumento ontológico tiene significado para la filosofía de la religión, en tanto esta se ocupa de la validez de la religión. En la hipótesis de la validez sería en todo caso preciso aun demostrar que ese Dios infinito y necesario, ese *id quod majus cogitari nequit*, que es el genuino «Dios de los filósofos» $[\mathbf{d} = \iota \mathbf{x}\mathbf{P}\mathbf{x} \wedge \Lambda \mathbf{y}(\mathbf{M}\mathbf{x}\mathbf{y})]$ es también el Dios de Abraham. Por otra parte es muy improbable que un argumento que desemboca en la prueba ontológica de Dios pueda quedar marginado del horizonte de problemas de la filosofía de la religión. Desde nuestros planteamientos, la cuestión tiene unas líneas de desarrollo relativamente claras: el análisis de la validez del argumento ontológico interesa a la filosofía de la religión pero justo en sentido «inversamente proporcional» a su significado religioso, en la perspectiva de la teoría de los númenes. La validez del argumento ontológico, suponemos, suprimiría el significado religioso de Dios; luego si Dios mantiene su significado religioso lo será en la medida en que el argumento ontológico no es válido. Pero una conexión «inversamente proporcional» es tan significativa e interna como la conexión «directamente proporcional» que los filósofos-teólogos-apologetas postulan. Porque, ella supuesta, cabe dibujar claramente las tareas que a la filosofía de la religión competen ante el argumento ontológico:

- Primera. ¿Hasta qué punto el argumento ontológico puede ser considerado como un desarrollo (un *regressus*) de la «experiencia religiosa»?

- Segunda. ¿Cómo, situados en el resultado del argumento ontológico, podemos llevar a cabo el *progressus* hacia la experiencia religiosa?



El buey Apis. El escarabajo sagrado

La fase de la religión mitológica o secundaria, aunque se define por las figuras híbridas (antropomorfas-zoomorfas), no excluye la presencia de formas animales puras, propias de la religión primaria.

El faraón Amenemhet III en esfinge (Museo de El Cairo)

La elevación de un hombre individual sobresaliente al estado de *numen* (la apoteósis o divinización de hombres de carne y hueso, base de la teoría de la religión de Evémero), se ha llevado a cabo simbólicamente con mucha frecuencia por el procedimiento de insertar el retrato idiográfico del hombre sobresaliente en un marco o halo nomotético zoomórfico, de león en este caso.

Las cuestiones agrupadas en torno a la primera rúbrica inducen a dudar de que el argumento ontológico tenga siquiera sentido profundo cuando se le trata desconectado de toda experiencia religiosa, como si fuera un asunto de ontología abstracta, cuando se ocupa de los conceptos de «necesidad», «mayor que», «mundos posibles», &c. Los planteamientos abstractos del argumento ontológico-teológico nos parecen más bien meramente escolares. Sólo como un mero ejercicio escolar puede comenzarse introduciendo una definición axiomática de Dios (del estilo de la que antes hemos transcrito) para de ahí pretender deducir su existencia. Tales definiciones axiomáticas de Dios son vacías y, nos atreveríamos a decir, fuera de su utilidad escolar, impresentables: si no se define el campo de variabilidad de la variable x, y si no se fija la materia de la relación «mayor que», **M**, no se está diciendo absolutamente nada (**M** es una relación transitiva, pero no conexa; por consiguiente carece de sentido aplicarla a series heterogéneas —pesos, volúmenes, temperaturas— formadas por términos que además no se han definido; ☞en todo caso una relación del tipo **Mxy**, aunque pueda definirse en un campo de términos, no tiene por qué sobrepasar ciertos límites, aunque sea recurrente hasta el infinito (la sucesión 2,233 < 2,234 < 2,235 < 2,2351..., aunque pueda continuarse indefinidamente, no nos conduce a un número «mayor que cualquier otro que pueda ser pensado», puesto que, manteniendo el primer decimal, no puede rebasar el límite $\sqrt{5}$), ni tampoco tiene por qué ser recurrente, puesto que suelen existir límites —máximos o mínimos críticos— sobre todo cuando nos movemos en campos físicos: no cabe formar constantemente cuerpos mayores que otros dados, porque el colapso gravitatorio marca los límites, ni cabe proseguir la tabla periódica de los elementos químicos añadiendo elementos de mayor peso atómico, puesto que las leyes de la mecánica cuántica imponen un límite hacia el número 173; por otra parte las fórmulas relacionales del tipo **Mxy** no son aplicables a las «perfecciones simpliciter simplices», puesto que estas no son términos susceptibles de constituir campos de relaciones☜). Pero si comenzamos a delimitar el campo de variabilidad de x, por ejemplo como conjunto que contiene a todos los númenes finitos, entonces podemos, al menos (puesto que estos números pueden formar series, según relaciones de dominación, por ejemplo) tratar de comprender el argumento, no ya en los términos de un argumento deductivo, sino inductivo; y no ya en el sentido de la inducción analógica[136] sino en el sentido de una inducción más próxima a la llamada inducción matemática (o recurrencia), en cuanto vinculada a operaciones de paso al límite. De hecho, y como recordaba Gratry, San Anselmo parte de la visión de bienes limitados (digamos: de números finitos, limitados en poder, sabiduría, &c., como otras personas, serafines, querubines, &c.) y de éstos va pasando a otros mayores (*de minoribus bonis ad majora conscendendo*) hasta llegar a la idea de aquello que ya no admite algo mayor que él; luego si este ser no existiera, ya no sería aquello que no puede concebirse mayor. Esto no prueba que este ser exista, ni siquiera como idea (salvo pe-

(136) Conozco a otras «mentes» y, por analogía, conozco la «mente más grande», Dios, en la línea de A. Plantinga, *Gods and Other Minds*, Cornell UP, Ithaca 1967.

tición de principio). Lo que prueba es el mismo proceso de recurrencia de la relación *mayor que*, pero no que este proceso llegue a ninguna parte, ni siquiera como idea, y no ya porque *mayor que* tenga sentidos muy diversos, incluso dentro de la religión («Grande es Dios en el Sinaí, el rayo le precede, el trueno le acompaña... pero más grande es Cristo en la cruz»), sino porque incluso manteniéndonos en una única línea (por ejemplo, la línea meteorológica por la que Castelar comenzaba su discurso), no tenemos por qué llegar al límite, ni siquiera al paso siguiente de uno dado cuando el argumento de la variable es la clase vacía.

Pero, con todo, el argumento ontológico, como argumento de recurrencia, puede considerarse como una estilización muy adecuada del proceso histórico de las religiones que llamaremos *terciarias*. El numen del cual partimos en la experiencia religiosa, al entrar en comparación con otros númenes (por ejemplo, de otras religiones), será percibido como el numen dominante, sucesivamente hasta llegar a la omnipotencia. En el límite, el numen infinito y necesario ya no puede ser percibido, ya no puede caer bajo la experiencia religiosa, y es el propio resultado del argumento el que obligaría a rectificar cualquier intento de comenzarlo presentando a la idea de Dios, definida por recurrencia, como contenido de una experiencia inicial. El argumento ontoteológico destruye la idea del Dios religioso, muestra que ese Dios no puede existir como categoría religiosa (no ya sólo como categoría ontológica, en el sentido de Findlay). El argumento ontológico de San Anselmo, así considerado, podrá considerarse como parte del desarrollo terciario de la religión en tanto que antesala del ateísmo.

Esto nos lleva a las cuestiones que pueden agruparse en la segunda rúbrica. ¿Cómo podemos volver de este Dios del argumento ontológico a la experiencia religiosa? Nuestra respuesta sería: de ninguna manera directa. Cabe una manera indirecta, negativa, destruyendo el argumento, demostrando que es, intrínsecamente, no sólo sofístico sino antirreligioso (aunque no en virtud de la distinción entre un orden real y un orden ideal) y, una vez destruido, dejar de nuevo abierto el camino a la posibilidad de una experiencia religiosa. Tomemos, por ejemplo, la premisa disyuntiva de Malcolm, sobre la que pretende hacer descansar el argumento ontológico: «Dios, si no existe, es lógicamente imposible; si existe, su existencia es lógicamente necesaria.» De esta disyuntiva se seguiría que puesto que la idea de Dios no es contradictoria, su existencia es lógicamente necesaria. Pero desde el punto de vista de la filosofía de la religión, el primer miembro de la disyunción es falso («si Dios no existe este es lógicamente imposible» se refiere a ese Dios infinito que no es persona, porque un numen finito pudo no existir en un momento y existir en otro, como Zeus respecto de Cronos) y el segundo miembro es gratuito en el horizonte religioso (puesto que hay múltiples dioses finitos que no son lógicamente necesarios) y tan sólo se entiende refiriéndolo a la definición de Dios como ser necesario, operación que implicaría petición de principio. ☞Véase el escolio 11.☜ En líneas generales, las tareas de la filosofía de la religión tomarán ahora un tinte eminentemente crítico, en cuanto orientadas a destruir las diversas versiones del argumento ontológico para mostrar que no estamos lógicamente obligados a conceder la existencia de un numen necesario e in-

finito y que, por consiguiente, podemos hablar de númenes finitos y contingentes, los que son propios de la experiencia religiosa (la filosofía de la religión, sin embargo, no puede indicar a los hombres cuáles son los contenidos en que deben creer —pero sí tiene la necesidad de establecer aquéllos en los que no pueden creer—).

Ahora bien: cuando utilizamos el concepto de *numen* como una clase lógica es decir, como una clase de clases (las clases que hemos enumerado), su estructura lógica podría formularse de este modo: $N = \{\vartheta \cup \delta \cup \eta \cup \psi\}$.

El «Reino de los númenes», así definido, se nos presenta, ante todo, como un reino fenomenológico; por consiguiente, como un *concepto fenomenológico* que puede ser utilizado por las ciencias empíricas de la religión. *Sobre todo, nos sirve para plantear el problema de la verdad de la religión, porque la expresión «verdad de la religión» puede ser analizada, desde luego, por medio de esta clase de clases N.* Si aplicamos la noción de verdad al reino N en su conjunto (es decir, a la proposición «N = 1»), podríamos advertir que sólo si la clase de clases N es vacía (N = ∅) cabrá decir que la religión es falsa, pero que bastaría que uno solo de sus elementos fuese verdadero (es decir, que no hace falta que lo sean todos) para que pudiera concluirse que la religión, en su conjunto (en su sentido fenomenológico) es verdadera, es decir, que no es un mero fenómeno subjetivo y mental (que la religión es una categoría antropológica y no meramente una categoría psicológica o sociológica). La forma lógica que venimos utilizando permite, pues, establecer un enlace preciso entre el *plano fenomenológico* (científico) y el *plano ontológico* en lo que se refiere a la verdad de la religión, como cuestión fundamental de la filosofía de la religión.

Si aceptamos el rigor del «argumento ontológico religioso» parece que sólo nos queda una disyuntiva: o lograr alcanzar la experiencia *numinosa* (y entonces de nada servirían las críticas a la realidad de los números, puesto que semejante realidad se nos daría precisamente a través de esa experiencia), o renunciar a alcanzarla (y, entonces, de muy poco o de nada nos servirán las informaciones de quienes han tenido esas experiencias, puesto que ellas serán sistemáticamente reducidas a las condiciones de *alucinaciones*).

Pero esta disyuntiva es muy dudosa, cuando adoptamos una perspectiva filosófica. Porque si «experiencia» tiene algún sentido gnoseológico será porque es «experiencia para todos», pese al uso (no gnoseológico) que la palabra *experiencia*, como equivalente a «vivencia», ha adquirido en el lenguaje común de los últimos años. No será posible distinguir entre dos clases de individuos, los que tienen experiencia religiosa y los que no la tienen. Esta dicotomía presupuesta está en el fondo de tantas cuestiones planteadas en torno a la experiencia religiosa y al argumento ontológico. Porque si aceptamos tal dicotomía, que es, en realidad, capciosa, queda sugerido de forma implícita que «tener experiencia» es creer en Dios (o en los *númenes*) y recíprocamente, que no tenerla es declararse ciego u obligarse a reducir tal experiencia a la condición de una alucinación, de un espejismo (la «cámara oscura de la conciencia»). Quienes dicen tener tal experiencia tendrían a la vez que invocar a entidades que sólo a ellos se les presentan (en vir-

tud de misteriosos motivos). Por lo cual, la única comunicación con quienes no tienen esa experiencia sólo podrá darse a través de la voluntad de manifestarse con la deidad, o de ocultarse, ante nosotros. La dicotomía excluye, pues, la posibilidad de una filosofía de la religión.

Pero la filosofía ontológica de la religión, si es posible, lo será porque presupone, no ya que nadie tiene experiencia religiosa, sino porque todos, de algún modo, la tienen, como contenido suficientemente racional. No se trata de oponer los videntes a los ciegos, sino los que ven de algún modo, más o menos claro, a quienes tienen una visión confusa; de oponer a quienes participan de diverso grado de la claridad. La cuestión puede entonces transformarse en la cuestión relativa a la interpretación ontológica de alguna experiencia confusa, compartida de algún modo por todos. Es una discusión sobre los grados de una experiencia, no es una discusión sobre el hecho de tener o no tener «experiencia».

Y es la misma estructura lógica que hemos asignado al problema que juzgamos central para la filosofía de la religión, es decir, el problema de «la verdad de la religión», aquello que nos permite redefinir, de algún modo más preciso, el mismo concepto de *confusión de la experiencia religiosa* o, si se prefiere, el concepto confuso de *experiencia religiosa,* como concepto de la filosofía gnoseológica de la religión. Porque, dado el «argumento ontológico religioso», aplicado a la clase de clases N, el *sentido* y *verdad* de la religión (tal como venimos definiéndolo) dependerá del *sentido* y *verdad* de sus componentes. Y aquí se nos abre la posibilidad de distinguir dos *metodologías* bien delimitadas:

A) La primera metodología procedería apoyándose en el *sentido* de N (en el *sentido global fenomenológico* que N lleve asociado) en tanto implica la *verdad* de alguno (o de todos) sus componentes. Podría decirse que esta metodología subordina la especificación de N a su *sentido global genérico.*

B) La segunda metodología procederá comenzando por determinar las subclases de N que no deban considerarse vacías para, sobre ellas, dar cuenta de la *genericidad del sentido* de N (en cuanto suma lógica de sus componentes).

Cabría afirmar que la primera metodología constituye, desde nuestro planteamiento, una hipostatización (metafísica) del *sentido* de una clase que es suma lógica de otras dadas. *Esta hipostatización creemos que está en el fondo del llamado método filosófico-fenomenológico en filosofía de la religión.* Y su expresión más nítida la vemos, desde luego, en el libro de R. Otto. Construye Otto, en efecto, el concepto de una *vivencia global* centrada en torno a *lo numinoso* (traducimos: «N») para, a partir de ello, proceder a establecer (utilizando el «argumento ontológico religioso») sus diferentes *especies.* En sus propias palabras: «de este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo, ha salido toda la evolución histórica de la religión. En él echan sus raíces lo mismo los demonios que los dioses y todas las demás formas de la apercepción mitológica (Wundt) y de la fantasía que materializa y da cuerpo a esos entes.» Otto presupone, pues, que lo numi-

noso puede estar, en principio, encarnado realmente en cada una de sus especificaciones, sin que sea lo más importante determinar cuál (sería cuestión más empírica o histórica que filosófica). Cabría decir que se da una suerte de *henoteísmo de los númenes* asociado a esta metodología fenomenológica.

Sólo la segunda metodología nos parece lógicamente correcta: la que prescribe *partir de las especies* para —una vez establecida la realidad de alguna de ellas (y sólo eventualmente de todas)— poder pasar al *género*, cuya intención de realidad realimentará, eso sí, a las especies consideradas posibles. En el caso límite en el cual sólo una de las subclases de N sea declarada real (o posible) —caben cuatro teorías primarias según la subclase que tomemos como referencia— tampoco tendríamos que eliminar la clase fenomenológica N (ni siquiera reducirla a su subclase verdadera). Porque, en virtud de la generalización ligada a la operación lógica *reunión* ($N = \{\vartheta \cup \delta \cup \eta \cup \psi\}$) podremos seguir hablando de *números en general*, aunque este *sentido general* haya de entenderse como una irradiación de la luz despedida por la subclase seleccionada como «primer analogado» (*o núcleo*) —incluso como una irradiación dialéctica (si ella fuera capaz de eclipsar el foco de origen).

El planteamiento lógico que hemos dado a la cuestión de la *verdad* de la religión, como cuestión central de la filosofía de la religión, parece lograr así su objetivo gnoseológico, de mantener el contacto entre la perspectiva ontológica y la fenomenológica.

Ahora bien, para alcanzar una determinación de la realidad que pueda corresponder a las subclases de N, es absolutamente necesario regresar a los principios de la Ontología. Es imposible afectar neutralidad, hay que optar entre el materialismo y el espiritualismo. Y esta decisión (es nuestra tesis) no corresponde a la filosofía de la religión[137]. Nuestra tesis, por lo demás, no está subordinada al materialismo. Aun cuando una larga tradición cristiana, islámica o judía (San Anselmo, el *tradicionalismo* de Roger Bacon, Algazel, Maimónides) pudieran sugerir lo contrario, lo cierto es que toda la corriente racionalista (aristotélica) que se abrió camino en el seno de la Teología de las mismas grandes religiones universales (Ibn Gabirol, y aun Maimónides, Averroes, Santo Tomás de Aquino), defendió siempre la misma tesis, la tesis de los *preambula fidei*. La *cuestión no estriba, según esto* (como suele aceptarse hoy sin discusión entre tantos filósofos no confesionales), *en decidir entre Ontología* (Teología natural, principalmente) *o Filosofía de la religión* (Scheler: el problema de Dios sólo es accesible filosóficamente a través de la religión), *sino en decidir, dentro de la Ontología de los «preambula fidei», entre el materialismo o el espiritualismo*. Y aquí, por nuestra parte, sólo nos cabe declarar que la perspectiva que adoptamos es la perspectiva

(137) La distancia que media (suponemos) entre el plano de la filosofía de la religión y el de la Ontología que suministra a aquella los *preambula fidei* puede ilustrarse por la distancia metodológica entre la *Historia natural de la religión* de David Hume —que podría pasar como exposición de una filosofía de la religión de índole humanista (apoyada sobre una ciencia de la religión embrionaria, en estado especulativo)— y sus *Diálogos sobre la religión natural*, que se mantienen en el terreno de la Teología Natural (de la Ontología).

materialista, cuya fundamentación no corresponde a la filosofía de la religión (aunque, sin duda, se *realimenta* de ella).

Se comprenderá que, en consecuencia, tengamos que considerar ontológicamente vacías (aunque fenomenológicamente estén llenas) a las subclases de {N} que hemos agrupado en el *orden* I, el orden de los *númenes equívocos*. Por motivos diversos y con consecuencias también diversas, el género de los *númenes divinos* (la subclase ϑ) lo dejamos al margen por motivos estrictamente ontológicos. No somos agnósticos, no dudamos sobre la existencia de los dioses espirituales; somos dogmáticos en este punto (la tradición de Ibn Gabirol) y partimos de la hipótesis de que estos dioses (y, por supuesto, el dios monoteísta) no existen en la realidad.

En cuanto al género de los *númenes demoníacos* (la subclase δ), al menos en sus especies corpóreas (que identificaríamos con lo que hoy llamamos «extraterrestres», según veremos más tarde, en el capítulo 5), no podríamos aportar razones ontológicas para considerarlo como una clase vacía. De hecho, un gran número de personas que proceden desde supuestos materialistas (incluyendo a muchos hombres asociados a los programas espaciales de la Unión Soviética) se comportan como si esta clase estuviese poblada por *démones* corpóreos extraterrestres, benignos, malignos o indiferentes. Seres con los cuales se intenta establecer contacto. Ahora bien, aun supuesta la posibilidad ontológica de los extraterrestres, no nos parece que podamos fundar (por motivos epistemológicos) en esta posibilidad la construcción de una filosofía de la religión. Una filosofía que, en su forma más extrema, recuperaría la doctrina de la *religión-revelación,* a cargo ahora de visitantes extraterrestres, que habrían inspirado a los hombres incluso los planos de los templos. Una doctrina que, indudablemente, ofrece unas premisas fértiles para la reinterpretación, en sus propios términos, de una gran parte del material religioso o mitológico (desde el *Libro de Ezequiel,* I, 26-28, hasta los mitos de los *dogon* sobre Sirio y la constelación del *Can Mayor*[138]). A nuestro juicio hay que estimar, hoy por hoy, estas hipótesis como puras especulaciones (por ingeniosas que sean). Basadas en datos no empíricos, propios para la ciencia ficción, semejantes premisas, por consiguiente, no constituyen un terreno firme para asentar una filosofía de la religión.

Queremos decir, en resolución, que las hipótesis sobre el origen «extraterrestre» de la *religión* (origen que afecta a todo el *material* religioso, desde el sentimiento de lo numinoso, hasta los planos de los templos), desarrolladas en obras como las de Bergier, Sendy, Von Däniken, Kolosimo, &c., no son, por su forma, filosóficas. Son *categoriales,* aunque lo sean por modo de ficción, pero envuelven una Idea filosófica de la religión, que quedaría abierta en el supuesto de que tales hipótesis se confirmasen en un futuro. Por ejemplo, en el conocido libro de Erich von Däniken[139] se mantiene la siguiente tesis, ya en su primera página: «En

(138) Nos referimos a la línea en la que se inscriben obras como la de Robert K.G. Temple, *The Sirius mystery,* Sidgwick & Jackson, Londres 1976.

(139) Erich von Däniken, *Beweise. Lokaltermin in fünf Kontinenten,* Econ Verlag, Düsseldorf 1977 (trad. esp. con el título de *La respuesta de los Dioses,* Martínez Roca, Barcelona 1978).

tiempos prehistóricos y protohistóricos, la Tierra recibió varias veces la visita de unos seres desconocidos del espacio. Estos seres crearon la inteligencia humana por medio de una mutación artificial programada. Los extraterrestres ennoblecieron a los homínidos al hacerles *a su imagen y semejanza*. Por eso nos parecemos a ellos, no ellos a nosotros. Las visitas a la Tierra de esos seres desconocidos del cosmos fueron registradas y transmitidas por mediación de las religiones, las mitologías y las leyendas populares. En algún lugar, por ahora ignorado, existe un depósito con las pruebas materiales de su presencia.» Sin embargo, hoy por hoy y mientras ese depósito de pruebas permanezca ignorado, *creemos que semejantes hipótesis son gratuitas, y aun superfluas, por cuanto encuentran siempre una alternativa en las ciencias históricas y arqueológicas*. Las reliquias egipcias, los «secretos de las pirámides», la estatuilla de Tlapacoya (México) —interpretada como representación de un extraterrestre con traje espacial: casco, cinturón, linterna—, las piedras de Ica, al sur de Perú, las descripciones de Ezequiel (I, 26-28), &c., son antes problemas arqueológicos o históricos que enigmas suscitados por los extraterrestres.

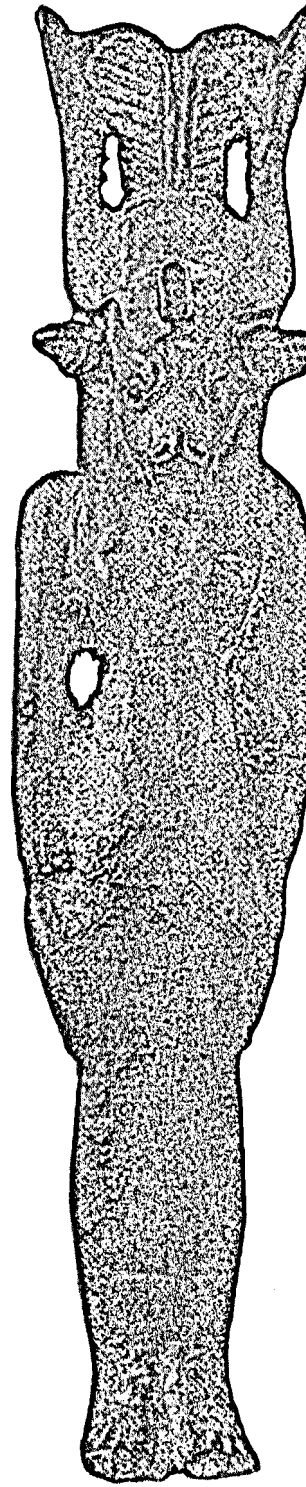
Nos atenemos, en resolución, a las subclases de númenes que hemos llamado «análogas», a saber aquellas que hemos designado por η (los *númenes* humanos) y por ψ (los *númenes* zoomórficos), en tanto que sus *referencias* (los hombres y los animales) pueden considerarse como realmente existentes desde un punto de vista científico, *análogas* a los «cuerpos dotados de conducta» que nos ofrece la experiencia empírica contrastada.

Y de aquí podemos tomar el principio de una clasificación de las «verdaderas filosofías de la religión» (desde un punto de vista materialista), un principio en virtud del cual toda *verdadera filosofía de la religión* (lo que no significa *filosofía verdadera*, según dijimos en la Parte Primera) habrá de inclinarse por una de estas dos opciones (prescindiendo de la opción *ecléctica* o mixta, puesto que esta opción puede construirse a partir de las opciones elementales):

I. La opción que ponga la *verdad nuclear* de los númenes fenomenológicos en sus referencias humanas reales. Llamaremos a las filosofías que se acogen a esta opción, y por motivos que declararemos más adelante, *filosofías «circulares» de la religión*.

II. La opción que ponga la *verdad nuclear* de los númenes fenomenológicos en sus referencias animales reales. Llamaremos, por motivos que también daremos después, a esta opción filosófica, *teoría «angular» de la religión*.

Esta clasificación de las «verdaderas filosofías de la religión» en dos grandes grupos (*circulares* y *angulares*) es completa, cuando mantenemos nuestras premisas. No debe considerarse, por tanto, como un fragmento de una clasificación en tres grupos, fundada en triparticiones de criterios de los cuales los dos criterios citados (*circular* y *angular*) fueran miembros. Podrá ello ser así: por ejem-



La vaca Hathor

«*En Egipto* se pensaba que el ganado era la principal, pero no la única, encarnación de las misteriosas fuerzas de la vida que el hombre llama divinas. No obstante, las semejanzas con el Africa moderna son inconfundibles. Los bayankole, cuando un rey muere, envuelven su cuerpo en la piel de una vaca recién muerta, después de lavar con leche el cadáver real...» (según Henri Frankfort, *Reyes y Dioses*, Revista de Occidente, Madrid 1976, pág. 186.)

plo, en la teoría de los tres ejes del «espacio antropológico» que aquí presuponemos, y a la que luego habremos de referirnos, el *eje circular* y el *eje angular* se componen con un *eje radial*; o bien, en la teoría de las tres Ideas, aquellas que, en la terminología de Bacon de Verulamio, dan lugar a las tres disciplinas *de homine, de numine, de natura*. Parecería que fuera también formalmente posible reconocer un *tercer grupo* de teorías de filosofía de la religión, las teorías «radiales», o cósmicas, las que ponen como referencias de *lo numinoso* a los fenómenos impersonales de la naturaleza. Pero la consecuencia sería errónea. El criterio de clasificación de las *filosofías de la religión* habrá que tomarlo, no del «espacio antropológico» u «ontológico», genéricamente considerado, sino de sus «ejes personales», *aquellos que pueden con sentido (fenomenológico y ontológico a la vez) ser pensados como numinosos:* el *circular* y el *angular*.

Podríamos agrupar, es cierto, en torno a un *eje radial* a un conjunto de teorías (filosóficas o científicas) sobre la religión, caracterizadas por su tendencia a poner las referencias del núcleo en algún contenido cósmico impersonal o natural (al modo del alegorismo de los cuatro elementos, que conocemos desde el Poema de Empédocles), o bien, en el *Ser*, en la *Naturaleza*, &c. ☞(Cabe incluir también aquí a la concepción que David Federico Strauss esbozó en el *Prefacio* a la segunda edición de *Der alte und der neue Glaube*, 1873: una nueva fe fundada en las ciencias naturales podría constituir el sentido de dependencia a Dios como un todo cósmico.)☜ Sin embargo, las teorías de la religión así agrupadas, aun cuando tienen una efectividad histórica, no debieran ponerse al lado de las teorías *circulares* o *angulares*, en un mismo plano gnoseológico (siempre que mantengamos nuestro planteamiento fenomenológico). Diríamos que las *teorías radiales* de la religión, más que verdaderas o falsas, son sencillamente inadecuadas o disparatadas, aun cuando muchos de sus contenidos puedan ser reinterpretados en términos *circulares* o *angulares* (antropomorfismo, zoomorfismo).

I. La *filosofía circular de la religión* podría históricamente considerarse como la filosofía de la religión por antonomasia, al menos, en cuanto que ella es una alternativa a las concepciones metafísicas de la religión. Porque esta filosofía de la religión, en medio de sus múltiples variedades, no es otra sino la concepción según la cual es el hombre mismo la fuente de la numinosidad. Queremos advertir que el sentido filosófico de esta *filosofía circular* no puede ser reducido a la tesis, intencionalmente empírica (histórica), según la cual los *númenes* son originariamente hombres divinizados. Porque esta tesis, cuyo paradigma lo encontramos en las fórmulas evemeristas (aunque su desarrollo más sistemático se encuentra en la teoría del *manismo* de H. Spencer), es, en realidad, una tesis psicológica o sociológica que tiende a reducir, en el fondo, lo numinoso a lo humano, en el sentido empírico-histórico: los dioses son el resultado de una *apoteosis*; los dioses populares (*νομιζόμενοι θεῖοι*), sostuvo Evémero de Mesene (próximo a la escuela cirenaica), sólo son hombres sobresalientes, por su poder o sabiduría, de épocas muy lejanas y que han sido ulteriormente divinizados. (La teoría psicoló-

gica de Freud, en *Totem y Tabú*, puede considerarse como una versión actual del evemerismo.)[140]

Pero la filosofía de la religión que llamamos *circular* tendría una inspiración diferente, no reductivista. *No afirmaría propiamente que los «númenes» son hombres, sino más bien* (y, a su vez, contra todo género de docetismo), *que los hombres, al menos algunos hombres extraordinarios, son númenes y númenes reales* (no por vía alucinatoria o por cualquier otro mecanismo psicológico). Sin negar que en muchas doctrinas evemeristas (categoriales) pueda latir la concepción filosófica *circular*, nos inclinaríamos a escoger, mejor que a Evémero, a Sófocles, como primer gran pensador que ha formulado esta filosofía con todas sus consecuencias, al Sófocles que hace decir al coro de *Antígona*, en su primer estásimo, la célebre sentencia: *πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πελει*. Pues el *δεινὸς* —lo que sobrecoge, lo espantoso (como un *dinosaurio*), lo que es fascinante— puede traducirse por *numinoso*, como el mismo R. Otto lo hace. Y porque en esta sentencia, Sófocles no dice sólo que «muchas cosas son sobrecogedoras», numinosas; lo que dice también es que el hombre es, de todas estas cosas, *la más sobrecogedora*, el «analogado principal», el *núcleo* (diríamos nosotros) de la numinosidad —el *Tu solus sanctus* de los cristianos, el *Ilaha illalah* de los musulmanes (pero presuponiendo al hombre como referencia). Por consiguiente, nos dice que toda otra numinosidad —y, en particular la numinosidad animal o la numinosidad de los elementos naturales— es una numinosidad reflejada, *antropomórfica*.

Esta forma de filosofía de la religión, cuyo principio estamos tratando de delimitar, encontraría su más acabada expresión en la fórmula de Feuerbach: «El hombre hizo a los dioses a su imagen y semejanza», siempre que esta fórmula se interprete en un sentido no reductivista. *Porque ella puede interpretarse, no tanto en el sentido de que los dioses son semejantes a los hombres, sino en el sentido de que los hombres son realidad semejante a los dioses*, el sentido que Hegel defendió cuando propuso al dogma central del cristianismo («El hombre, por Cristo, es Dios») como la fórmula definitiva de la verdad. «La conciencia de Dios es la conciencia de sí del hombre, el conocimiento de Dios es el conocimiento de sí mismo del hombre...»[141] «El hombre —ahí está el misterio de la religión— objetiva su esencia, después se constituye él mismo en objeto de este ser objetivado, transformado en un sujeto y en una persona; se piensa a sí mismo, es su propio objeto pero como objeto de un objeto, de un ser distinto de sí mismo.»[142] La fór-

(140) «Actualmente —dice Freud (*Totem y tabú*, trad. de L. López Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid 1923, pág. 220)— nos parece inconcebible que un hombre pueda llegar a ser Dios y que un Dios pueda morir, pero la antigüedad clásica [y aquí podemos incluir a Evémero; pues aunque no es probable que Freud estuviese refiriéndose explícitamente a Evémero en este texto, es seguro que no podría lógicamente excluir la referencia si se le hubiera hecho explícita] admitía sin esfuerzo alguno estas representaciones.»

(141) Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Introducción, capítulo 2.

(142) Feuerbach, *ibidem*. Con razón objetará Max Stirner a Feuerbach que no había logrado apartar a los hombres de Dios, pues les dejó los *predicados* (la esencia divina, el amor, la sabiduría), aunque les quitase el *sujeto* (diríamos, la referencia transcendente). «Les quitó la palabra y les dejó la cosa» (*El único y su propiedad*, trad. esp. en Sempere, tomo I, pág. 82).

mula de Feuerbach se desvirtúa filosóficamente también cuando se aplica a la situación expuesta por Apuleyo[143], situación en la cual la Humanidad, acordándose de su naturaleza y origen divinos, habría fabricado dioses con rostros semejantes a los suyos, a la manera como Dios Padre hizo a los dioses eternos.

En realidad cabría distinguir, a efectos gnoseológicos, tres grupos en las concepciones *circulares* de la religión (es decir, en el conjunto de todas las concepciones de la religión que tienen como común denominador la tendencia a situar el núcleo, origen o foco de la numinosidad dentro del círculo humano, en la «inmanencia vital humana»); tres grupos diferenciados por el modo de determinarse lo humano-numinoso:

1) Un modo in-finito (o cuasi-metafísico) cuando se utiliza la Idea de *Hombre,* o de lo humano, o de *Humanidad* (en el sentido del «Ser supremo» comtiano) como fuente de las «vivencias numinosas». Aquí, Sófocles, en el pasaje que hemos citado.

2) Un modo determinado, positivo, pero abstracto (diríamos: *nomotético*), cuando se apela a estructuras humanas definidas y repetibles, sea en términos supraindividuales (lo numinoso es el clan, el Estado), sea en términos individuales (pero dados como argumentos de variables de alguna función: «padre», «emperador»). Aquí, Durkheim o Freud.

3) Un modo positivo-*idiográfico,* cuando los individuos numinosos (individuos geniales, locos carismáticos, &c.) lo son a título *personal.* Aquí, Evémero.

La distinción entre los modos de cada grupo es abstracta si se tiene en cuenta que (por lo que se refiere a las diferencias entre el segundo y el tercero) el carisma personal suele recaer en el individuo a través o en virtud de una función social (gobernante, médico, &c.) y que muchas veces el nombre propio viene a desempeñar el papel de nombre de función, como César en *divus Caesar*[144]. Asimismo —por lo que se refiere al primero y segundo grupo— cabría interpretar «Hombre» en sentido distributivo, como función de la cual cada individuo fuese un argumento. Con ello también se matiza la diferencia entre el primer modo y el tercero. Pero, sin perjuicio de estos matices, la diferencia entre los tres modos circulares mantiene un significado global, en una perspectiva gnoseológica. En efecto, el primer modo, es el modo de elección de ese tipo general de filosofía de la religión que llamamos «humanismo transcendental», en la medida en que es una *verdadera filosofía* (la de Feuerbach, por ejemplo); el segundo, es el modo de elección de las ciencias de la religión, en cuanto son ciencias nomotéticas (Sociología,

(143) En la obra que se le atribuía, *Asclepius,* 46, 12.

(144) Víd. Lucien Cerfaux, *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine,* Tournai 1957.

Psicología social, &c.) y, por ello, no lo consideramos como una opción filosófica (la filosofía de la religión sólo indirectamente se ocuparía de este modo, a través de su concepto gnoseológico). El tercer modo es propio más bien de la Teología dogmática o confesional, pero también de las ciencias históricas, en su sentido idiográfico. Y la filosofía de la religión puede también utilizar este modo de conceptuación de lo numinoso, sobre todo en relación con el modo primero (sería el caso de la *Historia de Jesús* de Hegel en la medida en que, como subraya su traductor español, Santiago González Noriega, «la despreocupación de Hegel por la fidelidad histórica... es evidente»).

Por sí mismo, el evemerismo tampoco podría considerarse como verdadera filosofía, sino como tesis empírica, como una *teoría especial,* limitada a las sociedades históricas en las cuales el lenguaje oral y escrito pueda conservar la tradición y el nombre propio de la persona numinosa.

Hay una versión de la filosofía humanista («circularista») de la religión que cabría denominar *pragmatismo transcendental* y que se encuentra especialmente preparada para incorporar mecanismos psicológicos sin ser por ello, en modo alguno, psicológica. Según esta filosofía la religión es el mismo proyecto (automático) de un animal que, partiendo de una situación de indefensión singular, sin embargo ha podido generar un dispositivo compensador que le ha permitido autocomprenderse como señor del mundo, que inicialmente lo aplastaba y lo anulaba: este dispositivo es la *religión.* De este modo cabría afirmar que la religión es *verdadera,* pues lo divino-personal que a través de ella se manifiesta (se *revela*) es real, no es una alucinación; pero tampoco es una verdad *a parte ante,* puesto que el hombre no ha inventado los dioses en virtud de que él mismo sea previamente un dios (*en sí,* aunque no *para sí*), sino que precisamente por haberlos inventado, logrará ser hombre a lo largo de la Historia. Psicológicamente esto es un mecanismo de sobrecompensación, pero propiamente no es ningún mecanismo psicológico, porque no hablamos de un individuo positivo que compensa alguna minusvalía relativa a otros individuos de su especie, ni se trata de las imágenes delirantes emanadas de una psique previamente constituida. Se trata de la *constitución misma* del individuo humano y de su especie. Es una constitución, pues lo que se afirma es que sin la religión, el hombre sería *nada*; por ello se trata de una concepción *transcendental* (por su forma), puesto que no opera con individuos ya definidos positivamente como hombres que desarrollan mecanismos de compensación, sino que opera con entidades aún no definidas como hombres (de ahí el uso de conceptos como *indigencia, inmadurez,* la apelación, en algunos casos, a la doctrina fetalista de Bolk) y que mediante la religión pueden alcanzar su definición como tales. Si los dioses originarios son alucinaciones, al comprobar sus efectos habría que decir que son alucinaciones verdaderas, o que se han hecho verdaderas en la Historia.

☞El «humanismo transcendental», como característica genérica común a muy diversas filosofías de la religión, podría considerarse formulado por Kant. En efecto, podría decirse que, para Kant, las tres Ideas que constituyen el núcleo de la «religión natural» —Alma, Mundo, Dios— son, desde luego, «secreciones»

de la razón pura cuando, funcionando en el vacío, sin engranar con las categorías (a la manera como la rueda dentada gira «loca» sobre su eje: la «razón pura» de Kant viene a ser, en este sentido, una «razón loca») procede por silogismos categóricos, hipotéticos y disyuntivos, respectivamente. La Idea de Dios deja de ser una idea adventicia, o incluso la idea que se forjó el deísmo (como conclusión de un razonamiento cosmológico que conducía a la idea de un Arquitecto del Universo, pero sin la menor incidencia para la vida práctica de los hombres) para convertirse en una idea que brota de la estructura misma de la conciencia racional, sin perjuicio de que la *Crítica de la Razón Pura* la declare, no ya inútil, cuanto ilusoria. La Idea de Dios, resultante de los silogismos disyuntivos, junto con la Idea de Alma (que brota de los silogismos categóricos) y la Idea de Mundo (segregada de los silogismos hipotéticos), constituye la clave de bóveda del sistema de «ilusiones transcendentales» de la razón que, en principio, parecen tener sólamente el estatuto de un mero «subproducto» de la conciencia especulativa, de la «razón loca» que gira en el vacío, sin mayor transcendencia práctica.

Pero Kant ha desarrollado también una concepción de la vida moral basada en el formalismo de la ley moral (el imperativo categórico). Sería a partir de este ejercicio de la ley moral como podríamos llegar a vernos como personas, como sujetos dotados de libertad («debo, luego puedo»). Ahora bien, la forma de la ley moral autónoma, aunque deja de lado todo contenido material, en cuanto motor de la acción (por ejemplo, el deseo de felicidad), no podría reducirse a los actos puntuales en los que se cumple o se incumple la ley moral. Un acto bueno, ¿cómo podría desvanecerse como un punto en la línea sucesiva de la vida, como si el sujeto que lo ha ejecutado acabase en el momento mismo de su ejercicio? El cumplimiento (o el desvío) de la ley moral por mi acción ha de tener algo que ver con las sucesivas acciones del sujeto activo, así como con las de los demás sujetos, puesto que la ley moral es universal. El premio de la virtud es la virtud misma, sin duda, pero, ¿por ello mismo la virtud ha de carecer de toda consecuencia para la vida humana futura, individual y comunitaria? Asimismo, aunque mi acción sólo pueda cumplirse, como acción moral, en virtud de la ley, ¿cómo podría mantenerse desconectada de las cosas del mundo al que toda acción humana ha de ir referida? ¿Y cómo la acción moral de una persona podría referirse a la posterioridad de los actos de las personas (de la sociedad universal de personas), actuando en un Mundo, si no contásemos con la unidad de esa sociedad de personas en un Mundo continuamente desbordado, una unidad que tiene sin duda algo que ver con la deidad? Es ahora cuando Kant recupera aquellos «subproductos» de la conciencia especulativa (Alma, Mundo y Dios) y advierte el «funcionalismo» que ellos pueden tener, no ya para engranar con las categorías a fin de producir una «ampliación» del conocimiento, pero sí para engranar con la vida moral en marcha, en el momento mismo en que ella desborda el horizonte puntual de sus actos.

En sûma, cuando *postula* al Alma (y su inmortalidad), al Mundo y a Dios como constitutivos de la vida moral. No incurre con ello en contradicción, puesto que estos postulados no pretenden una ampliación de conocimiento. ¿Qué implican entonces? Caben interpretaciones diferentes. Por ejemplo, sería posible en-

tender el postulado de la inmortalidad del alma como una expresión de la necesidad de insertar nuestros «actos puntuales morales» en el contexto de una sociedad universal futura edificada a partir de tales actos. En cualquier caso, la vida moral alcanza ahora la función de motor que «pone en marcha» las tres Ideas de la Metafísica tradicional que la *Crítica de la Razón Pura* había reducido, según hemos dicho, a la condición de «subproductos». En particular, las leyes morales podrán comenzar a vivirse como «mandatos divinos» (sin perjuicio de su autonomía), y el hombre *bueno* podrá aparecer como hombre *santo*. En consecuencia podemos ya hablar de una «filosofía de la religión»: la religión es moral y se apoya en la moral, y todo cuanto en la religión no pueda entenderse a la luz de esta interpretación dejará de ser religión para convertirse en superstición, como Kant expone detalladamente en *La religión dentro de los límites de la estricta razón*, de 1793. Pero Kant, aun cuando podía incorporar ampliamente a su perspectiva la crítica a las religiones positivas que hizo la Ilustración, no por ello tendría que mantenerse aprisionado en las posiciones del deísmo ilustrado, el de Voltaire, por ejemplo. Dios, el Mundo y el Alma, por tanto, las religiones, podrán comenzar a ser entendidas como componentes transcendentales de la vida moral. Y no está excluída la posibilidad de utilizar los postulados prácticos como criterios para reinterpretar a muchas (o a todas) religiones positivas que de este modo podrán empezar a entrar en el campo de la filosofía, sin caer en el campo de la Psicología o de la Sociología, y sin escaparse tampoco al campo de la Teología revelada. Las religiones, en suma, podrán comenzar a ser interpretadas a la luz de una «conciencia humana transcendental» actuando desde las leyes de la conciencia moral. Podría decirse que las ideas religiosas son ilusiones necesarias en el proceso de la práctica moral, en el momento mismo del ejercicio de la vida moral, al margen del cual el hombre no sería hombre. Según esto, habría que afirmar que la religión natural tiene, desde el punto de vista del idealismo kantiano, un fundamento transcendental en la propia constitución de la conciencia humana, y, desde su perspectiva, las religiones positivas podrán comenzar a ser tratadas críticamente con alcance filosófico.

Cabría distinguir dos versiones muy distintas del desarrollo de estos principios genéricos del humanismo transcendental como filosofía de la religión. Históricamente estos dos modos podrían diferenciarse tomando como referencia el evolucionismo, sobre todo en su versión darwinista: hablaríamos de un humanismo transcendental predarwinista (el de Kant, también acaso el de Fichte y el de Feuerbach) y de un humanismo transcendental evolucionista «post darwinista» (y aquí situaríamos a Bergson, a Scheler o a Gehlen). Desde un punto de vista sistemático la diferenciación entre estos dos modos del humanismo transcendental podría formularse mediante criterios más abstractos que tienen que ver con las cuestiones de la relación entre la Naturaleza y la Historia. En efecto, o bien la «Naturaleza» se considera como el mundo de lo impersonal, mero «prólogo» del Espíritu, que se manifiesta sólo en el hombre (Hegel), o bien la Naturaleza se considera ya como conteniendo a los animales y al propio hombre en cuanto súbdito del reino animal (tal como lo clasificó ya Linneo).

En el primer caso la doctrina tradicional teológica de la religión se mantiene de algún modo: la religión es la relación con Dios, sólo que Dios es el Hombre; y el Hombre es Dios porque Dios llega a la existencia a través del Hombre (Dios, en el pensamiento de Hegel, no preexiste al Hombre, su Dios no es el Dios del teísmo y en este sentido puede decirse que Hegel es ateo). El humanismo transcendental, en filosofía de la religión, es el sucesor natural de la teología.

En el segundo caso, la teología ha desaparecido: el Hombre comienza siendo un animal (no es Dios mismo haciéndose), si bien un animal que necesita «inventar a Dios» para poder subsistir como animal. Hegel habría recorrido el mismo camino («Dios es el Hombre») que Feuerbach recorrerá, pero en sentido contrario: en rigor, sólo cuando ponemos entre paréntesis el eje *radial*, y nos atenemos únicamente a los ejes *circular* y *angular*, el camino de Hegel y el de Feuerbach pueden parecer el mismo. Mientras que la fórmula «Dios es el Hombre» significará, para Feuerbach, que Dios se reduce al hombre (a un hombre que, a su vez, se concibe, al modo materialista, como parte de la Naturaleza, como un «punto» del eje radial), la misma fórmula, aplicada a Hegel, significará que el Hombre (precisamente porque ya no es una «parte de la Naturaleza», la cual es mero «prólogo del Espíritu») se reduce a Dios y en el mismo Dios «haciéndose», y haciéndose eternamente, al modo de la Trinidad de Sabelio en el proceso universal del Espíritu. A la pregunta «¿existe Dios?», Hegel parece que respondió: «todavía no.»

La filosofía pragmático-transcendental de la religión (cuyos primeros esbozos situaríamos en la doctrina espinosista, por un lado, y en la doctrina kantiana de Dios de la *Crítica de la Razón Práctica,* por otro), podría contemplarse como desarrollo de la concepción hegeliana del Hombre-Dios en *devenir,* en la cual se ha subrayado el momento nihilista y, por tanto, el momento en el cual el hombre, al divinizarse, se realiza como creación inicialmente ilusoria[145]. La concepción de Nietzsche puede ponerse seguramente en esta línea: Dios existe en el devenir de la *voluntad de poder* del Hombre, en el Superhombre. También, cabría situar aquí las ideas de Bergson en *Las dos fuentes de la Moral y la Religión*[146], las ideas de Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos,* o las de Arnold Gehlen en *El hombre* («la religión no procede del temor, pues es la superación del temor; la religión aparece como disposición hecha por la naturaleza en el hombre, para man-

(145) A su vez, la filosofía kantiana de la religión puede considerarse como una secularización del «cristianismo pragmático» (soteriológico) que propone la *fe* en función de la *salvación* personal, y no en función de una «verdad especulativa» previa o independiente de esta salvación. La fe se prueba por sus efectos soteriológicos, por sus *obras* —que ya no será la visión beatífica (una prueba imposible, por definición) pero sí la instauración de la vida moral, como si se dijera: «sin Dios, no hay vida moral; sin vida moral no hay libertad; sin libertad no hay Humanidad (como ser irreductible a la vida zoológica)». Scheler o Gehlen traducirán estas concatenaciones de ideas a una escala histórica o evolutiva.

(146) Alfonso Tresguerres («Bueno y Bergson. Sobre filosofía de la religión», *El Basilisco,* 2ª época, 1992, nº 13, págs. 74-88) puntualiza la adscripción de Bergson que se hace en el texto a lo que Bergson llama religión estática, que no sería otra cosa sino el mecanismo diseñado por la naturaleza (por el *élan vital*) para contrarrestar los «peligros» a los que se halla expuesto el animal humano —egoísmo disolvente de la cohesión social, miedo a la muerte, temor al fracaso— quien, no disponiendo ya del instinto protector que guarda de ellos a otros animales, ha de fiar todo su ser a la inteligencia, que es quien los engendra.

tener mejor a ese hombre en la existencia; como superación del sentimiento subjetivo de debilidad, como volante impulsor de la contrarresignación...»). Así también, como versión de esta filosofía de la religión *pragmático-transcendental,* que ya no se desarrolla a partir de categorías biológico-evolutivas (como es el caso de Bergson, Scheler o Gehlen), sino más bien a partir de categorías históricas o psicológico-existenciales (Kierkegaard, Loisy y los que, en tiempos de Pío X, se llamaban *modernistas*), citaríamos muy especialmente la concepción unamuniana de la religión, la concepción del Unamuno del *Sentimiento trágico de la vida* («creer es crear») y de *La agonía del cristianismo,* verdaderas precursoras de la llamada *Teología de la crisis* y de la *Teología de la muerte de Dios* («mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva...»).

Queremos dejar sentado nuestro respeto por esta filosofía de la religión *pragmático-transcendental,* en cuanto le reconocemos su condición de *verdadera filosofía* de la religión. Reconocemos su capacidad para alcanzar una profundidad inusitada, y su tragicismo virtual constituye, sin duda, una forma muy adecuada (teológica) para pensar la religiosidad «terciaria» del nihilismo luterano moderno, un «nihilismo creyente» que, en los términos de Sartre, sería la expresión misma de la «mala fe», pero que históricamente se presenta como fe exultante y buena («la buena voluntad» kantiana), la voluntad que brota de la voluntad de poder en el *Credo* de la *Misa en Si menor* de J.S. Bach. Una *buena voluntad* activa que, como la *generosidad* espinosiana, se dirige, por el amor divino, a la elevación de los humildes, a la liberación de los galeotes, de los oprimidos, incluso violentando, si es preciso, a los opresores. En esta perspectiva activa y *militante* (cuando se plasma en términos sociales y políticos, más que individuales o *quijotescos*) de la *buena voluntad,* el pragmatismo transcendental puede seguir siendo considerado como la ejecución *histórica* (i.e., no meramente lingüística o conceptual) del argumento ontológico, como el *argumento ontológico práctico.* Pues si la Idea de Dios implica su existencia y la esencia de Dios es la esencia de aquel ser que encierra todas las perfecciones, entre las que se destacan el Amor y la Justicia, entonces la esencia divina implicará la realización de esas perfecciones.

Supongamos ahora que esas perfecciones son históricas y que se realizan a través (entre otras cosas) del desarrollo humano. Entonces, la esencia de Dios, la que pide su existencia, pedirá también el desenvolvimiento del hombre, de sus valores de Justicia y Caridad. Porque si estos valores no se realizasen, Dios no sería Dios (la dicotomía metafísica entre la transcendencia y la inmanencia divina, respecto de la voluntad humana, habrá de ser desbordada). Dicho según las fórmulas consabidas: Dios realiza su esencia a través (aunque no exclusivamente) de la existencia del hombre y el hombre sólo es hombre en tanto que, a través de su acción existencial, realiza la esencia de Dios. «Así, pues [dice Hans Küng[147]], el argumento de que con la idea de Dios viene dada también su existencia, ¿no deberá entenderse menos como demostración que como expresión de una fe con-

(147) Hans Küng, *¿Existe Dios?,* VI, III, 1c (edición española, pág. 730).

fiada..., a saber: que a mi idea de un ser perfectísimo responde una realidad y que mi pensamiento no está orientado a la nada, sino a la suma plenitud de todo ser?»

La historia del hombre será, por tanto, el lugar en donde podrá manifestarse el contenido mismo de la verdad de la religión, la realización del argumento ontológico. Pero no sólo la historia *positiva,* pretérita —aquella en la que el argumento ontológico práctico puede adquirir la forma que le dio Chateaubriand en *El genio del cristianismo*— sino también la historia *virtual,* es decir, el futuro político y social. Y entonces el «argumento ontológico-práctico» tomará la forma de la llamada «teología política», en el sentido de J.B. Metz[148]. A nuestro juicio, si esta «teología de la liberación» tiene algún contenido filosófico —si es otra cosa más que la ideología retórica de ciertos movimientos «cristomarxistas»—, este contenido ha de buscarse en la concepción *humanista-transcendental* de la religión, en el argumento ontológico-pragmático, en el hegelianismo «romanizado» y, acaso mejor aún, en el espinosismo, en el concepto de *generosidad* o de *amor* en la proposición 37 del libro IV de la *Ética geométrica:* «El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios.» ☞Véase el escolio 12.☜

II. En cambio, tenemos que decir que la segunda opción —que es la que vamos a defender aquí—, la que corresponde a la *concepción angular* (zoomórfica) de la religión, no ha sido desarrollada por ninguna filosofía clásica. Una situación tan paradójica no puede ser debida al azar y *de ella debe dar cuenta la propia filosofía de la religión.*

Sin duda, la concepción humanista tiene buenas razones para explicar esta paradoja desde su punto de vista; pero también tiene que haber una explicación desde la perspectiva opuesta. Por nuestra parte, tomaremos esta explicación del curso mismo del desarrollo del *núcleo* de la religión, considerando que las teorías *circulares* son propias de lo que, en su lugar, llamaremos *fase terciaria* de las religiones.

Pueden ser citadas, sin embargo, reflexiones filosóficas en las que, de algún modo, se ha concebido a la divinidad, o a los dioses, como si fuesen animales. Por ejemplo, Epicuro (según testimonios de Diógenes Laercio) sostuvo la tesis de un *dios-animal* —acaso los astros dioses de Aristóteles, erigidos por Epicuro, el corporeísta, en dioses supremos. Apoyándonos en este testimonio, podríamos decir que los epicúreos habrían perfilado ya una doctrina zoológica de la religión. Nos equivocaríamos, sin embargo. Porque la doctrina epicúrea hay que entenderla, antes como

(148) Que no es el sentido de la *theologia civilis* de Varrón, según nos recuerdan los que entienden de estas cosas, Marcel Xhaufflaire, pongo por caso, en su libro sobre *La teología política* que la editorial Sígueme nos ofreció traducido en su momento. En esta editorial se encuentran publicadas también las obras de Rubén Alves (*Cristianismo, ¿opio o liberación?,* 1973; *Hijos del mañana: imaginación, creatividad y cultura,* 1976), Gustavo Gutiérrez (*Teología de la liberación,* 1971) o Sergio Torres (*Teología de la liberación y comunidades cristianas de base,* 1983). Víd. también L. Boff, *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia,* Sal Terrae, Santander 1977; I. Ellacuría, «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latino-americano», en *Liberación y cautiverio,* Méjico 1976, y E. Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina,* I, Sígueme, Salamanca 1983.

una *Teología* que como una filosofía de la religión. Ella es una *teoría de los dioses,* antes que una *teoría de la religión.* Es una teoría teológica que, aparte su carácter fantástico y mitológico (cuando se la considera en sí misma), no tiene posibilidad de establecer el *progressus* hacia los fenómenos religiosos empíricos, dado que los dioses-animales de Epicuro no son los animales «terrestres» ☞(mejor diríamos: «linneanos»)☜ de la Biología, de la Zoología. Son «animales celestes», metafísicos, que están fuera del mundo (en los *intermundos*) y que, pese a su contenido intencionalmente corpóreo, son *invisibles,* como lo eran los propios átomos de Demócrito. Cabría, pues, decir que mientras la Teología podía llegar a la conclusión de que *los dioses son animales* (prefiriendo esta conclusión a otras, según las cuales los dioses son espíritus puros, o bien, hombres), sin embargo, no se confundiría con la filosofía de la religión, cuando ella establece la tesis recíproca, a saber, la tesis según la cual *los animales son dioses,* o han sido los prototipos de los dioses primitivos[149].

Al afirmar que la filosofía «angular» de la religión no ha sido desarrollada por ninguna filosofía clásica, *estamos también negando que hayan de interpretarse como filosóficas las numerosas referencias que, obligadamente, han tenido que hacerse a los animales por los antropólogos, teólogos, historiadores o científicos de la religión en general.* (Tampoco pudimos considerar a las doctrinas evemeristas como filosofías «circulares» de la religión.) En efecto:

O bien la referencia a los animales (cuando no se hace de un modo puramente ocasional, sin desarrollo adecuado mínimo) se establece desde una perspectiva *metafísica* («La realidad divina, transcendente o inmanente a la Naturaleza, se manifiesta *inter alia* en los animales, que podrán ser considerados como *teofanías, emblemas* o incluso *partículas* de la divinidad»), o bien esta referencia se establece *específicamente,* pero en los términos en los cuales pueda hacerlo una ciencia empírica descriptiva (categorial), a saber, con la única pretensión de mantenerse en un plano fáctico o fenomenológico (la constatación de la «Zoolatría»), al estilo de la llamada «Escuela mitológica de la Naturaleza» (F. Creuzer, O. Müller, &c.) Un ejemplo de lo primero nos lo suministra el propio R. Otto (aun cuando, es cierto, más bien de pasada), citando a Goethe: «Aunque aquel elemento demoníaco puede manifestarse en todo lo corporal e incorpóreo, e incluso se muestra notablemente en los animales...»[150] Pero casi diríamos que ésta es la norma

(149) En su tesis doctoral sobre el pensamiento de Schelling (Universidad de Oviedo 1984) ☞publicada con el título *La última orilla,* Pentalfa, Oviedo 1989☜, el profesor Manuel Fernández Lorenzo presenta algunos interesantísimos textos de Schelling en posible línea con una teoría zoológica de la religión. Acaso el pensamiento de Schelling en este punto tiene mucho de Teología (Ontología), teoría de los animales eternos, increados (en la tradición estoica y leibniziana), sin que por ello deje de pisar el terreno de la filosofía de la religión estricta. El mismo profesor Fernández Lorenzo cita un párrafo de la obra de Miklos Vetö, *Le Fondement selon Schelling,* Beauchesne, París 1977, en donde leemos: «La brave Bockshammer écrit d'une voix plaintive: le Dieu de Schelling es 'presque végétal (=gewächsartig)', tandis que pour l'adversaire Salat, Schelling déduit Dieu du règne animal, il l'expose comme l'animal suprême et absolu» (pág. 48). De hecho, Schelling conoce el *Diccionario* de Bayle que, en su artículo *Rorarius* (nota K, pág. 84) cita las palabras de M. Bernard que recuerda «haber leído en alguna parte esta tesis: *Deus est anima brutorum*».

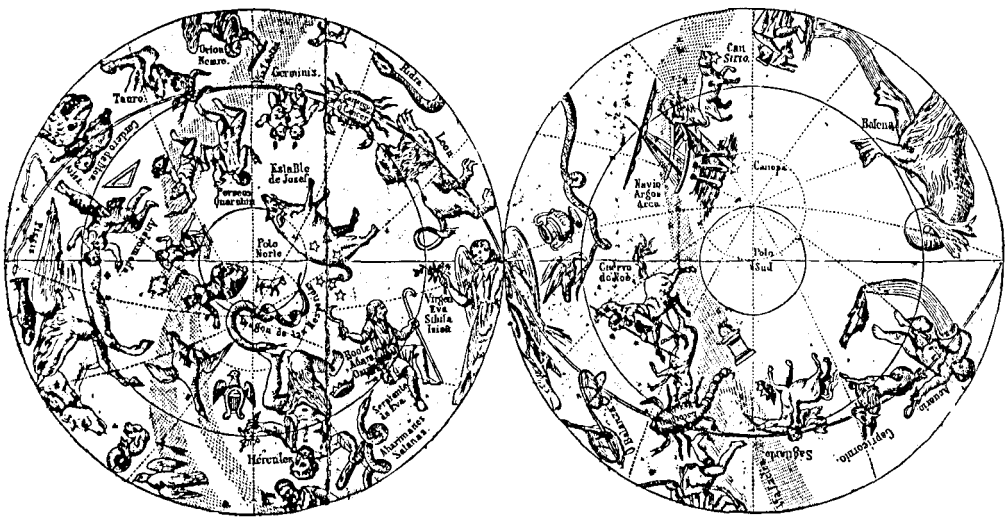
(150) Rudolf Otto, *Das Heilige,* 1917. Traducción española de Fernando Vela: Rodolfo Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Revista de Occidente, Madrid 1925, pág. 192.

general. «Y sólo tratando de apreciar en mucho más de lo corriente las posibilidades de comunicación entre el hombre y el animal [nos dice Jensen[151]], podemos esperar penetrar con compresión hasta aquellas plasmaciones culturales extrañas que llevaron al hombre de una época primitiva muy remota a relacionar inclusive la vivencia de lo divino preponderantemente con el animal.» No solamente encuentran los científicos de la religión esta posibilidad en los primitivos o en los hombres de los otros tiempos, sino que eventualmente la han vivido ellos mismos en el curso de su trabajo. «Cuando en la floresta salvaje [dice Wilamowitz] encuentra el hombre un oso o una cabra montés o una cierva, éstos sólo pueden ser bestias montaraces, pero su aparición le llena a veces al hombre de espanto: aquello no era un oso, no era una cierva, sino un dios. El que lo fuese no se deducía de la naturaleza del animal, sino que el hombre tenía ya en sí la fe en un dios renombrado y lo descubría en aquella forma; dependía, en efecto, del beneplácito del dios, el modo en que quisiera mostrarse.» Y añade: «Yo mismo he tenido una epifanía suya [de Pan] cuando, cabalgando por un desfiladero de la Arcadia, vi aparecer de pronto sobre mi cabeza, entre las ramas de un árbol, un solemne macho cabrío...»[152]

También las perspectivas «radiales» *naturalistas* (que ven en la religión el reconocimiento de las «fuerzas naturales») pueden aplicarse con especial atención al terreno zoológico —pero justamente entonces se desvirtúa la misma nu-

(151) Ad.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Franz Steiner, Wiesbaden 1960 (trad. española, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, FCE, Méjico 1966, pág. 157). C.G. Jung, en *Metamorfosis y símbolos de la líbido*, se refiere *passim* a animales como figuras simbólicas a veces próximas a lo numinoso (la *esfinge*, «animal terrible», síntesis de todos los símbolos sexuales, de la madre, &c.). Gilbert Durand, en la *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* —libro que más que al proyecto botánico de Linneo recuerda el de De Lobel, que clasificaba a las plantas por la forma de la hoja (lo que le confería gran *fertilidad* taxonómica)— observa cómo el animal suele estar «sobredeterminado por caracteres particulares que no se vinculan directamente a la animalidad». La serpiente, el pájaro, «no son animales [en los mitos] más que en segunda instancia pues lo que en ellos prima no son cualidades animales: el cambio de piel que la serpiente comparte con la semilla, el vuelo que el pájaro comparte con la flecha...». Y, con todo, Durand, al hacer un balance global del mundo total de las imágenes humanas de todos los tiempos, culturas y lugares no deja de constatar un hecho para nosotros el más significativo desde la perspectiva antropológica, a saber: la prioridad «imaginativa» del «eje angular»: «En efecto, de todas las imágenes son las imágenes animales las más frecuentes y comunes. Puede decirse que nada nos es más familiar, desde la infancia, que las representaciones animales. Incluso en el pequeño ciudadano occidental... la mitad de los títulos de libros para la infancia están consagrados al animal.» (edición española en Taurus, Madrid 1982, pág. 63).

(152) U. von Wilamowitz-Möellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, apud Furio Jesi, *Mito*, ed. cit., pág. 66. También cabría citar en esta línea a Gilbert Murray, *Five stages of Greek Religion*, Boston 1952, como lo hizo, en un comentario periodístico a la presentación global de este libro en el verano de 1981 en la Escuela Asturiana de Estudios Hispánicos de La Granda, Eduardo Chamorro (*La Voz de Asturias*, 3 septiembre 1981). No puedo saber cuáles fueron las intenciones que movieron la pluma del comentarista. Es interesante, sin embargo, detenerse en una conjetura gnoseológica, que cae ya en el marco de nuestros planteamientos: a juzgar por el tono de sus palabras, al comentarista le resultaba «molesto» que desde una filosofía (a su parecer «marxista») se llegara al resultado al cual, según él, Murray, un filólogo positivo, había ya llegado al explicar «cómo el ritual del sacerdote disfrazado con los atributos del toro, no constituía sino un estado degradado de un ritual mucho más arcaico en el que era el propio toro, en carne y hueso, el que reinaba majestuoso y noble, feroz y genesíaco, en el altar de la divinidad, como supremo señor de las leyes de la vida».



El zoodiaco

Las figuras animales que en la época primaria habitaban las bóvedas de las cavernas, pasan en la época secundaria, en la fase babilónica, a habitar la bóveda celeste. Los cielos se pueblan de animales, comienzan a ser *zodíacos*, y los propios hombres llegarán a veces a aparecer como si estuvieran moldeados a imagen y semejanza de los animales celestes.

minosidad animal específica[153]. En consecuencia, estas apreciaciones no pueden servir para manifestar la presencia de una filosofía «angular» de la religión, puesto que constituyen un modo de desarrollo ordinario de las concepciones metafísicas, panteístas, naturalistas o incluso ontoteológicas. Tales perspectivas determinan evidentemente también la conducta de muchos historiadores de la religión: «Los teólogos egipcios [escribe Drioton[154]] pensaban que ciertos animales adquirían carácter sagrado por la presencia en ellos de una de las almas pertenecientes a la divinidad. Es posible, por tanto, que su culto como encarnación de los dioses se remonte a una época en la cual, siendo todavía desconocido el arte de la estatuaria, se creyó rendir culto a estos dioses en símbolos vivientes de su cualidad esencial...» (Tenemos aquí un claro ejemplo de la influencia de una determinada Idea de la religión en la orientación de la investigación empírica.)

Ejemplos eminentes de lo segundo (la referencia a los animales por parte de la *ciencia empírica* de la religión) son las que, en otro tiempo, se llamaron *teorías totemistas* (o pantotemistas) de la religión, el *teriomorfismo* de F. Langer, la teoría totemista de F.B. Jevons o las teorías de J.F. Mac Lennan y W. Robertson Smith[155]. Pero precisamente tales teorías se mantienen, respecto de la teoría «angular», a una distancia mayor, si cabe, que la que con ella guardan las concepciones metafísicas o panteístas. Porque mientras que estas concepciones reconocen la verdad de los *númenes* animales (aun cuando dentro de un horizonte metafísico más amplio: *lo divino* de Jensen, *lo numinoso* de Otto), sin embargo, *las teorías totemistas dan por supuesto muchas veces que precisamente la génesis totémica de las religiones primitivas testimonia su carácter ilusorio,* adecuado al pensamiento salvaje («puesto que los animales, desde luego, no son dioses»). De ahí la afinidad de estas teorías de la religión con la llamada *teoría fetichista,* tal como la desarrolla la escuela francesa (desde Debrosses hasta A. Comte). «Un fetiche es la personificación de lo impersonal»: la piedra divinizada es un fetiche, pero también el animal-máquina cartesiano divinizado. Se mueven, pues, estas teorías en un plano

(153)Así, dentro de las coordenadas del *Diamat,* los puntos de vista de Ladislav Varel, *El cristianismo y sus orígenes,* trad. esp. Buenos Aires 1960, pág. 14.

(154) E. Drioton, *L'Egipte pharaonique,* París 1954, pág. 17.

(155) Guillermo Schmidt, *Manual de Historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión. Teorías y hechos,* trad. esp., Espasa-Calpe, Madrid 1941[2], págs. 107-116. Una representación (propiamente psicológica) interesante del contexto «teriomórfico» de las religiones primitivas nos la ofrece Gabriel Tarde en *Les lois de l'imitation* (1890), Alcan, París 1910, pág. 298. Tarde cita, por cierto, la *Mythologie* de Andrew Lang; y sugiere con gran vivacidad las impresiones que los hombres primitivos pudieron experimentar al enfrentarse con las fieras que les rodeaban. Si la re-presentación de G. Tarde, u otras análogas, pese a su viveza, no puede confundirse con una filosofía de la religión, se debe a que se mantiene en un terreno *positivo* (circunscrito a una supuesta circunstancia antropológica) y no *trascendental* (a las restantes situaciones antropológicas y muy especialmente a las que dieron lugar a las religiones secundarias y terciarias: precisamente son estas religiones las que quedan fuera por completo del horizonte de las representaciones positivas que comentamos). Pues no se trata de «citar a los animales», de convocarlos, en el momento de representarnos la forma de la religión primaria; se trata de «citarlos» o «convocarlos» desde una perspectiva tal que sea capaz de englobar a las grandes religiones terciarias, lo que implica estar utilizando una idea de estas religiones llevada además a cabo desde perspectivas *no humanistas.*

más fenomenológico (*émico*) que ontológico. Las teorías totemistas antiguas (puesto que las actuales ni siquiera consideran al totemismo como una categoría originariamente religiosa) se atienen, además, a lo sumo, a las religiones primitivas, a quienes consideran empíricamente fundadas en el culto a los animales. No contemplan globalmente a las religiones superiores, pues su perspectiva no es filosófica. Y en virtud, en gran parte, precisamente, de la tesis de que el correlato animal de lo numinoso es prueba de salvajismo, lo que refuerza nuestro diagnóstico de estas teorías como algo que se dibuja en una perspectiva no filosófica.

Es cierto, como no podía ser por menos, que en muchos trechos de su recorrido estas teorías empíricas de la religión incorporan contenidos ontológicos: los animales serán estimados como correlatos reales y adecuados (en cuanto tales) de la relación religiosa. Pero, a pesar de ello, la perspectiva de tales teorías no se confunde necesariamente con la perspectiva de la filosofía de la religión. Principalmente, porque ese reconocimiento empírico del significado de los animales no se contempla en la perspectiva de las religiones superiores. Ejemplo muy claro, John Lubbock. Según él, el grado más inferior de la religiosidad primitiva es el fetichismo; después sigue la zoolatría, la cual le parece a Lubbock muy plausible, aunque no ya respecto a su Idea filosófica de Dios, sino respecto a la Idea de Dios que tienen los salvajes: «Si además tenemos presente que el dios de un salvaje es un ser de naturaleza poco distinta de la suya, aunque en general algo más poderoso, comprenderemos al punto que varios animales, como el oso o el elefante, satisfagan cumplidamente su concepción de la divinidad. Otro tanto puede decirse, y con mayor razón, de los animales nocturnos, como el león y el tigre, porque aquí el efecto aumenta merced a cierto misterio. Cuando el salvaje, acurrucado de noche junto a su fuego, oye los gritos y rugidos de esas fieras que andan rondando en su inmediación, o las ve deslizarse como sombras por entre los árboles, ¿qué mucho que forje sobre ellas historias misteriosas?» Añade Lubbock: *«Y si en su estima de los animales yerra en un sentido, nosotros hemos caído quizá en el extremo opuesto»*[156] A continuación suscribe la tesis de Fergusson sobre la serpiente como primer animal objeto de culto, «cuya belleza y brillo de sus ojos entraban por algo en las causas primeras de su deificación» (además de ser animal ubicuo, de larga vida, &c.). En resolución: Lubbock encuentra razonable la zoolatría de los salvajes pero, en todo caso, la zoolatría para él es una etapa del desarrollo de la religiosidad que, una vez agotado el ateísmo inicial, comenzó en el fetichismo y, después del culto a la naturaleza (o *totemismo*), continúa por el

(156) John Lubbock, *Los orígenes...*, pág. 239. El reconocimiento que hace Lubbock del significado de los animales, en una cierta fase del desarrollo de las religiones (ateísmo, fetichismo, totemismo, chamanismo, &c.), será compartido por Tylor (que agrega la fase del animismo) y por Salomón Reinach; véase su *Orfeo. Historia general de las religiones* (1904), versión castellana por Domingo Vaca, Daniel Jorro, Madrid 1910, Introducción, 34, pág. 18: «Cuando los griegos nos cuentan que Júpiter-Zeus se ha transformado en águila o en cisne, hay que ver en ello mitos contados al revés. El águila dios y el dios cisne han cedido el puesto a Zeus, cuando los dioses de los griegos han sido adorados en forma humana; pero los animales sagrados han seguido siendo los atributos o los compañeros de los dioses que a veces se ocultan bajo la forma animal. Sus metamorfosis no son más que una vuelta a su estado primitivo.»

chamanismo (divinidades superiores al hombre, de naturaleza distinta, lejana, accesibles sólo al chamán), continúa por el *antropomorfismo* o *idolatría* y, por último, desemboca en el *sobre-naturalismo.*

No es, pues, el reconocimiento empírico del papel de los animales en las formas primitivas de la religiosidad lo que determina una teoría filosófica de la religión. Es el modo de reconocer ese significado en la perspectiva de las religiones en su conjunto, así como el de éstas en el ámbito de las otras dimensiones humanas y ontológicas que se tomen como referencia. Se comprende así que muchos de quienes defienden, en el plano empírico (fenoménico, psicológico, sociológico), la teoría totemista sobre la génesis de la religión primitiva, puedan mantener simultáneamente, o bien una concepción teológica metafísica de la religión (caso de Robertson Smith, ministro presbiteriano), o bien una concepción humanista. Tal sería el caso de Durkheim: el totemismo se encuentra en el origen de la religión, pero, a su vez, el *totem,* como dios del clan, resulta ser el propio clan divinizado; por ello Durkheim puede decir explícitamente que el totemismo, como forma más elemental de la religión, no tiene por qué divinizar algo impresionante, pues como emblema puede servir algo tan humilde y vulgar como un pato, un conejo, una rana o un gusano. Es decir, algo cuyas cualidades intrínsecas no podrían haber dado origen a los sentimientos religiosos, que procederán, por tanto, del contexto social en el que están inmersos los propios animales totémicos[157]. De todos modos, las teorías totemistas de las que hablamos son teorías que han sido desplazadas a la par que fue cobrando la tendencia a despojar a las instituciones totémicas de su carácter religioso (teorías mágicas, o teorías taxonómicas del totemismo)[158]. Y esto sin contar con que las propias teorías totemistas de la religión tampoco consideraban a los animales como su única referencia, porque el carácter del totem puede ser compartido por plantas o fetiches inanimados.

La intención de la filosofía zoomórfica de la religión originaria es muy distinta a la intención *descriptiva,* «empírica», *émica,* de las ciencias positivas. Es una intención ontológica. No sostiene que los hombres primitivos han comenzado divinizando a los animales (o los han deificado en una fase de subdesarrollo). *Sostiene que son los animales los núcleos numinosos de la propia Idea ulterior de divinidad. Y que, por consiguiente, tendrá sentido afirmar que la religión es verdadera porque los númenes de la clase N existen —son los animales (ciertas especies, géneros u órdenes de animales) y no son fenómenos ilusorios propios de la mentalidad prelógica, de la percepción salvaje.* Las ilusiones se producirían por referencia a este plano ontológico: la *dendrolatría* no será un capítulo *teofánico* más, al lado de la *zoolatría,* porque si los árboles son adorados lo serán en la medida en que ilusoriamente son interpretados como animales (como aquella palmera de Tessur que descubrió Fergusson y que levantaba su copa, como si fuera un animal, a la salida del Sol). El alma segunda en la que los jíbaros creen, el *arutam,* se manifiesta como

(157) Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie,* Alcan, París 1912.

(158) Claude Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad,* ed. cit.

consecuencia de los efectos de la ingestión de ciertas sustancias alucinógenas, el *datura,* por ejemplo; el *arutam* es, pues, una ilusión alucinatoria. Pero tal caracterización es puramente formal y abstracta, psicológica, en tanto abstrae el *contenido* de esa alma alucinatoria, es decir, pasa a un segundo plano la circunstancia de que el *arutam* se muestra precisamente en forma de *un par de jaguares gigantes,* o de un *par de serpientes* enormes que se mueven hacia el buscador del alma.

La concepción *angular* de los númenes, por otro lado, difícilmente podría haberse abierto camino hasta los últimos años —los que siguen a los años que estuvieron dominados por el curso de las religiones que llamaremos *terciarias,* las religiones (o ideologías subsiguientes) que culminaron en la concepción mecanicista de los animales. ☞(El texto se refiere a la concepción *angular* de los númenes reales; puesto que la concepción *angular —id est,* no *radial* ni *circular*— del numen, en general, es también propia de las religiones teológicas positivas, dado que los dioses de estas religiones son *seres personales* —no son cosas— pero *sobrehumanos* o *infrahumanos* —no son hombres—.)☜ Una concepción que teniendo, en nuestra tradición, su origen en el cristianismo (los animales no tienen alma racional) —aun cuando nunca han faltado del todo otras corrientes más «franciscanas» en el seno del cristianismo[159]— desembocó, precisamente en España, y por cauces espiritualistas (no materialistas), en la doctrina del automatismo de las bestias de Gómez Pereira (que luego continuaría Descartes). Doctrina que al despojar a los animales de todo género de numinosidad, debería ser considerada (al menos desde la teoría *angular*) como la fórmula misma de la impiedad religiosa originaria[160]. Pero desde hace unos años, en los cuales los etólogos nos han acostumbrado a reconocer, en el plano científico, la inteligencia animal y la realidad del lenguaje de los animales (y no ya en un sentido figurado, sino literal, el del lenguaje doblemente articulado de las experiencias de Premack o de los Gardner), la tesis sobre la verdad de la numinosidad animal deja de ser absurda y ni siquiera puede considerarse ya extravagante. (Dice, por ejemplo, Bernhard Rensch[161]: «Podemos comprobar, por tanto, que incluso en las aves existe ya un comportamiento que hace pensar en la presencia de un complejo del yo y una conciencia de la personalidad, al menos en sus estadios previos.») Se trata, por lo demás, de una tesis que, al menos en referencia a algunas religiones, había sido intuida en un terreno positivo (a la manera como Evémero había intuido la concepción humanista). El Celso autor de la *Doctrina verdadera* (que nos ha conservado Orígenes) podía citarse como el Evémero de la concepción *angular* de la religión, si generalizamos este curioso pasaje de su obra: «Pasa aquí [dice refiriéndose a los cristianos] como con los templos egipcios. Cuando uno se acerca a ellos, contempla espléndidos recintos sagrados y bosques, grandes y bellos pórticos, santuarios maravillosos, soberbios peristilos y hasta ceremonias que infunden religioso temor y misterio; pero una vez que está uno dentro y que se ha llegado a lo

(159) Gustavo Bueno Sánchez, «Animales virtuosos y animales científicos», en *El Basilisco,* nº 2, 1978, págs. 60-66.

(160) Víd. *infra,* capítulo 5, ad finem.

(161) Bernhard Rensch, *Homo sapiens. De animal a semidiós,* Alianza, Madrid 1980, pág. 104.

más íntimo, se encuentra con que es un gato, un mono, un cocodrilo, un macho cabrío o un perro lo que allí es adorado.»[162]

Constantemente han sido utilizados los animales, por otra parte, como símbolos de entidades numinosas, divinas o demoníacas: ¿no es continuo el ataque del demonio al hombre, y así el demonio es como un león rugiente, que merodea buscando a quién devorar?, viene a decirnos la *Primera Epístola* de San Pedro (v, 8).

La concepción zoomórfica 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*. Ello no implica una tesis recíproca, según la cual toda relación con los animales hubiese de tener un signo religioso. Ni siquiera tienen por qué tenerlo aquellas relaciones *ritualizadas*, como puedan serlo las que subsisten en el ámbito de sociedades secretas como la de los *bakuri* del Camerún (la sociedad masculina *Male*, del elefante, y la femenina *Malova*, del jabalí). Si la concepción *circular* (humanista) podía resumirse en la fórmula de Feuerbach: «los hombres hicieron a los dioses a su imagen y semejanza», *la concepción angular (zoológica) que propugnamos podría quedar resumida en esta otra fórmula: «Los hombres hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales.»*

Y así como la concepción humanista de la religión se desarrolla mediante la reconstrucción de la numinosidad animal como un proceso de *antropomorfismo*, así también la concepción angular de la religión se desarrollará mediante la reconstrucción de los númenes humanos y divinos como procesos de *zoomorfismo*. La metodología que propicia tenderá a ver, en las figuras numinosas antropomorfas, antes a númenes humanizados que a hombres divinizados: es así un *antievemerismo*. No desconocerá, por supuesto, que los hombres, o algunos hombres sobresalientes, puedan desempeñar el papel de «puntos de cristalización» de la vivencia de lo numinoso. Pero sólo en la medida en que, simultáneamente, esos hombres sean percibidos, de algún modo, *sub specie animalitatis*, a la manera como Homero (en el canto v de *La Ilíada*, 132-143) percibe a Diomedes, el hijo de Tideo, cuando acaba de ser herido en el hombro y arremete contra las filas troyanas: «Cual acontece a un león a quien hiere en la campiña un pastor en momento que la fiera, al aprisco saltó de sus ovejas cerca del esquileo, mas no logró domarlo; excitóle más bien en su fiereza, y ya entonces, no prosigue el pastor en su defensa y se agazapa por los rincones del establo. Ellas al verse solas se amedrentan y unas sobre otras en montones por acá y acullá se desparraman, hasta que ya la fiera, enardecida, salta del alto aprisco; pues así enardecido entre troyanos, el valiente Diomedes fue a meterse.»

(162) Traducción de Daniel Ruiz Bueno en *Padres Apologistas Griegos (s.II)*, BAC nº 116, Madrid 1954, pág. 61. ☞El mismo Don Daniel Ruiz, trece años más tarde, tradujo este fragmento del siguiente modo: «Al que se acerca a ellos se le presentan espléndidos recintos y bosques sagrados, grandes y hermosos pórticos y templos, admirables y soberbios tabernáculos en torno, y cultos llenos de superstición y misterio; pero el que ha entrado y penetrado en lo más secreto, se encuentra con que allí se adora a un gato, a un mono, a un cocodrilo, a un macho cabrío o a un perro.» (Orígenes, *Contra Celso*, BAC nº 271, Madrid 1967, pág. 188; libro tercero, 17.)☜

La concepción zoomórfica de los númenes tampoco desconocerá que lo numinoso cristaliza otras veces en formas *sobrehumanas*, en formas casi omnipotentes, divinas, formas terribles, que resuenan así en las palabras de Lutero: «¿Cuánto tiene que horrorizarse la naturaleza ante semejante majestad divina? Sí, es más horrible y espantosa que el diablo, pues nos trata y nos maneja con violencia, nos martiriza y atormenta y no cuida de nosotros.» Si Dios es aquí un verdadero *Genio Maligno*, el de Descartes (antes de que el *cogito* lo haya conjurado), es decir, un *numen* que, ante el hombre, se comporta precisamente a la manera como, más tarde, los hombres se comportarán con los chimpancés a quienes (utilizando sus propios instintos, desde dentro) mantienen prisioneros, porque no pueden sacar la mano que empuña los cacahuetes previamente depositados en el interior de la calabaza; si el *Dios puro* puede ser percibido, en suma, como un *numen vivo y envolvente*, es porque (para la teoría zoológica), es percibido como una suerte de animal terrible (un *superanimal*, más que un *superhombre*). Un ser ante el cual el hombre se siente acorralado: «De tal manera lo desmenuza y deshace [dice San Juan de la Cruz, *Noche Oscura del Alma*, II, 5] absorbiéndole en su profunda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo a la faz y vista de sus miras con muerte de espíritu cruel, así como si tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriendo, padeciendo estas angustias», como los indios de las costas del Noroeste, cuando danzando alrededor del fuego, arañando la tierra e imitando los movimientos de los osos enfurecidos, cantaban:

«¿Cómo nos esconderemos del oso que se mueve en torno del mundo todo?
¡Arrastrémonos bajo tierra! Cubramos nuestras espaldas
con lodo para que el terrible Gran Oso
del Norte del mundo no nos encuentre.»[163]

(163) Citado por Ruth Benedict, *El hombre y la cultura*, Sudamericana, Buenos Aires 1967, pág. 213.

Capítulo 4

Premisas antropológicas

Entre las dos concepciones alternativas de la religión —*circular, angular*— que, a grandes rasgos, acabamos de exponer, ¿cómo decidir?

Lo importante es saber que la decisión no es una cuestión empírica, una mera *cuestión de hecho,* puesto que los hechos que pueden aducirse, tanto en favor de la primera alternativa, como en favor de la segunda, son incontables. *La opción es filosófica* (lo que no significa que sea *apriorística,* que pueda sostenerse con independencia de los hechos, puesto que, en cualquier caso, la misión de la opción filosófica es oponer unos hechos a otros hechos, ordenándolos en planos distintos).

Y así como la opción entre las *concepciones equívocas* de lo numinoso y las *concepciones análogas* dependía (creímos) de la Ontología (y no de la filosofía de la religión), así ahora la opción (dentro de las concepciones fenomenológicas de los númenes) entre las concepciones humanísticas (*circulares*) y las zoológicas (*angulares*) dependerá de la *Antropología filosófica.* Porque la «religación», por su esencia, se inserta en el contexto general de la Idea de Hombre, no tiene una entidad independiente, aislable, como si fuese una relación «exenta».

Nuestro propósito aquí, en una perspectiva sintética, es decidir nuestra opción, introduciendo el *mínimum* de premisas antropológicas y lógicas; o, si se prefiere, desde una perspectiva analítica, nuestro propósito podría describirse como orientado a determinar los supuestos o premisas filosóficas (o ideológicas) que están envolviendo a una de las alternativas (en nuestro caso, la alternativa «angular»).

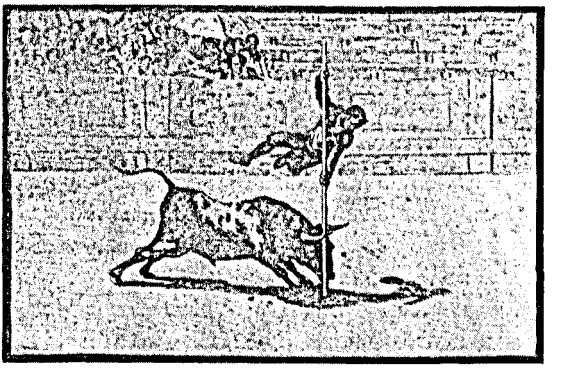
Y, ante todo, necesitaríamos precisar la estructura lógica de la opción que se nos ha configurado partiendo del «argumento ontológico» *nuclear* (el núcleo *numinoso*) —estructura que presupone, desde luego, una concepción de fondo materialista. No creemos que la opción tenga entonces, sin más, la forma de una alternativa $[p \vee q] = 1$, en la cual alguno de sus miembros pudiera ser eliminado, pero no los dos, aunque también ambos miembros (la concepción *ecléctica*) pudieran ser admitidos. Planteada la cuestión en estos términos la concepción *ecléc-*

tica sería más plausible, puesto que, por argumentos *fenomenológicos* (etnológicos, históricos) habría motivos para concluir: **p = 1**; **q = 1**. Nosotros partimos, por el argumento ontológico, de la premisa (**p ∨ q = 1**). Pero, también, introducimos la premisa según la cual los númenes animales (adscribámoslos a **q**) son *reales* (es decir, **q = 1**). Esta premisa es la que está apoyada en un fondo materialista: el *argumento ontológico,* que pide un correlato real para los númenes fenomenológicos (que además, son zoomórficos en una proporción muy elevada y, por su posición serial, significativa), se satisface, desde luego, con estas referencias, puesto que no hay ningún motivo para rechazarlas desde prejuicios metafísicos o teológicos (espiritualistas o mecanicistas). Dadas estas premisas, el problema de la filosofía de la religión, reducido a la resolución de la alternativa global (**p ∨ q = 1**) supuesto **q = 1**, queda a su vez reducido al problema de determinar si **p** (es decir, la tesis de los númenes *humanos*) es o no admisible. Una respuesta negativa significaría, por tanto, simultáneamente, junto con la tesis zoológica, el rechazo de toda concepción ecléctica.

Ahora bien, es evidente que el rechazo de la tesis *circular* «los hombres pueden ser realmente númenes» (una tesis, como hemos dicho, en cierto modo recíproca de la de Evémero: «los dioses son hombres»), no podría considerarse como una cuestión de hecho, empírica, fenomenológica. Porque *empíricamente* es un *hecho* de la historia de las religiones que el hombre ha desempeñado funciones *numinosas* y que incluso se ha presentado, en repetidas ocasiones, como divino. Pero este *hecho* (sobre el cual habrá de apoyarse toda concepción *humanista* de la religión), desde una metodología *dialéctica,* puede ser considerado como una *apariencia* (un episodio de la «falsa conciencia»), como un *fenómeno* o, si se quiere, como un *hecho confuso.*

Y la confusión procedería del uso que las *teorías humanistas* hacen, en este contexto, del término «Hombre». La confusión se despliega en dos direcciones, una *extensional* y otra *intensional.* «En la historia de las religiones constatamos cómo el hombre ha soportado funciones numinosas»: es este un modo confusivo de hablar del *hombre* (en cuanto a su *extensión,* a lo largo de la historia de las religiones), puesto que no existe ningún punto de apoyo empírico para sostener semejante proposición global (confusa) cuando nos referimos a todo el largo período del paleolítico inferior o del superior. Los únicos elementos fehacientes (que suelen, por lo demás, ser interpretados desde categorías religiosas) son ciertas reliquias, especialmente dibujos de las cavernas cuaternarias. Pero se ha calculado que las 4/5 partes de las pinturas parietales representan animales («probablemente —dice E.O. James[164]— porque los animales constituían el principal medio de subsistencia del hombre y, por consiguiente, ocupaban un lugar excepcional y muy importante en la economía humana»). Por consiguiente, hablar «globalmente» o por «promedios» en este terreno es tanto como querer ignorar la estructura serial dialéctica del *curso* del desarrollo de la conciencia religiosa como conciencia de los números.

(164) E.O. James, *La religión del hombre prehistórico,* trad. española de José Manuel Gómez-Tabanera, Guadarrama, Madrid 1973, pág. 231.



Hércules vence al león

A medida que los animales van siendo dominados por el hombre, su prestigio numinoso va transfiriéndose a éste en calidad, precisamente, de dominador de los animales.

Las divinidades terciarias se configurarán cada vez más según modelos antropomórficos. Incluso cuando lleguen a perder la corporeidad, mantendrán de algún modo la «inteligencia» y la «voluntad».

Teseo mata al minotauro. Grabado de Goya de la serie de la Tauromaquia

El hombre, señor de los animales.

Ahora bien: el *hecho* del que hablamos es, sobre todo, confuso en un sentido aún más importante, el *intensional*, el que más interesa quizá desde un punto de vista antropológico. Porque cuando se habla del *hombre-númen* no se distingue si sus contenidos antropológicos son *humano-específicos* (por ejemplo, lo que tradicionalmente se llamaban «actos humanos»), o si son *humanos no específicos*, es decir, *genéricos* («actos del hombre»). Pero si fueran *genéricos*, habrían de ponerse antes del lado zoológico (*genérico*) que del lado *específico*. Y, dada la confusión objetiva que existe entre los estratos *específicos* y los *genéricos* del hombre, se comprenderá que la distinción entre unos contenidos y otros pueda entenderse como una distinción de razón. No por ello dejará de ser una distinción objetiva, en la cual queda comprometida la *Idea práctica* de «Hombre» que utilizamos, la Idea con la cual, efectivamente, operamos. Por ello, se comprenderá nuestra afirmación anterior según la cual no es una cuestión *de hecho*, sino de *interpretación* (por tanto, desde nuestro *presente práctico*, desde nuestra *Idea de Hombre*), el distinguir entre lo que es propio del hombre, en cuanto es específicamente humano, y lo que es propio de él, pero en cuanto que es «más que humano» o, si se prefiere, «menos». Algunos prehistoriadores interpretaron los cráneos y los huesos neanderthalienses del depósito de Krapina como *reliquias* de una batalla tras la cual los vencedores (acaso bandas de Cromagnon) se habrían comido a sus enemigos: los cráneos y huesos de Krapina serían los restos de un festín. No es segura esta interpretación de la «batalla de Krapina», pero sirve igual para nuestra pregunta: ¿se trata de un episodio *humano* o más bien de un episodio de la *prehistoria del hombre*? Sabemos que episodios similares de épocas más avanzadas, incluso muy recientes (los campos de Dachau o de Auschwitz, ☞y hoy mismo, muy cerca de Krapina, se practica la limpieza étnica de bosnios por servios y de servio-bosnios por croatas☜), suscitan siempre la misma cuestión moral, antropológica, práctica: ¿son hombres (humanos ☞es decir, primates que realizan *actos humanos* y no meros *actos del hombre*, para utilizar la distinción escolástica☜) realmente quienes practican actos tan bestiales? ¿Acaso no han dejado de serlo por el hecho mismo de cometerlos?

Cuando la cuestión se plantea *a parte ante*, en la Prehistoria, cobra más fuerza, en la perspectiva de la teoría de la evolución, puesto que la pregunta (que siempre parece tener algo de metafísico): «¿Puede un hombre dejar de ser hombre en el momento en que comete actos bestiales?», se transforma en esta otra: «¿Eran ya hombres los contendientes de la batalla de Krapina?» Es decir: ¿se trataba de una *batalla* o de un episodio de *caza* entre bandas de homínidos (de protohombres, de «hombres primitivos», es decir, no hombres todavía)? Es innegable que, habitualmente, los protagonistas de Krapina son considerados ya hombres por los prehistoriadores; las discusiones se reproducen a propósito del *Sinántropo* y, para quienes aceptan al *Sinántropo* como ser humano (*Homo erectus*), se vuelven a reproducir a propósito del *Australopiteco*. Convencionalmente suele darse la cuestión por zanjada por vía taxonómica porfiriana (linneana): la *familia* de los *homínidos* se distribuye en dos ***géneros***, el de los ***australopitecinos*** y el ***genus Homo***, que, a su vez, comprende dos ***especies*** principales: ***homo erectus*** (***Pitecántropo***) y ***homo sapiens sapiens***.

Sin embargo, tenemos necesidad de subrayar que esta taxonomía, por su forma lógica, es escolástica y muy poco dialéctica. *Precisamente es inútil y aun perturbadora para la cuestión que nos ocupa.* Cuando los criterios de la taxonomía se mantienen en el terreno anatómico estricto de la Antropología física, nada tenemos que objetar (salvo el olvido de que muchos de los rasgos anatómicos considerados, suponen un medio *cultural humano*). Pero cuando se introducen, como es el caso, criterios no anatómicos (lenguaje, uso de herramientas, o sencillamente, la diferencia específica de Linneo, *sapiens*), entonces la taxonomía biológica se vuelve confusa, por no decir metafísica. ¿Acaso el uso de instrumentos, la *inteligencia tecnológica* (la talla de bifaces, incluso la utilización del fuego), pero también la *inteligencia social,* cristalizada en los sistemas de parentesco, son criterios suficientes para hablar ya de «Hombre»? ¿No está actuando en esta taxonomía la forma dicotómica porfiriana, que conduce a la conclusión, por ejemplo, de que dado el supuesto de que los monos antropomorfos no utilizan el fuego, hay que considerar como hombres a los homínidos que lo usan? ¿Es que no caben formas intermedias, es decir, *homínidos,* que sin ser ya meros primates *todavía no son hombres*? Desde la dicotomía (porfiriana, escolástica) no-hombres/hombres, es cierto que tratar de introducir formas intermedias entre el mono y el hombre (llamémoslas: parapitecoides, humanoides, &c.) resulta una empresa casi tan difícil como la de tratar de intercalar un número entero entre el 99 y el 100. Sin embargo es imprescindible acostumbrarse a pensar en la realidad de formas no humanas que, no obstante, tampoco son monos, porque tienen una organización cultural, una tecnología lítica, por ejemplo, que obliga a situarlas en otro plano (por ejemplo la cultura del *Homo erectus*). No es la cultura, según esto, un criterio riguroso de demarcación del círculo antropológico: es preciso determinar qué característica deben tener esas formas culturales en virtud de la cual podemos ya hablar del hombre, la característica de la cultura que tradicionalmente se llama *espiritual,* sin que ello implique apelar a una creación o a una revelación procedente de lo alto, porque la cultura se hace espiritual (es decir, operatorio-proléptica, normativa, simultáneamente en el plano tecnológico y en el lingüístico-gramatical) por *anamórfosis,* que es un modo de evolución y no un modo de procesión. El recurso habitual de referirse a estas formas como *proto-hombres* o como formas *prehistóricas,* aunque sirve «para salir del paso», es muy peligroso, porque, por un lado, inclina a pensar tales «formas intermedias» en función de su posterioridad (introduciendo, por tanto, una teleología enteramente metafísica) y, por otro, sugiere que esas formas carecen de estructura propia, como si fueran formas de mera transición hacia el hombre.

La fórmula «hombre primitivo» es lógicamente inaceptable, porque ella equivale el anacronismo de interpretar a los antecesores por sus resultados («lo que va a conducir al hombre»), a poner a los progenitores del lado en el que se clasifican a los sucesores.

El problema se re-produce en la línea *ontogenética*: ¿el niño es hombre? (una versión del problema escolástico: ¿tiene alma el niño, o en qué punto de su evolución embriológica la adquiere?) Los presupuestos que obran en una respuesta afirmativa a la pregunta ontogenética parecen mucho más patentes: el niño es hom-

bre (por ejemplo, jurídicamente) en tanto puede llegar a desarrollarse como persona responsable. Es decir, por relación a su término *ad quem* y en la medida en que este desarrollo depende prácticamente de hombres ya existentes. Por este motivo, dudar de la humanidad del niño es dudar de la posibilidad de desarrollarlo, del deber de educarlo, por tanto, tratar de inhibirse de una dinámica ya en marcha del «Espíritu Objetivo».

Ahora bien, los mismos presupuestos prácticos que «tocamos con el dedo» en lo que aparentemente es sólo una *cuestión biológica* («¿el niño es hombre?») están actuando, con idéntica precisión, pero a mayor distancia práctica, cuando planteamos la *cuestión histórica* (filogenética). Y es necesario tener en cuenta que esas cuestiones *generales antropológicas* no pueden considerarse como demasiado alejadas de los problemas estrictos de la filosofía de la religión, puesto que tales cuestiones generales forman parte del conjunto de los *principia media* de esta filosofía. *Al menos, hasta que no se haya rechazado la posibilidad de considerar a la religión, precisamente, como uno de los criterios taxonómicos capaces de establecer la línea fronteriza, en la filogenia, entre los animales y los hombres.* De hecho, un gran número de prehistoriadores y de biólogos toman, como *criterio empírico* diferencial, a ciertos fenómenos de la vida religiosa o fenómenos que se interpretan a su luz, como pueda serlo el culto a los difuntos. (La presencia de enterramientos «intencionales» se considera, con frecuencia, como criterio objetivo de humanidad del material, por parte de los prehistoriadores.)

Sin embargo, nos parece que puede decirse que las complejas discusiones sobre los criterios de la hominización, a la par que discusiones biológicas y antropológicas, son discusiones lógicas —como lógica es toda cuestión de taxonomía. Nos parece que la doctrina de la evolución, consecuentemente, ha representado, tanto como una revolución biológica, *una revolución lógica,* una revolución de la concepción lógica de Porfirio (con más precisión: del aristotelismo de Linneo) y, en definitiva, la discusión de estos criterios, es quizá la perspectiva más inmediatamente significativa en el momento de formular los problemas de la filosofía de la religión (en cuanto son problemas *antropológicos,* tal y como venimos presentándolos).

En efecto, en su expresión lógica, las cuestiones relativas a la relación del hombre con los animales incluyen las cuestiones de relación entre la especie (el *homo sapiens sapiens*) y el género próximo (aquí *Genus Homo Linné*) y, por supuesto, la cuestión de las relaciones entre el género próximo con los (en términos porfirianos) géneros subalternos (en términos linneanos: familia —*hominoidea*—, orden —*primates*—, clase —*mamíferos*—, reino —*animal*—). No creemos descaminado sospechar de la influencia perniciosa que la lógica porfiriana (aliada tradicionalmente con una metafísica creacionista y espiritualista) sigue manteniendo en la formulación de las relaciones del hombre con los animales. La lógica porfiriana, en efecto, concibe los *géneros* como *géneros anteriores* (respecto de las especies), géneros que van desplegándose dicotómicamente merced a las *diferencias específicas* sobreañadidas. En el caso del hombre, como *diferencia específica* se ponía la *racionalidad* (el concepto «biológico» del *homo sapiens* de Linneo mantiene este criterio). Este criterio taxonómico iba ligado a la teoría escolástica

(tras la condenación del *traduccionismo*) del alma espiritual creada por Dios en cada embrión humano. La relación de *inclusión de clases* (relación constitutiva de la silogística) preside toda la lógica porfiriana. En su virtud, las *especies* se incluyen en los *géneros próximos* y éstos en los *subalternos* respecto de la *categoría*, interpretada como *género supremo* (el *reino animal*, en nuestro caso, o quizá la esfera de lo viviente, la *biosfera* —aun cuando el concepto de *biosfera* introduce la forma de una *totalización atributiva*, contrastando con el concepto clásico de *reino animal*, que se mantiene más bien dentro de los límites de las *totalidades distributivas*).

De este modo —y este es el punto que en filosofía de la religión formalmente más nos interesa—, la especie *hombre*, en Porfirio-Linneo, quedaba incluida en el *género* (porfiriano) *animal*, a través (mediante la transitividad de la inclusión) de los taxones intermedios (familia *hominoideos*, superfamilia *antropoidea*, orden *primates*, clase *mamíferos*, &c.). El hombre es así plenamente animal y, como tal, comparte enteramente todas las propiedades o notas *genéricas*. Es una especie más entre el millón de especies animales, o entre las tres mil especies de mamíferos. Pero debía quedar caracterizado por una *diferencia específica* irreductible (¿la racionalidad? ¿la religiosidad?) Una diferencia de la cual derivarían los contenidos específicamente humanos del hombre.

Es evidente que este análisis lógico de la situación taxonómica del hombre iba combinado con la doctrina metafísica de la antropología hilemórfica («cuerpo y espíritu») que, en los casos más radicales, tendía a poner en el principio espiritual la diferencia específica del hombre (y aun su misma esencia) frente a los demás animales. Según esto, el hombre, además de sus componentes *genéricos*, estaría dotado de *espíritu* (aunque encarnado), como diferencia específica.

Ahora bien, la lógica porfiriana resultaba demasiado rígida para dar cabida a las múltiples relaciones del hombre con los demás animales y ello precisamente por su tendencia a «embotellar» las especies en los géneros concéntricos que las envuelven. (Es decir, por la tendencia a considerar todo lo que brota de la diferencia específica como algo que presupone dado el género, lo desarrolla sin salirse de sus límites y lo determina en especificaciones progresivas.) Porque si el hombre es una especie entre otras, debería quedar reducido íntegramente al ámbito animal, y la Antropología sería sólo una parte de la Zoología, como pueda serlo la Ictiología. En efecto, la diferencia específica (la *racionalidad*, el *espíritu*) debería ser contemplada como una diferencia zoológica entre las otras (*racionalidad* aparece lógicamente del mismo modo que *pentadactilia*). Por tanto, como una diferencia que habría de componerse armónicamente con las notas genéricas por vía zoológica, produciendo la separación respecto de las demás especies[165].

(165) Esta conclusión (en la que los específicos contenidos culturales y espirituales no quedan eliminados, sino englobados en el género) aparecía formulada con toda ingenuidad en el *Programa razonado de Antropología* (1892) de Manuel Antón y Ferrándiz: «La palabra Antropología se ajusta y conviene mejor al hombre considerado como especie que como individuo... Se trata, pues, de una parte de la Historia natural, y aún más concretamente de la Zoología, que estudia al hombre como la Cinología al perro o la Hipología al caballo, según entienden Broca, Quatrefages y los antropólogos

Pero esto es justamente lo que nos ocurre con el hombre, precisamente porque las notas específicas que se le atribuyen, si son zoológicas, no son características (sino re-generativas), de una sola línea taxonómica, o son irrelevantes (la anatomía de la mano humana sólo comienza a ser verdaderamente significativa, desde el punto de vista antropológico, cuando va asociada a formaciones culturales, desde el hacha de piedra hasta el piano de cola); si no, son zoológicas, no culturales (en un sentido característico, dado que también existen las culturas animales), entonces incluso desbordan las mismas estructuras zoológicas (la *Gramática* de la *Lengua* tiene tanto que ver con la *Zoología* como la *Geometría*) y aun se oponen dialécticamente a ellas.

¿Y cómo sería posible, desde la taxonomía porfiriano-linneana, admitir que una *especie* pueda desbordar (*metábasis*) las propiedades de su *género*, que pueda variarlas en la evolución? Todas las respuestas vienen acaso por sólo dos caminos: o bien por vía metafísica, *negando de entrada que el hombre sea animal* (porque esta tesis sería un simple prejuicio pagano, aristotélico: tal es la tradición agustiniana, que llega a Descartes y a Malebranche), o bien por vía crítica-taxonómica, *negando que el hombre sea una especie*: será un Reino (o más que un Reino), el «reino hominal» —como sostuvo en el siglo pasado Edgar Quinet o, en el nuestro, entre otros, Teilhard de Chardin[166]. Pero ninguna de esas respuestas parece satis-

todos; y así como cuando se ocupa del género *Canis* o de la especie *Canis familiaris*, el naturalista estudia las cualidades orgánicas y mentales de este animal, sus costumbres y sociedades... al antropólogo toca hacer otro tanto con la especie humana...» (Vd. Luis de Hoyos Sáinz, *Técnica antropológica*, Madrid 1899, pág. 36). El problema no estriba, sin embargo, en que no pueda considerarse la cultura y el espíritu humanos como el equivalente antropológico de la *mentalidad* y cultura cinológica o hipológica, es decir, que no pueda considerarse zoológicamente. El problema está en si el método zoológico de la Historia Natural es el mismo método que ha de utilizarse para el análisis de la cultura y el espíritu del hombre, si la cultura humana es una especificación co-genérica de cultura, o implica una metábasis a otro género. El propio Antón, desde perspectivas más bien ontológicas que gnoseológicas, restringe su conclusión a «aquella parte del ser humano reconocida como de naturaleza animal», con lo cual deshace su tesis inicial: que la Antropología, ciencia del hombre, es una parte de la Historia Natural (salvo que suponga que es el hombre, y no sólo una parte suya, el que tiene naturaleza animal). En gran medida, de lo que se trata aquí es de una cuestión lógica, de la cuestión de las relaciones entre *géneros* y *especies*. La tradición porfiriano-escolástica (en la que se mantiene Linneo) entendió la especificación del género como *especificaciones descendentes* o *diferenciales*, mediante las cuales descendemos desde el género a regiones suyas diferenciadas unas de otras por características propias («diferencias específicas»). Pero hay otro tipo de *especificación* del género —paradójico desde la perspectiva porfiriana— en virtud del cual el desarrollo de las notas genéricas no tiene lugar por diferencias específicas sino por exposición de las mismas notas genéricas según *modos* que nos mantienen en el mismo rango genérico (las notas especificantes son *análogas*, tanto como diferenciales, respecto de otras especies). Hablaremos de *especificaciones co-genéricas* (no sub-genéricas). La nota «genérica» *pentadactilia* se especifica cogenéricamente en la pezuña del caballo y en la mano del primate. Por último, señalamos un tercer tipo de *especificación —especificación transgenérica—* mediante la cual tiene lugar la *metábasis* a otro género (sin por ello tener que abandonar el original). Una *metábasis* que a veces es una *de-generación* (la recta como especificación degenerada de la circunferencia de radio infinito), frente a la *re-generación* de las especificaciones co-genéricas (re-generación de géneros posteriores).

(166) Edgar Quinet, *La creación*, traducción española de Eugenio de Ochoa, Bailly-Bailliere, Madrid 1871, tomo I, págs. 365-366: «se dirá, el naturalista nada tiene que ver con las obras del hombre... ¿pues por qué no se añade también en la vida de la abeja, no hay para qué ocuparse en su in-

factoria. A nuestro juicio, no es posible retirar taxonómicamente al hombre de su condición de especie. Y si reconocemos que, con todo, el material antropológico desborda este nivel taxonómico de la especie (lógicamente no cabe el esquema del «embotellamiento»), no podremos, por ello, instaurar *ad hoc* un reino nuevo zoológico, capaz de despegarlo metaméricamente del «horizonte lógico», de la *especie*. Ocurrirá que este material antropológico desborda sencillamente el horizonte zoológico y, cuando lo relacionamos con él, con el concepto de especie, sólo veremos abierta una posibilidad para expresar, en términos zoológicos (taxonómicos) la *peculiaridad taxonómica* del hombre: una posibilidad *diamérica* que no se basa tanto en negarle al hombre la condición de ser una especie sino, por el contrario, de redundársela. Según esto, diríamos que lo que llamamos *hombre*, en términos zoológicos, si no puede incluirse plenamente en una línea taxonómica, no es porque no se incluya en ninguna (formando un *Reino* aparte), sino porque se incluye en más de una, a saber, porque se nos da en la intersección de dos *órdenes* bien diversos de una misma *clase*, el orden de los *primates* y el orden de las *fieras*.

Sin duda, se nos podrá objetar que el concepto de *hombre* es estrictamente anatómico (individual) y genérico —pero entonces, este concepto no debiera pensarse como un concepto que abarca la totalidad de las propiedades biológicas, o como un principio de deducción silogística de las mismas, puesto que las propiedades derivadas de la *adaptación* son también biológicas y llegan a determinar a las mismas propiedades anatómicas (las del organismo individual). Zoológicamente cabría decir, según esto, que el hombre es un *teriopiteco* (Carveth Read habló de *Lycopitheco*). Es un *primate* por su estructura anatómica filogenética, pero es también una *fiera* por su «adaptación»; y las propiedades de *fiera*, que hacen del hombre una suerte de lobo carnicero (haciendo literal la metáfora de Hobbes), se desarrollan en él tan específicamente como las propiedades del primate[167].

El proceso dialéctico, en virtud del cual una *especie* desborda, de algún modo, su línea filogenética para compartir adaptativamente propiedades de otras líneas (a partir del *orden*, por lo menos) no es exclusivo de las especies del género *Homo*; también lo encontramos en muchos mamíferos, adaptados a la vida acuática (digamos, a la *clase* de los peces). Pero no es ésta la principal transgresión que sería

---

dustria, su arte, sus trabajos y su miel...? El hombre no es un sub-órden. No: él solo forma un órden, o más bien el reino humano. Punto es este que muchos conceden, ¿pero ese reino en qué consiste?» Quinet ofrece una respuesta cuyas fórmulas recuerdan casi literalmente a las que utilizaría después Ortega y Gasset: «¿Estais bien seguros de que el animal no piensa? En manera alguna: lo único que sabéis es que hace hoy lo que hacía en tiempos de los Faraones, es decir, que no está dotado de la facultad de locomoción en el tiempo... Busquemos el reino humano allí donde realmente está, en un órden histórico» (págs. 368-370). Ortega, *Historia como sistema*, VIII: «...cabe decir que el tigre de hoy no es ni más ni menos tigre que el de hace mil años: estrena el ser tigre, es siempre un primer tigre, &c.». En cuanto a Teilhard de Chardin: «El hombre, aparecido como una simple especie, pero gradualmente elevado, por el juego de una unificación étnico social a la condición de envolvente específicamente nueva en la Tierra. Más que un injerto, más que un Reino: ni más ni menos que una Esfera —la Noosfera, &c.» (*El grupo zoológico humano*, Taurus, Madrid 1962, pág. 96).

(167) Esta tesis, en la práctica (es decir: aunque no se la formula en la figura lógica propiamente taxonómica que hemos creído necesario darle), es utilizada por muchos zoólogos y antropólogos (Carveth Read, Sherwood Larned Washburn, A. Kortlandt, Desmond Morris, &c.)

preciso practicar contra la *lógica silogística* cotidiana (transgresión que el propio Linneo acogió en su sistema al introducir en él el concepto de «monstruo», como la *Peloría*). Lo que habría que negar, sobre todo, es el mecanismo *porfiriano* de la acción de las propiedades o estructuras *genéricas* sobre las *específicas*, en el sentido de que aquéllas fuesen *anteriores* e *invariantes* (de suerte que sólo a partir de ellas pudiesen concebirse las determinaciones de las diferencias específicas). Correspondientemente: habrá especificaciones co-generativas (re-generativas), y no sólo subgenerativas. Pues lo más genérico del *Hombre* no hay que ir a buscarlo al *Plioceno* (pongamos por caso, al *Dryopithecus*), si es que allí se habían ya esbozado las líneas *genéricas* invariantes sobre las cuales, ulteriormente, se producirían las nuevas diferencias como especies.

Se trata de hacer ver hasta qué puntos las propiedades *estrictamente genéricas* de una *especie* pueden también ser propiedades *que brotan sólo a partir de la especie ya constituida*, es decir, que los géneros pueden ser, no sólo *anteriores* (a las especies) sino también *posteriores* a ellas. Será, pues, imprescindible introducir el concepto de *«género posterior»*, o de especificación co-genérica, conceptos que nos permitirían redefinir una de las más peligrosas formas de *reduccionismo*, a saber, el del reduccionismo del *género posterior* a *género anterior*.

Tal es, nos parece, el *mínimum* de una concepción dialéctica de la taxonomía que necesitamos en filosofía de la religión. Dialéctica, porque los *géneros posteriores*, por serlo, ya no tienen por qué ser invariantes (respecto de los parámetros de invariancia de los géneros anteriores). No tendrán por qué pensarse, como conteniendo en sus rieles, a todo lo que viene después; y podrán mantener con las diferencias específicas relaciones de conflicto, de incompatibilidad (aunque esta no sea necesaria). Por lo demás, el concepto de *géneros posteriores*, que no se reduce al campo de la Zoología, no es un concepto que hayamos forjado *ad hoc*. En el reino mecánico de los gases (oxígeno, metano, sodio...) encontramos estructuras *genéricas anteriores* (incluso en sentido cronológico, previas a la constitución de esas *especies* químicas), como puedan serlo las que se relacionan con los núcleos atómicos (protones, neutrones, mesones, &c.) Pero sólo una vez que las diferentes especies químicas de gases están dadas, y a partir de ellas, brotan otras propiedades genéricas características, como pueda serlo el espectro continuo de emisores reales (la independencia de este espectro respecto de las especificaciones químicas de los emisores, es decir, su *genericidad*, es lo que sorprendió a Max Planck), o simplemente, el *número de Avogadro*, en general, las propiedades termodinámicas. (El *calor animal*, por ejemplo, aun procediendo de mecanismos biológicos totalmente diferentes a los que dan lugar al calor de una llama, es una determinación *genérica* resultante del metabolismo.)

Con estos conceptos podemos intentar redefinir la distinción entre *lo humano del hombre* (los «actos humanos») y lo que es sólo genérico del hombre (los «actos del hombre»), sin tener que acudir a la imagen que nos presenta al hombre como si fuera una *bestia* sobre la cual se ha instalado un *espíritu* (que acaso debe reprimir los instintos de aquélla). Porque lo *genérico* (lo «animal») del hombre ya no tendrá por qué ir a buscarse *a parte ante*, a nuestro «fondo ancestral», al

«mono que llevamos dentro». También *a parte post*, y no como una *pervivencia*, y ni siquiera como una *refluencia*, sino incluso como una *novedad genérica* (como novedad es el *número de Avogadro* respecto de las estructuras atómicas genéricas a las diferentes especies químicas de gases). Tomando ahora la *especie* como centro de coordenadas, cabría distinguir dos tipos de propiedades (que sólo pueden darse como determinadas por la especie):

a) Aquellas propiedades de una especie que resulten estar *confluyendo* con corrientes generales seguidas por otras especies, sea porque, a través de estas propiedades, se da una *refluencia* de propiedades genéricas (géneros posteriores latos, por ejemplo la ley de Bergmann), sea porque son propiedades nuevas *efluentes* (*géneros posteriores estrictos*, efluencias, por ejemplo, la ley de Avogadro).

b) Aquellas propiedades de una especie que, siendo propias de la misma, establecen la *difluencia* de esta especie respecto de otras especies. Una difluencia que hace que la especie afectada no encuentre paralelo con las otras especies (incluso a nivel de género). En el límite, pondríamos las *especificaciones transgenéricas*, que comportan una *metábasis*.

La composición de *propiedades confluyentes* y *difluyentes* da lugar a propiedades muy complejas y de difícil análisis.

Es desde la perspectiva de las *confluencias* desde donde podemos evaluar el grado de objetividad que cabe asignar a las *transferencias* de las propiedades de unas especies a otras, como cuando Homero, en el pasaje de *La Ilíada* (V, 132-143) citado, percibe a Diomedes, después que ha alcanzado a los dos hijos de Príamo, como un león, que ya no se abalanza sobre las ovejas, sino que salta en la vacada de improviso «y de vaca y novilla el cuello rompe, que pastan entre espesos matorrales». También Agave, la madre de Penteo, puede llegar a transferir a su propio hijo las características propias de un cachorro de león, hasta el punto de determinarse a cazarlo y, después, a separar la cabeza del tronco, exclamando en *Las Bacantes* de Eurípides: «...dejé las lanzaderas junto al telar y he llegado a más alta empresa, a cazar fieras con mis manos. Traigo en mis brazos, como ves, estas primicias que he ganado, para que delante de tu casa sean colgadas.» Otras veces estas transferencias no serían posibles o, por lo menos, serían muy poco rigurosas: tal ocurriría con la religión, si es que no admitimos ningún sentido a la expresión «religión de los animales» que una antigua tradición (en España, Fuentelapeña, el P. Nieremberg, &c.) ha mantenido con toda seriedad.

Ni siquiera aquello que llamamos «espíritu del hombre», el *espíritu objetivo* hegeliano, podría encerrarse en el recinto constituido por las propiedades *difluyentes puras*. Pues él está en dialéctica con otras propiedades *confluyentes* (la guerra por ejemplo) que hacen obligado introducir (en un sentido no hegeliano) en el interior de la propia historia humana, y no sólo en su principio, a las categorías zoológicas (en particular, las etológicas).

Lo que llamamos *Hombre*, en resolución, de acuerdo con esta dialéctica, no podría entenderse como una corriente que, tras paciente y larga preparación sobre un fondo zoológico, haya logrado desprenderse progresivamente de este fondo, para alcanzar el *reino del espíritu*, conservando adherencias, acaso necesarias, para proveer «a su base natural». Lo que llamamos *Hombre* no sólo es algo que debe pensarse, de acuerdo con la doctrina de la evolución, como la corriente que brota del fondo zoológico. También (y aun reconociendo que esta corriente instaura un curso espiritual irreducible al campo zoológico, en contra de todo *naturalismo* afín a esa «tercera idea del hombre» expuesta por Scheler)[168] como un curso que no consiste en alejarse progresivamente del fondo originario, en torno al cual permanece girando siempre. Permanecen girando en torno a ese «fondo» no sólo por depender de él *existencialmente*, sino también porque dan lugar constantemente a determinaciones esenciales nuevas que, brotando de ese curso específico humano, *confluyen* con las determinaciones genéricas animales y aún nos permiten ver a los hombres en su verdadera especificidad zoológica.

Estas relaciones con-fluyentes entre el hombre y los animales, así como las que median entre el hombre y la «naturaleza» (no animal), en tanto son relaciones que no pueden considerarse delimitadas y aseguradas de una vez para siempre (sin que con esto pretendamos insinuar que no hay posibilidad de establecer una Idea firme de hombre), encuentran su expresión lógica más adecuada tras la resolución de los propios términos globales sustancialistas (tales como «hombre», «animales», «naturaleza») en estructuras relacionales adecuadas. Sin duda, la utilización de estos términos globales permite ya formular una tesis no sustancialista, la tesis que enseña que el hombre no es ninguna esencia megárica aislada, puesto que sólo será posible pensarlo conjuntamente, además de en el contexto constituido por él mismo, en el contexto de la Naturaleza y, según la tradición escolástica, en el contexto de Dios. Son las tres partes en las cuales Francisco Bacon consideró necesario dividir la filosofía: *de natura, de numine, de homine*. (Por nuestra parte, como ya se ha dicho, no podemos entender el *de numine* en los términos de una Teología.)

Pero, sin perjuicio de esta posibilidad, es evidente que la fórmula «relaciones del hombre consigo mismo» mantiene un arcaico sabor metafísico. Pues en esa fórmula se sustancializa una relación reflexiva (y suponemos que toda relación reflexiva, lejos de ser originaria, ha de entenderse como resultado de una construcción lógica) y sugiere que ésta ha de concebirse ya dada desde su principio. La forma *sustancialista* de este modo de pensar puede corregirse, sin más, desarrollando internamente el concepto de *especie individuante*, es decir, la especie que contiene en su connotación a la *forma misma de la individualidad* como «sexto predicable». Sencillamente, sustituyendo «Hombre» por un campo de relaciones en el que ciertos términos (los organismos humanos individuales, *los*

(168) Nos referimos a la tercera idea («naturalismo») de las cinco ideas fundamentales del hombre que, según Scheler, se han decantado en nuestra historia. Ver Max Scheler, *La Idea de Hombre y la Historia*, La Pléyade, Buenos Aires 1980, págs. 35-49.

Moisés, haciendo beber el oro del becerro derretido o disuelto a los principales promotores de su culto, es el mejor símbolo de la violencia o pedagogía mediante la cual la religiosidad terciaria fue imponiéndose a la religiosidad secundaria.

Eva y la serpiente

Ya en el *Génesis* el demonio que tienta a Eva aparece en forma de animal. En este grabado alemán del siglo XV, la serpiente tentadora conserva su cola pero desarrolla unas enormes alas de murciélago.

hombres) mantienen determinadas relaciones entre sí (de muy diversos tipos). Esto no significa disolver, por vía nominalista-atomista, el concepto de *hombre* en la multitud de sus *inferiora,* puesto que comenzamos por situarnos en el campo de las relaciones indeterminadas que estos individuos mantienen. Significa, más bien, sustituir el esquema de las clases distributivas (𝕋) por el esquema de las clases atributivas (T).

Pero como esas relaciones, aun siendo *objetivas,* no tienen por qué ser *inmediatas,* puesto que pueden lógicamente concebirse como dadas tan sólo por la mediación de otros sistemas de relaciones de esos términos con terceras realidades (físicas, zoológicas, &c.), parece que el esquema relacional es mucho más adecuado para formular esta *inmersión* con-fluyente del hombre y de lo humano en el conjunto de otras realidades no humanas que le envuelven, de las que brota, a las que vuelve y con las cuales se relaciona dialécticamente.

A este efecto, y con el objeto principal de recoger la naturaleza procesual (*energeia,* no *érgon*) de las relaciones constitutivas del material antropológico, hemos propuesto en otra ocasión la conveniencia de configurar la Idea de un *espacio* en el cual el *material antropológico* quedase coordinado según *tres ejes abstractos*: aquel que comprende las relaciones de los hombres con los otros hombres, el que comprende las relaciones prácticas de los hombres con las cosas naturales y, por último, el que engloba las relaciones prácticas de los hombres con los animales (en la medida en que estas relaciones puedan distinguirse de las relaciones «con la naturaleza impersonal»). Y hemos denominado a estos ejes (tomando la denominación, a efectos de conseguir la mayor neutralidad ideológica posible, de un diagrama que los representa geométricamente), «eje de las relaciones *circulares*», «eje de las relaciones *radiales*» y «eje de las relaciones *angulares*» respectivamente[169].

La razón por la cual consideramos estructurado el espacio antropológico por estos tres ejes no es tanto empírica cuanto, por decirlo así, lógica. Es decir, el número ternario de los ejes del espacio antropológico no es el resultado de un inventario o enumeración descriptiva de los diversos tipos de entidades que pueblan este espacio, sino el resultado de una construcción lógica, una vez supuesto que, por motivos gnoseológicos, el número de ejes debe ser finito (un número infinito, o simplemente inmenso, carecería de significado operatorio). En efecto, partiendo del eje circular, como eje que indefectiblemente debe estar dado en todo espacio antropológico (puesto que incorpora todo tipo de relaciones que se constituyen en la inmanencia de lo humano, las relaciones de los hombres con los mismos hombres), toda concepción materialista (que cuenta con realidades exteriores y distintas al hombre, que no se reduce al «idealismo antropologista») deberá contar con las relaciones que los hombres mantienen con entidades que no son humanas (como relaciones reales), incluso con entidades que son dadas como enteramente

(169) Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de 'espacio antropológico'», en *El Basilisco,* nº 5, 1978, págs. 57-69; ☞*Etnología y utopía,* 2ª edición, Júcar, Madrid 1987 (en particular el «Epílogo» preparado para esta segunda edición) y *El sentido de la vida,* Pentalfa, Oviedo 1996.☜

impersonales, desprovistas de sensibilidad, de entendimiento, de voluntad, de deseo, &c., sin perjuicio de lo cual estas relaciones pueden llegar a ser constitutivas de la propia realidad humana. Pues no sólo es constitutiva de la realidad humana la relación de sus individuos a sus antepasados (una relación «circular»), sino que también es constitutiva de la realidad humana la relación de los hombres con la Tierra, hasta el punto de que hipótesis (para tomar una referencia clásica) como la del «hombre volante» de Avicena, pueden considerarse como simples mitos metafísicos o, a lo sumo, como contramodelos abstractos. Englobaremos al conjunto de estas relaciones entre los hombres y las cosas no humanas e impersonales bajo la rúbrica de *relaciones radiales*. Hay buenas razones para pensar que estos dos ejes, en tanto se conceptúan como complementarios (A, $\bar{A}$), agotan la totalidad del espacio o universo del discurso antropológico. El fondo de las concepciones metafísicas que suelen llamarse *dualistas* acaso tiene que ver con esa estructura lógica, si el dualismo metafísico no se hace consistir tanto en la concepción «química» (metaquímica) del hombre como constituido por dos sustancias, cuerpo y espíritu (*res extensa* y *res cogitans* cartesianas), cuanto en la concepción de la realidad cósmica como una totalidad repartida en dos mitades, una extensa, corpórea, impersonal y otra espiritual, inextensa, personal. Pero de tal suerte, que el mundo en torno al hombre caiga todo él del lado de la *res extensa* y sólo el hombre caiga también (o acaso exclusivamente) del lado de la *res cogitans*. Es cierto que Descartes todavía considera a Dios como elemento de la clase de las «cosas cogitantes», pero también es cierto que en el desarrollo de las ideas modernas, la crítica a la Teología irá, si no ya negando a Dios en absoluto, sí identificándolo con el hombre, es decir, reduciendo el género de la *res cogitans* a una sola especie, la humana. Tal es la expresión más refinada del dualismo metafísico, la que formula Hegel en su oposición entre la *Naturaleza* y el *Espíritu*, y la que se abre camino, en la Antropología dominante de los siglos XIX y XX, mediante la distinción entre *ciencias naturales* y *ciencias culturales*.

Una antropología que podría definirse por su voluntad de atenerse a un espacio antropológico bidimensional, «plano». Este dualismo enmarca concepciones antropológicas tan influyentes como las de Cassirer, Scheler, o la de N. Hartmann (un dualismo no antropocéntrico, es cierto, como lo era aún el de Hegel, el dualismo de la Persona soberana y el Mundo mecánico que la soporta). Cuando Gehlen, en las páginas introductorias a su tratado *El Hombre*, quiere poner una barrera definitiva a los intentos de concebir al Hombre *desde Dios*, pero también a los intentos de concebir al Hombre *desde la Naturaleza*, postulando la necesidad de plantear los problemas del Hombre *desde el Hombre*, está pidiendo (para decirlo en nuestros términos) la necesidad de reducir el espacio antropológico a una sola dimensión, la que contiene el eje circular, la necesidad de considerar al espacio antropológico como espacio unidimensional, lineal. Pero, sin embargo, en tanto no quiere incurrir en idealismo antropológico, ha de estar presuponiendo un dualismo metafísico similar al de N. Hartmann o, incluso, al de Max Scheler. Ahora bien, las consecuencias de este dualismo son de la mayor importancia filosófica. Porque tratar al Hombre como si fuera el único representante de la *res cogitans* es tanto

como asignarle una posición en el Universo tal, que, por su megalomanía (incluso cuándo esta sea negativa, el hombre como la Nada: *contraria sunt circa eadem*), distorsionará todas sus relaciones efectivas, atribuyéndole prerrogativas gratuitas y confiriéndole una situación de *sublime soledad* sin contenido alguno. Este cartesianismo «plano», soporte verdadero del idealismo antropocéntrico posterior, llegará a intercalarse en el proceso mismo del materialismo, incluso en el pensamiento de Marx. En escrito de 10 de junio de 1853, publicado en el *New York Daily Tribune* de 25 de junio dice: «No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades [indostánicas] estaban contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerle soberano de dichas circunstancias, que convirtieron su estado social que se desarrollaba por sí solo en un destino natural e inmutable, creando así un culto grosero a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, el soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando al mono *Hanumán* y a la vaca *Sabbala*.» Desde la perspectiva de este dualismo cósmico, la religión sólo podrá entenderse filosóficamente en la perspectiva del antropologismo transcendental, puesto que a ella terminará reduciéndose toda conceptuación de la religión como religación con la Naturaleza impersonal, infinita.

Ahora bien, entre las relaciones *circulares* (inmanentes, que se sostienen en el contexto de lo humano personal ante lo humano personal) y las relaciones *radiales* (de los hombres con las entidades definidas como no humanas y además impersonales) es necesario reconocer el concepto de otro tercer tipo de relaciones que son, por así decirlo, intermedias: las relaciones de los hombres con entidades que no son humanas (por ello estas relaciones no son circulares), sin que tampoco sean impersonales (relaciones radiales), puesto que son relaciones que los hombres mantienen con otras entidades semejantes a los hombres en cuanto a «voluntad» o deseo, en cuanto a inteligencia o percepción, en cuanto incluyen conductas lingüísticas.

El concepto de *relaciones angulares* quiere, ante todo, cubrir este contexto de relaciones antropológicas que no son ni circulares ni radiales. Los dioses, desde luego, son, intencionalmente al menos, una clase particular de estas entidades que son términos de las relaciones «intermedias», pero también lo son los animales. Debemos observar que los fundamentos de la filosofía de la religión de tradición escolástica (incluyendo el deísmo y la religión natural) se han puesto ya en la línea de lo que estamos llamando *eje angular*, al referir la religión a los dioses o a Dios. Ahora bien, y en la medida en que los dioses son entidades de cuya existencia se duda y cuya naturaleza es desconocida («De los dioses —decía Protágoras, según testimonio de Diógenes Laercio— no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida humana»), no parece muy adecuado tomarlos como base para una filosofía de la religión de un mínimo grado de solidez. Sería ella la que tendría que demostrarlos, como la antigua Teología. Por ello nosotros hemos optado por considerar a los animales como representantes indubitables de ese *eje angular*, sin olvidar, desde luego, que aun en el supuesto de que *en extensión* el eje angular y el eje zoológico coincidan, sin embargo no coinciden en *definición*. Por-

que el eje angular viene definido no ya por la relación de los hombres a los animales, sino a «cualquier entidad no humana y no cósica», como concepto lógico constructivo: por lo demás, nos parece evidente que la consideración de los animales como entidades constitutivas del espacio antropológico, como figuras constitutivas del horizonte humano, es de la mayor importancia filosófica. Precisamente el cartesianismo —Descartes, Malebranche, Cordemoy, Regius, &c.— al reducirlos, siguiendo a Gómez Pereira, a la condición de autómatas, es decir (en nuestros términos), al eliminar de hecho el *eje angular,* confundiéndolo con el *radial* (mecanicismo) estaba poniendo las bases del idealismo antropologista, mucho más que por sus *reducciones críticas* de los objetos a la inmanencia del *cógito.* Reducciones imposibles, por otra parte, con las entidades del eje angular, porque, en particular, resulta ridículo tratar de reducir a la condición de un contenido del *cógito* a un animal que me está acechando y que puede devorarme al menor descuido. (La filosofía del *cogito* sólo puede, según esta perspectiva, germinar entre hombres que han transformado las selvas en parques, que han domesticado a las fieras o las han exterminado.) Pero la mera introducción de los animales en el eje angular del espacio antropológico opera el desplazamiento de las posiciones que los hombres se asignaron en sus modernas fantasías metafísicas antropocéntricas, el descentramiento del hombre en una dirección que (por ser la del eje angular) recuerda a la dirección del descentramiento teológico medieval aunque con un sentido contrario (terrestre, no celeste).

Según esto, lo que llamamos *Hombre* (o *Humanidad*) habrá de ser pensado como un *material* inmerso en este *espacio antropológico,* cuya *dialéctica* incluye principalmente la circunstancia de que las relaciones propias de cada eje (las *relaciones esenciales puras*) sólo pueden tener realidad *existencial* por mediación de las relaciones dadas en los otros ejes, sin que ello signifique que no puedan alcanzar una «legalidad esencial». También podrán tenerla las *relaciones complejas,* las que participan de más de un eje, o de los tres.

En todo caso, este planteamiento inicial (al margen del cual juzgamos imposible aproximarnos siquiera a los problemas de la filosofía de la religión) nos permite enfocar cada uno de los sistemas de *relaciones puras,* no como un sistema dado desde el principio (con la «especie humana»), sino como el resultado de un proceso dialéctico, un proceso constante de *segregación esencial,* según leyes objetivas. Un proceso de «decantación», correlativo al proceso mismo de *constitución* o *cierre* de los sistemas de esas relaciones puras. De este modo, el orden de las relaciones *angulares* y el orden de las relaciones *circulares,* por ejemplo, debieran pensarse como si tuviese una génesis rigurosamente correlativa. Hasta el punto de poder decirse que las relaciones *circulares* se «desprenden» de las *angulares* y recíprocamente. Y ello sin perjuicio de que, desde un punto de vista evolutivo, las relaciones *angulares* sean más *genéricas* y de que sea en su seno en donde las relaciones *circulares* hayan de *segregarse* como relaciones características.

Aun cuando uno de estos órdenes de relaciones, las relaciones *circulares,* por ejemplo, se nos dé en el presente según rutas institucionales ya cristalizadas, que parecerían predeterminar su curso, sin embargo, y en virtud de los mecanis-

mos de *refluencia* o de *efluencia* simple, habrá que decir que estos mismos órdenes ya cristalizados han de seguir *segregándose* continuamente (y en virtud del juego de sus propias legalidades institucionales) de las efluencias o refluencias que ellos mismos generan (segregación que puede servir ahora para recoger el componente *negativo,* incluso *prohibitivo,* o bien *normativo,* en general, de los procesos antropológicos). El mecanismo general de *segregación* de un orden (en su caso, de un suborden) de relaciones, dado en un *eje,* lo entendemos no como una segregación *existencial* (lo que equivaldría a una hipostatización), sino en el sentido de una *segregación esencial.* Es decir, como instauración de figuras que dependen de otras figuras del mismo eje, y que si son independientes de las figuras de otro eje, ello sólo es debido a que son compatibles con una diversidad alternativa de tales figuras. Es el mismo mecanismo por el cual las figuras geométricas derivadas de la revolución de un triángulo rectángulo sobre uno de sus catetos, dependen de figuras anteriores, no porque sean independientes de la madera o del metal (o del color o velocidad del giro) propios del triángulo *existente* que gira, sino porque son compatibles con diversos materiales, colores, velocidades, &c., de los cuales quedan *segregadas.* Por ejemplo, en el seno de las relaciones biológicas brotan relaciones de parentesco (*circulares*) que forman grupos algebraicos de transformaciones *segregables* de los contenidos *angulares.* Así también las relaciones *económicas* de mercado (asimismo *circulares*) se *segregan* de las relaciones *radiales,* porque el *valor de cambio* de diferentes mercancías puede ser equivalente, sin perjuicio de las diferencias, de los *valores de uso.*

La teoría del *espacio antropológico,* organizado en torno a estos tres *ejes,* no pretende ser una suerte de taxonomía convencional, orientada a clasificar, desde coordenadas exteriores, el *material antropológico.* 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 otro (o bien, a lo largo de dos ejes, *segregándose* del tercero). Por consiguiente, no cabría eliminar arbitrariamente cualquiera de estos ejes; pero tampoco cabría agregar un cuarto o un quinto, sin que la organización global del *material antropológico* quedase profundamente alterada. No será posible, según esto, decir: «Puesto que hemos asignado al eje *angular* las relaciones del hombre con los animales, ¿qué inconveniente se seguiría de introducir, cuando conviniera (por motivos de sistematización de un material fenomenológico abundante) un cuarto eje, en el que figurasen las relaciones de los hombres con las plantas?» Porque la pregunta sólo podría tener respuesta afirmativa si, efectivamente, las relaciones del hombre con los vegetales fuesen irreducibles a las relaciones que se contienen en los otros ejes. Esto ocurre, desde nuestro punto de vista, con las relaciones *angulares* respecto de las *circulares* y *radiales.* En efecto: supuesto ya dado el *eje circular* y el *eje radial,* las relaciones angulares se nos muestran, en cierto modo, como si estuviesen situadas a mitad de camino. Se asemejan a las relaciones radiales en que ellas no son circulares (no son relaciones de hombre a hombre); pero se distinguen de las radiales en que tampoco son mera-

mente relaciones entre *hombres* y *cosas*, puesto que, en este punto, se asemejan a las circulares (por ejemplo, como relaciones lingüísticas objetivas). Sin duda, los hombres han desarrollado ante los vegetales conductas de índole lingüística: con frecuencia «hablan» con ellos, «escuchan» los mensajes de las flores, incluso, a veces, aman a las plantas tan afectuosamente como puedan amar a los animales. El cónsul Pasieno Crispo, segundo marido de Agripina, se enamoró perdidamente de un moral que había en *Tusculum*; dormía a su sombra, lo besaba y abrazaba su tronco. Lo amaba por lo menos tanto como, al parecer, según Plutarco, amó Craso a una murena que tenía domesticada. Pero la cuestión no la queremos plantear en el terreno *fenomenológico-psicológico*, en el cual, efectivamente, encontramos abundante material constituido por conductas ante árboles o plantas que son muy similares a las conductas ante animales.

Algunas tribus neoguineanas adoran al ñame y le dan una especie de culto —pero precisamente por ello lo perciben como algo que tiene sustancia animal. Los ejemplos se pueden multiplicar fácilmente. «El maya es animista de todo corazón —dice Eric Thompson—, o sea, cree que la creación es viva y activa. Árboles, piedras y plantas son seres animados [animales por tanto] que le ayudan o se le oponen... Cuando abate la selva para hacer su milpa, pide perdón a la tierra por desfigurar su faz... La Farge y Byers dicen que los mayas Jacaltecas de un remoto rincón de los altos de Guatemala, cuando necesitaron tirar un árbol grande para hacer la cruz del pueblo enviaron a un rezador a un grupo de árboles altos a pedir a uno de ellos que se ofreciera voluntariamente para ese fin. Uno de ellos aceptó y habiéndosele preguntando qué altura quería tener, contestó que lo indicaría rompiéndose por la altura adecuada al caer.»

La cuestión la planteamos en el terreno *ontológico*: ¿son efectivamente *reales* las relaciones lingüísticas entre los hombres y los vegetales? Es decir, por ejemplo: ¿existe una reciprocidad real afectiva —no decimos simetría— entre el *árbol* y *Jerjes* (quien se había enamorado perdidamente de un plátano que había visto en Lidia), similar a la que habría existido entre el *delfín* y el *niño* de que nos habla Aulo Gelio? Esta es una decisión que tenemos que tomar: si las plantas deber reducirse (desde el punto de vista de nuestro *espacio antropológico*) al *eje radial*, a la categoría de cosas —y ello, sin perjuicio de reconocerles un nivel de organización esencialmente distinto del nivel de los cristales, por ejemplo—, o bien si hay que reducirlo al eje *angular* o, en todo caso, crear un eje nuevo. Y esta decisión depende de la tesis que se esté dispuesto a sostener sobre la objetividad «ética» (no meramente «émica») de las relaciones, con independencia de las interpretaciones subjetivas.

Cuando, por tanto, reconocemos como irreductibles las *relaciones angulares* y decidimos introducirlas como eje del espacio antropológico, es evidente que este nuevo eje no podrá acumularse meramente a los otros dos que suponemos tradicionalmente admitidos (*circular* y *radial*) porque los reordenará profundamente y cambiará el sentido que adquirirían aislados. Cuando consideramos el espacio *plano*, determinado sólo por dos ejes (el circular y el radial) es muy probable (por no decir necesario) que tengamos que presuponer el esquema dualista de las dos sustancias de Descartes, la *res extensa* (radial) y la *res cogitans* (circular), un esquema

cuyo significado para la teoría de la religión no hace falta subrayar. La introducción del *eje angular* equivaldrá comparativamente —borrando el antropocentrismo cartesiano que llega hasta nosotros (v.gr. en N. Hartmann)— *a incluir el orden de las relaciones circulares en el orden envolvente de las relaciones angulares*, en cuanto conjunto dotado de un «destino común» (que podría simbolizarse por el mito del Arca de Noé, en la que se salvan juntos los hombres y los animales).

Las relaciones entre los hombres se nos presentarán como un resultado evolutivo surgido del fondo de las relaciones entre los animales. En la medida en que éstas hayan podido experimentar un proceso de *anamórfosis*, es decir, una re-fundición de las relaciones que ya estaban dadas en diferentes grupos o bandas de primates o de homínidos, pero que al confluir entre sí han podido comenzar (simultáneamente con el desarrollo del lenguaje gramatical y de la tecnología normalizada) a funcionar (en un plano nuevo) como normas operatorias (por ejemplo, como reglas de parentesco surgidas dentro de organizaciones de grupos más amplios), es decir, como estructuras espirituales (ceremoniales en una gran medida). Y con todo esto disponemos de un terreno distinto del que pisa el subjetivismo o el idealismo. Por otra parte, no regateamos el derecho de ensayar las virtualidades de cada eje para tratar de interpretar, en su línea, la mayor cantidad posible de contenidos del material antropológico (en particular del material religioso). Desde este punto de vista, admitiríamos, en el límite, la efectividad metodológica de tres grandes esquemas antropológicos (y, en particular, tres grandes esquemas actuantes en filosofía de la religión) *unidimensionales* posibles:

a) El *esquema circular*, que pretende reducir todo el material antropológico al eje circular. Lo que puso a los homínidas en la dirección del Hombre, en el bipedismo, habrían sido las relaciones familiares (Lovejoy: el bipedismo permitió a los homínidas procrear más, antes que fabricar herramientas). La *Cultura*, y aun la *Naturaleza*, pasarán a ser *lenguaje* por el que se comunican los hombres, al modo de Fichte. En el caso de la religión, nos aproximaríamos a la concepción de Feuerbach o de Durkheim.

b) El *esquema radial*, para el cual, todo el material antropológico tendería a ser considerado como parte de la Naturaleza impersonal —y, en el caso de la religión, nos conduciría al *naturalismo* de los alegoristas jonios o, más tarde (1794), al *Origine de tous les cultes*, de Charles-François Dupuis.

c) El *esquema angular*, según el cual el material antropológico se reducirá a un principio animal, un principio eterno que, para algunos, sería simultáneo, o incluso anterior a la Naturaleza corpórea. (Los dioses son animales, según la tradición epicúrea; en todo caso, las *semillas animales* son eternas, como enseñaron los estoicos en la Antigüedad o, en tiempos más recientes, después de Leibniz y acaso Schelling, Helmholtz, Preyer o Arrhenius con su teoría de la «panspermia».)[170]

(170) P. Morand, *Aux confins de la vie*, 1955. J. Carles, *Les origines de la vie*.

Habría, además, tres esquemas *bidimensionales*, «planos» (la religión es un fenómeno angular/circular, o bien radial/circular, o bien angular/radial), y habría un solo esquema tridimensional, con muchas variantes posibles.

Por otro lado serán posibles diversas concepciones, según las maneras específicas de entender qué sea aquello que constituye la *materia o contenido de cada eje*. Pues, como hemos dicho, tampoco es internamente homogénea; también el *eje de las X* de un espacio vectorial euclidiano contiene *materiales* tan heterogéneos como puedan serlo los escalares, los vectores unitarios, racionales e irracionales, &c. Por nuestra parte, hemos puesto como condición general para incluir algo como *materia* de los ejes, que esté dado a una *escala* tal que sus partes tengan un significado práctico por respecto de las *operaciones humanas* (cuyo *parámetro* ponemos, a su vez, en la *individualidad orgánica*, desde la que se configuran las operaciones *quirúrgicas*, manuales). Por ejemplo, hasta el descubrimiento del microscopio, puede afirmarse que todo el *subreino* de los protozoos habrá de quedar fuera del *eje angular*, puesto que estos organismos, aun cuando sean animales (considerados desde una perspectiva biológica), y aun cuando hayan mantenido relaciones reales con los hombres (epidemias, parasitismos, &c.), no alcanzan la *escala* de las composiciones operatorias[171]. Por motivos particulares, tampoco envuelve siempre el *eje angular* a la totalidad de los *metazoos*, sino sólo a aquellos que han entrado, de algún modo, en el entorno humano a una escala *etológica*. Escala en la que se dan conceptos tales como *lucha, engaño, juego* —en el sentido de la «Teoría de los juegos estratégicos»—, *huida, amistad*, &c.

Ahora bien (y con esto llegamos al punto central de nuestra argumentación en filosofía de la religión): parece claro, según lo que hemos dicho, que en el *eje radial* han de incluirse aquellos términos (*cosas*, pero también animales, o los propios hombres, en cuanto figuran como cosas) que tienen un significado práctico. Por tanto, el eje radical acogerá a todos aquellos contenidos del *material antropológico* que se designan como *tecnológicos* (práctico-tecnológicos), *prágmata*. Es interesante constatar aquí la virtualidad del concepto de *relaciones radiales* para redefinir el concepto de *magia* (en su sentido tradicional), en tanto es una tecnología (impersonal), aunque sea aparente (una tecnología-ficción, desde el punto de vista ontológico).

En cuanto al *eje angular*, puede albergar, según venimos diciendo, categorías religiosas; pero no porque haya que decir fenomenológicamente que todo lo que cae en este eje haya de tener una coloración religiosa. Pues lo *numinoso* se presenta sólo en algunos invertebrados (sobre todo insectos, alguna de cuyas especies todavía conservan, en su nombre científico, las huellas de su sentido originario: *mantis religiosa, scarabeo sacer*...) y, sobre todo, en vertebrados, tanto en la clase *reptiles* (serpientes principalmente) como en la clase de las *aves* o de los *mamíferos* «mastozoos» (osos, renos, búfalos, bueyes, chacales, mandriles,

(171) En el sentido gnoseológico de las *operaciones* de las que hemos hablado en «En torno al concepto de 'ciencias humanas'; la distinción entre metodologías α-operatorias y ß-operatorias», en *El Basilisco*, nº 2, 1978, págs. 12-46.

leones...). Porque, en cuanto *numinosos*, los organismos animales no habrán de presentarse realmente a los hombres como entidades abstractas, meramente «naturales»: habrán de ser, por un lado, lo *suficientemente semejantes* a nosotros (en su conducta operatoria) como para que se pueda decir de ellos, sin alucinación permanente, que *nos acechan, nos amenazan* o *nos protegen*; pero también deberán mostrarse lo *bastante distintos* como para revelársenos como algo ajeno, misterioso, monstruoso o terrible: «¿Quién será capaz de comprender, quién de explicar, qué sea aquello que fulgura a mi vista y hiere mi corazón sin lesionarle? Me siento horrorizado y enardecido: horrorizado por la desemejanza con ello; enardecido, por la semejanza con ello» *(inhorresco, in quantum dissimilis ei sum; inardesco, in quantum similis ei sum)*, dice San Agustín[172]: «me espanto y me enardezco. Me espanto porque me siento disímil a ello; me enardezco porque me siento semejante.» ¿No es posible, a partir de aquí, tratar de deslindar la materia (muy heterogénea en sí misma: relaciones económicas, de parentesco...), de las relaciones «circulares», de suerte que de esta definición pueda derivarse la eliminación (en su ámbito, y en el plano *esencial*) de los fenómenos religiosos? Como único criterio disponible, según la forma en que hemos introducido el concepto mismo de las *relaciones circulares* (en cuanto sustitutivas de la relación reflexiva contenida en el concepto del «contexto del hombre consigo mismo», propio de la «perspectiva global»), podemos citar el propio concepto de la *reflexividad*. Él nos remite, en su forma relacional, a sistemas de relaciones de *simetría* y de *transitividad*, a partir de las cuales pueden brotar las *reflexividades* individuales (que sólo se sostienen en el seno de las relaciones interindividuales). Como forma lógica característica de las *relaciones circulares* (prácticas) consideramos, según esto, la *igualdad*, y no la mera *semejanza* (compatible con la *asimetría*, según el propio texto de San Agustín que acabamos de citar). Aplicando al caso el principio general del *espacio antropológico*, veremos a estas relaciones de *igualdad* (*simétricas, transitivas, reflexivas*), no como relaciones dadas en sí mismas, sino como relaciones que van estableciéndose, por ejemplo, a través de las generaciones (en donde puede producirse la *simetría libre* de la relación del hijo con el padre), y *segregándose* respecto de las relaciones *angulares* y *radiales* correlativas, por respecto a las cuales se definen.

La *igualdad* entre los hombres no la entendemos, según esto, como una relación previa, metafísica y homogénea, asegurada por la copertenencia a una *especie* zoológica (al modo como la entendió Helvétius), sino como una forma común a diversos sistemas de relaciones, diferentes por sus contenidos (económicos, jurídicos, &c.). Sistemas que deben ir haciéndose, al tiempo mismo en que se deshacen, como relaciones *normativas*, en conflicto dialéctico con otras relaciones asimétricas. Citaríamos, como ejemplo, aquellas que se engloban en el concepto de *fraternidad* de la Revolución francesa, concepto que cabe vincular a las *relaciones de parentesco* que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, contrapuso a las *relaciones políticas*. La copulativa «y» interpuesta por los revolucionarios entre

(172) San Agustín, *Confesiones*, XI, 9, 11.

Martin Schoengauer: San Antonio atormentado por los demonios

Las formas animales, conforme van desplazándose de los cielos en las religiones terciarias, van pasando a los infiernos: los demonios se representan por medio de formas animales.

la *igualdad* y la *fraternidad* (para no referirnos aquí a la *libertad*), encubre la estructura dialéctica de la intersección entre las *relaciones circulares* y las *relaciones angulares* (con la animalidad que refluye en cada generación, en el proceso mismo de la ontogenia humana). Consideramos, en todo caso, que, de este modo, el principio antropológico de *igualdad* no es un mero postulado ideológico, en sí mismo irracional o gratuito, sino que es un principio ligado a la racionalidad humana misma. Pues, ¿cómo podría hablarse de racionalidad a no ser en el contexto de esa *igualdad* entre las personas dotadas de razón? (La *racionalidad* incluye el cuerpo individual, las operaciones manuales, y, por eso, las experiencias racionales han de ser intersubjetivas.) Evidentemente, no se deduce del principio de igualdad (que no se aplica a escala meramente biológica, sino a escala operatorio-cultural) que las relaciones asimétricas no sean humanas, sino, más bien, que su *circularidad* se alcanza a medida que ellas se aproximan a la igualdad.

Por lo demás, es obvio que esta exposición abstracta de la igualdad, como canon de las relaciones circulares, encuentre interpretaciones inmediatas principalmente en el mundo del lenguaje intercomunicativo (que atraviesa la propia división en clases sociales) y, por supuesto, en el mundo de las instituciones económicas (la mercancía) y jurídicas, en las cuales la *igualdad* (como *isonomía*, como *isegoría*, &c.) ha llegado a ser el nombre lógico, por antonomasia, de los ideales políticos. Esto nos permite desplegar el concepto abstracto de las *relaciones circulares* en su riquísimo contenido: relaciones *económicas* —mercancías, que suponen relaciones de equivalencia—, relaciones *lingüísticas*, relaciones *políticas* y relaciones *morales*.

Las relaciones de *igualdad* no son homogéneas; son fuentes de disociación y conflicto, como ocurre al realizar el cociente de una clase por una relación de equivalencia, universal pero no conexa. No pueden ser aceptadas las conclusiones que pretendieron sacar los filósofos de la Ilustración a partir de la idea de *igualdad*, aplicada a las relaciones circulares. Pues esa igualdad, simultáneamente a su virtud unificadora, posee una virtud disociadora. Por la *igualdad* de las relaciones circulares, tanto puede hablarse de la *unidad* entre los hombres, de su solidaridad, como de su *oposición*. Basta, en efecto, tener en cuenta que las *relaciones circulares*, aunque sean *comunes* (universales) a todos los hombres, no son *conexas* y, por consiguiente, las relaciones de igualdad introducirán *clases de equivalencia* que son *disyuntas* entre sí. Es así como podemos reobtener la distinción entre el concepto de los *derechos humanos universales* y el concepto de los *derechos del ciudadano*. Derechos del hombre como animal político, que pertenece a un Estado, pero no a otro, con el que acaso guarda relaciones permanentes de conflicto (un conflicto que no puede considerarse recluido en la *fase de la barbarie*, puesto que la guerra es, si cabe, la relación normal, desde un punto de vista histórico, entre los Estados civilizados). Y lo mismo se diga de las *relaciones lingüísticas*: el lenguaje es universal, pero los hombres aparecen divididos en *círculos lingüísticos*, en principio incomunicables (el mito de la torre de Babel).

Y otro tanto habrá que decir de las *relaciones religiosas*, en cuanto están a la base de las Iglesias universales: porque esas Iglesias han separado a los hom-

bres tanto como los han unido. Acaso sean las relaciones *económicas* comerciales aquellas que han abierto el camino más franco hacia relaciones de algún modo *universales*. Según Marx, las realidades efectivas del *individuo universal* sólo aparecen con ocasión del modo de producción burgués, en las relaciones capitalistas de un mercado sin fronteras (religiosas, lingüísticas, políticas).

De aquí obtenemos un resultado antropológico, también de naturaleza lógica, que encierra la mayor significación entre los *preambula fidei*, para la filosofía de la religión, a saber: que mientras las relaciones *circulares* son relaciones humanas específicas, en cambio, las relaciones entre los diversos círculos (hordas, Estados...), que pertenecen a otro nivel lógico, el de las relaciones entre clases disyuntas, ya no tienen por qué ser específicas, a título de circulares. Y, por consiguiente, podemos concluir que éste es el terreno de mayor probabilidad para la *refluencia* o *efluencia* de propiedades *genéricas* (*animales*) y, por consiguiente, de *relaciones interhumanas* que, sin dejar de serlo, *habría que poner en el eje de las relaciones angulares*. Con esto no queremos hacer otra cosa sino analizar el marco lógico en el que puede dejar de ser una metáfora la sentencia de Hobbes: *homo homini lupus*.

Con las premisas precedentes estamos ya en condiciones de concluir nuestra argumentación presente: puesto que las relaciones *circulares* las concebimos como relaciones reguladas, de algún modo, por la *igualdad* (aunque esta igualdad sea *intencional* o se realice por la mediación de transformaciones de relaciones no simétricas), y puesto que las relaciones con los *númenes* implican una distancia o asimetría irreversible (de la que nos hablaba San Agustín), *las relaciones circulares, según su concepto, no podrán acoger a las relaciones numinosas*. Diríamos que las relaciones entre los hombres, por su transparencia racional (cuando se contemplan desde su propia inmanencia), no pueden ser numinosas. Respiramos en su atmósfera y ningún hombre puede ser aceptado como *numen* para otro hombre. Entre los hombres es el *respeto* (que es necesariamente recíproco), y no la *adoración*, la única relación racional concebible. Con esto, no queremos decir que no existan empíricamente entre los hombres relaciones de *adoración*. Decimos que esas relaciones empíricas, fenomenológicas, obligarían críticamente a considerar a esos hombres como *apariencias* que están fuera de su propia *esencia* (teoría de la alienación). Obligarían propiamente a hablar, no ya del desarrollo del hombre, sino de su involución; *obligarían a hacer, no ya tanto del adorador cuanto del hombre adorado, una suerte de animal* (o de Superanimal)[173].

Según esto, las relaciones *numinosas* que, en el plano fenoménico, se constaten, desde luego, entre los hombres, habrían de ser interpretadas filosóficamente, en el plano de la esencia (por tanto, en el plano de la moral normativa), como re-

(173) ☞La posición mantenida en el texto «disuelve» ciertas disyuntivas, aparentemente muy «profundas», como la que formula Claude Lévi-Strauss referida a las relaciones de los blancos con los indios en la época del Descubrimiento: «y en tanto que los blancos proclamaban que los indios eran bestias, éstos se conformaban con sospechar que los primeros eran dioses. A ignorancia igual, el último procedimiento era ciertamente más digno de hombres» (*Tristes trópicos*, cap. 8, págs. 77-78 de la edición española). Lo *divino* es siempre superior al *hombre*; solo cabe adoración *religiosa* hacia un Ser superior y por ello el Ser supremo, el Dios infinito, no es religioso.☜

laciones *angulares. Como relaciones de los hombres con otros hombres, sin duda, pero en la medida en que estos manifiestan propiedades animales (genérico-determinativas).* Los hombres de *Neanderthal* pudieron parecer animales a los hombres de *Cromagnon* en la «batalla de Krapina», como todavía en el siglo V antes de Cristo parecieron animales los habitantes del Africa negra a los hombres del periplo de Hannón, a juzgar por la versión griega del informe que se nos ha conservado: «Siguiendo ríos de fuego [¿un incendio de hierba cerca del monte Camerún?] por tres días llegamos a un golfo llamado el Cuerno del Sur. En este golfo había una isla como la última mencionada, con un lago dentro del cual había otra isla. Ésta estaba llena de salvajes; el mayor número con mucho eran mujeres con cuerpos peludos, llamadas por nuestros intérpretes 'gorilas'. Intentamos coger los hombres, pero no pudimos coger ninguno, pues escalaban rocas escarpadas y nos arrojaban piedras. Sin embargo cogimos tres mujeres, que mordieron y arañaron a sus captores. Las matamos y desollamos, y trajimos sus pieles a Cartago. Esto es todo lo que pudimos navegar, debido a la falta de provisiones.»[174] También cabría citar aquí los testimonios sobre la impresión que produjeron los *vedas* de Ceilán y los *pigmeos índicos* a sus «descubridores» a raíz de las campañas de Alejandro. Citamos, por brevedad, la exposición que hace Herbert Wendt de este asunto[175]: «A Ctesias... habían llegado referencias de la existencia de pigmeos en el área índica, así como de seres barbudos, mitad hombre y mitad bestia, en las 'montañas de la India'. Megasthenes, embajador seléucida en la Corte india del rey Tschandragupta, pudo averiguar algo más, pues este diplomático y expositor de la cultura era un atento observador, de quien se puede confiar. De él proviene la primera referencia sobre el hulmán, el mono sagrado de los hindúes, que es 'muy apacible y nada dado a latrocinios ni a burlas'. Según Megasthenes, en la India viven, además de estos hulmanes, sátiros de cara humana que andan erguidos y son ágiles y malintencionados. Puesto que Megasthenes, según se sabe, estuvo en Ceilán, es de suponer que le hubieran llegado informaciones relativas a los vedas, una raza humana muy primitiva...» Tampoco podemos olvidar las relaciones de los españoles ante los caribes y la polémica de Sepúlveda; o la descripción que el anatomista inglés Edward Tyson hizo de un chimpancé en su *Anatomía de un pigmeo* (1699) y sobre la que se basó Linneo, como es sabido, para construir su concepto de *Homo troglodytes,* el hombre de las cavernas. Otras veces, serán los propios animales quienes se nos presenten como *super-animales* (no ya formalmente como superhombres), como el *orangután* (el «hombre de la selva») a los malayos. Según el relato de Jacob Bontius, en su *De quadrupedibus, avibus et piscibus* (Leiden 1650), los malayos dicen que estos monos hablarían si quisieran; pero no lo hacen porque temen que, de hacerlo, se les obligaría a trabajar. Más aún: los mismos dioses antropomorfos griegos, por sus caracteres anatómicos (su talla, su vigor), tampoco

(174) Anota Warmington: «Los 'gorilas' no eran, desde luego, los simios antropoides que fueron llamados así por su descubridor moderno del vocablo del informe de Hannón» (B.H. Warmington, *Cartago* (1958), versión española de José Luis Lana, Caralt, Barcelona 1969, págs. 88-89 y 93).

(175) Herbert Wendt, *El legado de Noé. Historia del descubrimiento de los animales,* traducción española de Ramón Margalef, Labor, Barcelona 1963, págs. 338-339.

son propiamente hombres, puesto que son superhombres, es decir super-animales. Y así también pertenecerán, de algún modo (como *fenómenos*), al *eje angular* las formas radiales *numinosas*, por ejemplo, los astros aristotélicos que, como hemos visto por Apuleyo, aparecen percibidos *sub specie animalitatis*.

En resolución, no podemos racionalmente (por tanto, no debemos) considerar como *numinoso* o como *divino* a otro hombre cuyo mismo espacio moral suponemos compartir. Y bastaría que un hombre fuese divinizado para que, al propio tiempo, dejara de serlo; no porque hubiere que considerarlo muerto, sino porque comenzaría a vivir una nueva vida *animal* (= vida corpórea, no humana). No habría que olvidar nunca, por otra parte, la contextualización política de todos estos procesos. Podríamos decir, a quienes nos reprochen no reconocer la posibilidad que los hombres tienen de divinizar a un hombre, lo que Calístenes dijo a quienes le reprochaban no tributar a Alejandro honores divinos: «A vosotros os es más fácil hacer un dios que hacer un rey.»

Estos son los principios que he creído necesarios poner a la luz como fundamento de la tesis que elimina lo numinoso del campo de las relaciones humanas *circulares*. No ignoro que estos principios sonarán a muchos, particularmente a los científicos de la religión, como puramente ideológicos y muy lejanos al asunto. A ello sólo se puede responder con el argumento *tu quoque*. Porque también el *evemerismo* es ideológico, como lo es el *naturalismo* (si por ideología se entiende utilizar alguna Idea de *dios* y alguna Idea de *hombre*, que, por de pronto, son tan Ideas como las que estamos proponiendo).

Y con la proposición de esta tesis concluimos nuestro razonamiento, que conduce a la adscripción de lo *numinoso nuclear* al terreno exclusivo del *eje angular*: «Los hombres hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales.» Tal es nuestra conclusión principal, en filosofía de la religión, acerca del núcleo de la religión. Tan sólo añadiríamos aquí una puntualización: que las relaciones *angulares*, en cuanto relaciones religiosas nucleares, si son específicas de los hombres (si son relaciones específicas que los hombres mantienen con otros seres inteligentes no humanos, pero realmente existentes), no habrán de entenderse, sin más, como relaciones genéricas que puedan darse entre animales de especies distintas cualesquiera (como si fueran un simple caso de las llamadas, por los etólogos, «relaciones de comunicación lingüística interespecífica»). Porque, entonces, la religión debería entenderse como *propiedad genérica* a todos los animales (aun con genericidad determinativa) y no sería específica (religión *positiva*) de los hombres. Los antropólogos no estarán todos en desacuerdo con esta puntualización. Pritchard, por ejemplo, al discutir (aunque en un contexto mucho más concreto) la definición psicológica (en rigor, etológica) de la religión por el miedo, una definición fundada, por tanto, en una relación genérica al reino animal, dice: «Si la religión se caracterizara por la emoción del miedo, entonces se podría decir que está celebrando un acto religioso un hombre que, presa del terror, huye de la acometida de un búfalo.»[176] Añadiríamos que podría decirse también, recíprocamente,

(176) E.E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, pág. 78.

que el búfalo está celebrando un acto religioso cuando huye de la acometida de sus cazadores humanos. En general, los etnólogos interesados por las religiones positivas han desconfiado siempre con razón de estas concepciones genéricas de la religión (más próximas a lo que llamaremos *religión natural*). «Si el mero sentimiento del temor y la idea de que hay probablemente otros seres más poderosos que nosotros, bastan para constituir una religión, entonces creo que debemos reputar esta última como general a toda la especie humana. Pero el que un niño tema las tinieblas y retroceda ante un cuarto oscuro, jamás se toma como una prueba de religiosidad. Sobre que, si esta definición de adoptara, no podríamos seguir mirando la religión como patrimonio exclusivo del hombre; antes deberíamos admitir que los sentimientos de un perro o de un caballo hacia su amo son del mismo carácter; y que el ladrido de un perro a la luna constituye un acto de culto con tanta razón como algunas ceremonias descritas por los viajeros», decía John Lubbock[177].

En cualquier caso, y dejando aparte los precedentes teológicos (por ejemplo, franciscanos) que tendían a atribuir la religión a los animales, no estará de más subrayar aquí la efectividad de una cierta penetración que tiene lugar, de hecho, y en casos particulares, de las categorías religiosas en el campo de la Etología actual. Por ejemplo, la extensión, a la Etología zoológica, del concepto religioso de *ritual* (*Symbolhandlung*: rituales de cortejo, de saludo, &c.). Una extensión que J. Huxley inició ya en 1914[178]. Podría también citarse el concepto de *superstición* (de las palomas) de B.F. Skinner: «Si existe solamente una conexión accidental entre la respuesta y la aparición de un reforzador, la conducta se llama supersticiosa. Podemos demostrar esto en la paloma acumulando el efecto de varias contingencias accidentales. Supongamos que le damos una pequeña cantidad de comida cada quince segundos, sin tener en cuenta lo que ella esté haciendo... Eventualmente una parte dada de conducta alcanzará una frecuencia tal que recibirá reforzamiento a menudo y se convertirá entonces en una parte permanente del repertorio del ave, incluso en el caso de que la comida haya sido proporcionada por un reloj no relacionado con su conducta. Las respuestas manifiestas que han sido establecidas de esta forma, incluyen: volverse bruscamente hacia un lado, dar saltos alternando las patas, doblarse y rascarse, volverse, pavonear y levantar la cabeza... La paloma no es un animal excepcionalmente estúpido; también la conducta humana es fuertemente supersticiosa.»[179]

Ahora bien: la propagación al campo *genérico* de la Etología zoológica de ciertas categorías (como *ritual* o *superstición*) procedentes de la esfera religiosa —cualquiera que sea, en principio, la naturaleza de esta extensión (ya según la forma de los *géneros anteriores*, ya según la forma de los *posteriores*, o de cual-

(177) John Lubbock, *Los orígenes...*, pág. 188.

(178) Víd. «A discussion on ritualization of behaviour in animals and Man», en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Serie B, 1966. Apud Irenäus Eibl-Eibesfeldt, «Ritual and ritualization from a biological perspective», en Mario von Cranach (ed.), *Human Ethology*, Cambridge University Press 1979, pág. 79.

(179) Burrhus F. Skinner, *Science and Human Behaviour*, McMillan, Nueva York 1953 (edición española, Fontanella, Barcelona 1969, pág. 115).

quier otra forma reductora o no)—, *suscita de nuevo la cuestión de la legitimidad de extender, en términos generales, el concepto de religión al campo de la Zoología etológica.* Una *extensión* que equivaldría a *reducir* a la religión desde su condición de categoría específicamente antropológica, a un caso particular de alguna otra categoría genérico-zoológica, por ejemplo, a un caso particular de las «relaciones lingüísticas interespecíficas». Para que este concepto de religión ontológicamente (intensionalmente) reducido (*id est,* gnoseológicamente generalizado) pudiese llegar a ser considerado como un concepto científico, habría de ser posible, en todo caso, un tratamiento empírico del mismo.

La concepción de la religión que proponemos en este libro como *concepción zoogenética de la religión,* invita, naturalmente, a un enfoque etológico del análisis del material religioso. El problema reside en la determinación del alcance que pueda atribuírsele a este enfoque etológico, a evaluar su capacidad para penetrar en la religión (en tanto es una estructura, en principio, *específicamente antropológica*).

En cualquier caso, no parece que las categorías etológico-genéricas en cuanto pueden *especificarse genéricamente,* puedan considerarse indiferentes para una teoría de la religión como la que defendemos. Estamos, pues, ante una situación (la teoría de la religión) particularmente rica para estudiar las relaciones gnoseológicas entre *Etología* y *Antropología.* Unas relaciones a las que en las últimas décadas se viene prestando atención creciente, aun cuando, sorprendentemente, esta atención se ha mantenido al margen de la problemática religiosa. Sirva de ejemplo el estudio de Lionel Tiger y Robin Fox[180]. Por nuestra parte, no podremos hacer aquí otra cosa sino ensayar un planteamiento de la cuestión, y explorar el sentido más general de las líneas a través de las cuales el *enfoque etológico* de la religión podría tener repercusiones sustanciales (de signo positivo o, acaso también, negativo) sobre nuestra propia concepción zoogenética de la religión.

Tomando como referencia el concepto antropológico de *religión nuclear* que hemos propuesto (dentro del *eje angular* del *espacio antropológico*), parece claro que el equivalente genérico (*etológico*) de este concepto de religión habrá que buscarlo dentro del conjunto de las *formas de conducta interespecíficas ritualizadas.* La prefiguración de la *religión* en la *religión animal,* según nuestro planteamiento, no habría que ponerla en las conductas ritualizadas (o incluso simbólicas) que los animales mantienen ante sus congéneres (relaciones «circulares», como puedan serlo las de *cortejo*), o en las conductas de los animales ante los «fenómenos de la Naturaleza» («radiales», el perro ladrando a la Luna del que hablaba John Lubbock), *sino en la esfera de las conductas interespecíficas desarrolladas según pautas simbólicas y ritualizadas* (única manera de que la reducción no sea, ya de entrada, excesivamente vaga y genérica).

El problema, desde la perspectiva de una teoría de las ciencias empíricas, estriba en determinar si efectivamente este tipo de *conductas interespecíficas* es, además de un concepto abstracto, un concepto *formante,* en función del cual pueda

(180) Lionel Tiger y Robin Fox, «The zoological perspective in social science», en *Man* (NS), 1, págs. 75-81.

identificarse una región del material empírico, en cuanto dotada de rasgos propios y diferenciales, en el conjunto de las otras regiones. Por lo demás, un *concepto formante genérico*, como el que exploramos, no tendrá por qué ser entendido necesariamente en el sentido de un *género anterior* (por respecto de las notas características de una *especie* determinada que recibe las notas genéricas por vía filogenética), puesto que también puede ser entendido en el sentido de un género especificable genéricamente, y aun como *género posterior*. Un género que, a veces, nos remite a estructuras biológicas mucho más primitivas o arcaicas. «Se han observado —dice Skinner[181]— resultados comparables en palomas, ratas, perros, monos, niños e individuos psicóticos. A pesar de las grandes diferencias que los distinguen desde el punto de vista filogenético, todos estos organismos dan muestras de propiedades sorprendentemente similares en los procesos de aprendizaje.» Otras veces, la situación es meramente estadística o de cualquier otro tipo, pero tal que incluya los previos desarrollos específicos.

Ahora bien: dada la amplitud, inabarcable por nosotros, del concepto de las *relaciones zoológicas interespecíficas*, en función de una exploración de las consecuencias que el *enfoque etológico* de la religión pueda encerrar para la doctrina zoogenética, nos atendremos aquí a una subclase mucho más restringida de esas relaciones, a saber, la categoría del *saludo* —entendido en su sentido etológico— puesto que, a propósito de esta categoría, pueden suscitarse seguramente los problemas gnoseológicos más generales, que son los que nos interesan.

El *saludo*, en su sentido etológico, es una categoría genérica, pero también, en todo caso, desempeña un papel muy importante en la esfera de la religión. El *saludo religioso* exhibe acaso la forma misma de la actitud global del *hombre* ante el *numen*; prefigura la dirección de actuaciones ulteriores del hombre con respecto de la divinidad (*saludo reverencial, imprecatorio, exhibicionista*). Y, en modo alguno, puede considerarse como una característica exclusiva de religiones superiores (la antífona *Salve regina*, pongamos por caso). R. Firth, por ejemplo, ha observado en Tikopia la correlación que existe entre los diferentes grados de inclinación que alcanza el saludo por genuflexión (un concepto «etic») y los diferentes grados de *mana* (un concepto «emic»), atribuidos a la persona a quien se dirigen[182]. Si hubiera posibilidad de establecer una teoría etológica general del *saludo*, parece evidente que ella tendría mucho que decirle a la teoría de la religión (si damos por supuesta la importancia de las *conductas de saludo* en la vida religiosa).

Por nuestra parte, hemos intentado en otro lugar[183], mediante la construcción de un concepto que quiere ser estrictamente antropológico, el concepto de *ceremonia*, como categoría cultural-espiritual, evitar el reduccionismo en la conceptuación de las conductas humanas que tienen un paralelo estrecho (como ocurre con el saludo) con otras conductas etológicas. Pero el decir que el saludo, para ser religioso,

(181) Burrhus F. Skinner, *Tecnología de la enseñanza*, Labor, Barcelona 1970, pág. 21.

(182) Raymond William Firth, *Symbols, Public and Private*, George Allen & Unwin, Londres 1973.

(183) Gustavo Bueno, «Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias», *El Basilisco*, nº 16, 1984, págs. 8-37.

Gárgola de una iglesia francesa

Ahora el demonio, en forma de macho cabrío, se aproxima a la mujer no para atormentarla sino para copular con ella.

debe ser ceremonial, no elimina la posibilidad, siempre abierta, de considerar en el concepto genérico de saludo los gérmenes de la misma conducta religiosa.

En nuestro caso, la cuestión central previa que el *concepto genérico* de *saludo* suscita a la teoría de la religión nos parece ser la siguiente: ¿existe una conducta genérica identificable de *saludo zoológico interespecífico*? Pues, aun cuando el concepto etológico de *saludo* sea genérico, es decir, aun cuando la *conducta de saludo* se constata en especies zoológicas muy diversas —y a veces según isomorfismo de pautas asombroso— no por ello esta genericidad puede ser confundida con aquella que buscamos. Ciertas formas de saludo que desarrollan los perros al relacionarse mutuamente son asombrosamente parecidas a otras formas de saludo características entre los caballos, al menos si nos atenemos a las descripciones (respectivamente) de Scott y Fuller, y de Hafez: «Si dos perros extraños se acercan el uno al otro en territorio neutral, ambos caminan lentamente y con las piernas tiesas, con la cola parada y moviéndola ligeramente de lado a lado. Se tocan las narices y entonces suelen olfatearse cautelosamente la cola y la región genital.»[184] «Cuando dos caballos se encuentran por primera vez, claramente se pueden reconocer cuatro etapas de presentación: a) los caballos dan vuelta el uno alrededor del otro a corta distancia; b) se tocan las narices; c) cada caballo investiga la cola y el cuerpo del otro con la punta de la nariz, y d) si deciden la mutua tolerancia, se mordisquean mutuamente a lo largo de la crin del cuello.»[185]

El concepto etológico de *saludo* que nos interesa, aunque ha de ser genérico, sin duda, por su extensión, tiene que ser interespecífico por su contenido intensional. Además de ello, estará dotado de las suficientes características (ritualidad, simbolismo) que lo hagan apto para ser aplicable, sin metáfora (en el primer sentido de Aristóteles, *Poética* 1457b: «transferencia del nombre del género a la especie»), al caso del *saludo religioso*.

Y es preciso reconocer que los etólogos no han llegado, hoy por hoy (por lo que sabemos), a formular una teoría unitaria del *saludo*. Incluso, en muchas ocasiones, ese concepto se utiliza como una simple extensión (analógica o metonímica) del concepto sociológico del *saludo interhumano*, casi, por tanto, como un concepto *antropomórfico*. Con objeto de evitar este antropomorfismo y de elevarse a un concepto más abstracto, proponen algunos que se entienda el saludo en términos de «ceremonia de encuentro» o de presentación[186]. Según esto, ¿habría que interpretar como saludo la inclinación estereotipada practicada por los cánidos cuando invitan a otro congénere al juego (según la interpretación ordinaria que M. Bekoff[187] ha estudiado métricamente)? En todo caso, el *saludo* suele ser entendido, o bien desde el punto de vista de la teoría de la agresión (el saludo

(184) J.P. Scott y J.L. Fuller, *Genetics and the Social Behaviour of the Dog*, University of Chicago Press 1965, pág. 76. (*apud* Hilary Callan, *Etología y sociedad. En busca de un enfoque antropológico*, FCE, Méjico 1973, pág. 197.)

(185) E.S.E. Hafez, «The behaviour of horses», en *Behaviour of Domestic Animals*, Baillière, Londres 1962, págs. 370-396 (*apud* Hilary Callan, *Etología y sociedad...*, pág. 221).

(186) Hilary Callan, *Etología y sociedad...*, pág. 195.

(187) Marc Bekoff, «Social Communication in Canid», en *Science*, vol. 197, 1977, págs. 1079-1099.

como amenaza re-dirigida: la «salutación» de las familias de gansos, ordinariamente hostiles, cuando regresan bandadas de gansos que les resultan extraños, «uniéndose en una falange de cuellos convergentes, intentando echar a los intrusos»), o bien (sin excluir lo anterior) como una operación orientada a la clasificación y jerarquización o delimitación del espacio (por ejemplo, supuesta una distinción entre las llamadas de contacto «cercanas» y «distantes» entre aves y primates, Andrew[188] asocia el saludo de los primates al primer grupo), o bien como una forma de incitación a la cooperación, incluso sexual (al saludar a una hembra en celo —observa Jane Goodall— normalmente el macho la toca en su sexo hinchado; también: «Al acercarse para saludar a un superior o al verse amenazado o agredido, el chimpancé suele emitir una *serie de gruñidos y jadeos sucesivos,* durante los cuales las mandíbulas permanecen parcialmente abiertas y los dientes ocultos por los labios. Estos sonidos se transforman en chillidos o gritos si el individuo de rango superior se muestra en algún modo agresivo»[189]).

Es evidente que cualquiera de estas perspectivas (o bien otras distintas) podrían, en principio, tener una aplicación a las conductas religiosas: imprecación, reverencia, amenaza... Más aún, podría sugerirse que es a la Etología a donde precisamente habría que acudir para conceder significado a tantas formas de *saludo religioso* que, por sí mismas —arrodillarse, tocar el suelo con la frente, batir palmas, poner las manos a modo de orejeras— (al menos, cuando se encierran entre paréntesis, como contenidos *mentalistas,* los mitos correspondientes), pueden considerarse como puramente surrealistas, o carentes de todo significado (*supersticiones,* en la acepción de Skinner). Es más: aun cuando la apelación a los *mitos correspondientes* permita explicar una gran porción de la conducta religiosa salutatoria («ponemos las manos en las orejas para simbolizar a la divinidad, o a los otros fieles, que estamos dispuestos a escuchar la voz de lo alto»), siempre puede quedar otra parte a cargo de la Etología. Desde luego, presupongo que no tiene mucho sentido afirmar (sea por influencia de la oscura oposición entre lo que es *práctico* y lo que es *especulativo,* o bien por influencia de la no menos oscura oposición entre lo que es *ético* y lo que es *émico,* o acaso de la oposición, nada clara tampoco, entre los *métodos conductistas* y los *mentalistas*) que en el análisis de la religión es más importante el *rito* que el *mito,* o viceversa[190]. Pero, en alguna medida, cabría afirmar con sentido que si puede tomarse la religión como una forma de conducta humana distintiva, en el conjunto de las conductas animales que la Etología considera, esto es posible gracias a sus componentes *míticos,* puesto

(188) R.J. Andrew, «The origin and evolution of the calls and facial expressions of the primates», en *Behaviour,* 20, págs. 1-109.

(189) Jane Goodall, *Mis amigos los chimpancés* (1971: *In the Shadow of Man*), traducción española de Julio Rodríguez Puértolas y Carmen Criado, Noguer, Barcelona 1973, pág. 228.

(190) Las discusiones en torno a la tesis de Robertson Smith sobre la importancia metodológica u ontológica del rito, respecto del mito, reaparecen de algún modo en el enfrentamiento del conductismo y el mentalismo. Pero nadie podría hoy renunciar al análisis de los mitos, de la fe, en el sentido de Wilamowitz, en el estudio de las religiones, aun cuando esos mitos, los etiológicos, hayan tomado origen de un rito que ha comenzado a ser mudo. La dificultad gnoseológica estriba en el modo de dar entrada en una ciencia a algo que parece mental.

que las conductas supersticiosas más sofisticadas (en tanto son resueltas por la Etología como «complejos de rituales») se encuentran también en los animales, sin necesidad de un envolvente o *marco mitológico* dador de significado simbólico. Con todo, sí será necesaria la consideración del *entorno apotético* del animal. Este es el caso de la interpretación por J. Goodall de la «danza de la lluvia» de los chimpancés del Gombe. Las conductas supersticiosas, meramente rituales, no pueden considerarse como religión —lo que no excluye la recíproca, a saber, que en la conducta religiosa se contenga una gran porción de conducta supersticiosa (en el sentido de Skinner), que en los rituales del *trisagio* puedan, en su día, detectarse algunos componentes de la *danza de la lluvia*.

De todas formas, el punto más importante que el tratamiento etológico abre a la teoría zoogenética de la religión, tiene que ver con la efectividad de la distinción entre *saludos intraespecíficos* y *saludos interespecíficos*. Desde luego, es comúnmente aceptada la existencia de señales interespecíficas características, opuestas, por tanto, a cualquier tipo de señal de valor intraespecífico (Zvi Wollberg y John D. Newman han estudiado, por ejemplo, pautas de respuesta de células aisladas de la corteza auditiva del mono ardilla a las vocalizaciones propias de su especie: durante la presentación de las vocalizaciones grabadas, se registraron las descargas unitarias extracelulares de 213 neuronas del *giro temporal superior* de monos ardillas despiertos[191]). Pero el concepto de *saludo* se aplica indistintamente por los etólogos a ambas situaciones. Lo importante para nosotros es saber si se mantienen significativamente las diferencias de pautas, por lo menos con referencia a algunas especies próximas a los primates. Observamos, acaso, en los etólogos una tendencia a atenuar el significado de las diferencias entre el saludo *inter* e *intra* en el momento de describir los ceremoniales del saludo, como si las diferencias entre estos rituales no fuesen significativas y debieran ceder a favor de otras distinciones, tales como la oposición entre el saludo a amigos y el saludo a enemigos. ☞Es muy sugerente, en este contexto la observación que hizo Gardner con el chimpancé Washoe, ante el espejo: el chimpancé —que ya «sabía hablar»— *no se reconoció como de su especie y, con miedo, llamó a su imagen «sabandija negra»*[192].☜ «Los tigres que ya se conocen [observa Hediger[193]] emiten un sonido específico cuando se encuentran: el así llamado ronroneo social de salutación. En el zoológico, un tigre manso emitirá la misma señal de saludo cuando vea a su guardián..., en otras palabras, el hombre se convierte en el sujeto de la ceremonia específica del tigre; el hombre es incluido en el comportamiento intraespecífico; es considerado y tratado como un individuo de la misma especie.»

En la hipótesis de que no fuera posible establecer una oposición etológicamente significativa entre el saludo *inter* e *intra*, ¿habría que concluir que, por tanto

(191) «Auditory cortex of squirrel monkey: Reponse patterns of single cells to species-specific vocalizations», en *Science*, 1972, vol. 175, pág. 212-214.

(192) ☞Vid. el libro de Jordi Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Promoción Cultural, Barcelona 1978, pág. 78.☜

(193) H. Hediger, «Man as a social partner of animals and vice versa», 1965 (*apud* H. Callan, *Etología y sociedad...*, pág. 221).

(pues quien dice *saludo* dice patrones de conducta religiosa en general), carece de base cualquier intento de fundamentación etológica de la teoría zoogenética de la religión? Y, lo que es más grave, la teoría zoogenética de la religión, sólo enfrentándose a los supuestos generales de la Etología —«que no distingue de saludos *inter* e *intra*»— podría ser defendida. Sin embargo, tal conclusión sería precipitada. Pues, aun cuando no hubiera diferencias entre saludos *inter* e *intra* (que las hay) en cada una de las especies animales tomadas *in genere*, si las hubiera en el momento de referirnos a la especie *homo sapiens* (acaso porque, ahora, los ceremoniales de *saludo religioso* han de ser descritos en el contexto de los *mitos* correspondientes), esto ya sería razón suficiente para fundar una oposición con sentido, en el marco general de la Etología y para hablar de una característica específica de *homo sapiens* en el conjunto de las especies animales.

En todo caso, esta supuesta conducta interespecífica, característica del *homo sapiens*, sería siempre susceptible de ser tratada mediante un enfoque etológico, porque los rituales característicos, sin embargo, no podrían menos de contener componentes genéricos etológicos (aunque trabados, integrados y transfigurados de modo singular). El campo abierto a estas investigaciones es muy amplio y acaso puedan acometerse en un futuro próximo cuestiones empíricas como la siguiente (cuestiones sobre los *fundamentos etológicos de la religión*): supuesto que hay diferencias entre señales y respuestas *inter* e *intra*; supuesto que los mecanismos diferenciales de estas señales están procesados en áreas distintas del cerebro (por ejemplo, en hemisferios diferentes: los macacos japoneses estudiados por R. Zoloth y otros[194] mostraban regularmente una superioridad del oído derecho en las tareas de procesamiento perceptual de vocalizaciones específicas), ¿cabría seguir por esta vía la filogenia de las *señales numinosas* y dar cuenta de la oposición, efectiva en el cuerpo humano, propia de tantas religiones, entre la *derecha* (santa, sagrada) y la *izquierda* (profana)? ☞Estas cuestiones se mantienen en el ámbito de otra más general, aunque muy poco tratada por los científicos de la religión, a saber, la cuestión de la relación entre Dios, los dioses o los númenes, con la voz, la palabra, el grito o el alarido. «En el principio era el Verbo», el *logos*, pero no un *logos* escrito, obviamente (quien escribía era el autor sagrado, no Dios), sino un *logos* hablado, un *mito*. Dios calla muchas veces, pero lo significativo es que Dios pueda hablar, revelarse por la palabra. ¿Cómo podría Dios, los dioses, asumir estas características? ¿Cómo podría nadie atreverse a atribuírselas, si no fuera porque ese Dios parlante no es, él mismo, la última estilización de un buey que muge o de un león rugiente?☜

Las relaciones *angulares* humanas, en particular las específicas, como suponemos lo son las religiosas, sólo podrán entenderse cuando se consideren como correlativas a las relaciones *circulares*. No cabrá pensarlas como relaciones previas, como un *fondo* a partir del cual pudieran *segregarse* las relaciones circula-

(194) Stephen R. Zoloth & alii, «Procesamiento perceptual propio de la especie en los sonidos vocales de los monos» (1979), en José Eugenio Ortega (comp.), *Lecturas sobre el comportamiento animal*, Siglo XXI, Madrid 1982, págs. 96-105.

res humanas. Si tiene algún sentido el concepto de este *fondo* (y lo tiene, sin duda, cuando nos referimos a las etapas pliocenas de los antepasados del hombre, incluso a las etapas del paleolítico inferior, acaso hasta el *Musteriense*), ello tendrá lugar en la medida en que nos representemos estas etapas como períodos en los cuales las relaciones de unos hombres con otros no son relaciones muy distintas, por su contenido, de las relaciones con otros animales. El sentido se pierde en el momento en que hablamos de *relaciones religiosas angulares*. Porque al hablar de estas relaciones, simultáneamente será preciso hablar de *relaciones circulares*, así como también *radiales*, todas ellas lo suficientemente maduradas y segregadas como para que pueda decirse que los animales son ya tratados a distancia (a la distancia de la caverna en la que se representan sus figuras), simbólicamente, porque sólo entonces pueden aparecérsenos como *númenes*.

Desde una perspectiva estrictamente *conductualista* (es decir, etológica o psicológica, subjetualista), es evidente que se atenuarán las diferencias, y aun se borrarán, entre las relaciones de los hombres primitivos ante determinadas situaciones *radiales* (por ejemplo una tormenta, con gran aparato de truenos y relámpagos) y otras situaciones *angulares* (el ataque de una manada de babuinos), o bien *circulares* (el asalto de una banda homínida enemiga). Es evidente que todas estas situaciones, tan heterogéneas teóricamente (radiales, angulares, circulares) pueden llegar a componer figuras muy similares en su calidad de *«sistemas de estímulos»*, ante los cuales el *hombre primitivo* (por no hablar del *hombre civilizado*) puede desencadenar reacciones también muy similares, aquellas que muchos consideran como fuentes del sentimiento religioso. Por ejemplo, si estas situaciones, heterogéneas en sí mismas, comparten el aspecto común de ser situaciones *sobrecogedoras, terroríficas, in-finitas, extraordinarias*. Cabría asociar a ellas ciertas reacciones, también extraordinarias, que fácilmente se incluirán, por su aspecto fenoménico, en la misma clase en la que ponemos a las conductas religiosas. La «danza de la lluvia» podía ser una de esas reacciones del primate ante los elementos naturales (*radiales*), que fácilmente pueden interpretarse como muy próximas a un ceremonial religioso. Pues incluso tiene el componente social que pedía Durkheim. «Mientras los dos últimos machos descendían la ladera, el que había comenzado el espectáculo bajó de su árbol y regresó al punto de partida. Los otros le imitaron.»[195] Estas reacciones, una vez ritualizadas, podían ser llamadas *religiosas*, por lo menos con el mismo derecho con el cual Skinner llama *supersticiosos* a ciertos rituales de las palomas. Y una vez agrupados todos estos fenómenos reactivos en una misma clase conductual (en realidad, de índole negativa: «reacciones anómalas») se buscaría un correlato objetivo, situacional, descrito en conceptos más o menos abstractos (por ejemplo, «situación anómala»), que fácilmente traerá a la memoria términos del vocabulario religioso (situaciones *in-finitas, misteriosas*, &c.)

Y con esto ya estamos en el centro de la *teoría naturalista* de la religión. A saber, en el centro del entendimiento de la religión como *reacción genérica (aun*

(195) Jane Goodall, *Mis amigos los chimpancés...*, pág. 56.

Goya. «El Aquelarre» (= prado del Cabrón)

En plena época de religiosidad terciaria, aunque en ceremonias ocultas y perseguidas, como eran los aquelarres, el macho cabrío sigue desempeñando las funciones numinosas de Satán, presidiendo el aquelarre.

especificada genéricamente) del hombre ante las fuerzas elementales de la naturaleza envolvente, que le sobrepasa, le atemoriza y le sitúa en una relación de dependencia absoluta. Sobre este fondo parecerá arbitrario destacar lo que es una mera subclase de esas «fuerzas de la naturaleza», a ciertos animales, para hacer de ellos el exclusivo contenido de la conducta religiosa. (También sería arbitrario el erigir a los meteoros o a los astros —al modo de las teorías pan-babilonistas—, en núcleos originarios de la religión.) Parecerá así mucho más profunda una concepción *abstracta que comprenda en un solo concepto todas las variedades de las situaciones ligadas a esa «experiencia religiosa»,* sin perjuicio de su eventual diferenciación posterior. Traducida esta concepción de la religión al plano *metodológico* de las *ciencias de la religión*: lo que procede —se dirá— es sencillamente («al margen de todo prejuicio filosófico o teórico») describir las figuras religiosas que tienen que ver con los fenómenos naturales (ríos, astros, meteoros...), junto con aquellas que tengan que ver con los animales y, por supuesto, con las que tengan que ver con los hombres. Si, en algún caso particular, se encuentra una mayor frecuencia de algún tipo de figuras sobre otras (si hay religiones más bien zoológicas que meteorológicas, o viceversa), esto será sólo una cuestión empírica, explicable sin duda, pero sin mayores alcances filosóficos.

Todo este planteamiento metodológico, importa subrayar, tampoco es filosóficamente neutral (libre de prejuicios). Ni tampoco es estrictamente descriptivo (inductivo, empírico). Ni constituye una filosofía de la religión:

1) No es filosóficamente neutral: se mueve dentro de una concepción *cósmica* de la religión, ligada a una determinada antropología filosófica de índole naturalista (el hombre como criatura enfrentada a las fuerzas naturales). Una concepción clara, que contrapone el *hombre* y el *mundo* y no aprecia el significado del *eje angular.* Por tanto una concepción que hace girar todo en torno al «drama del hombre en el mundo». Una concepción *antropocéntrica.*

2) No es estrictamente descriptiva, pues pasa por alto el significado de rasgos empíricos tales como la personificación de las fuerzas naturales, el hecho de que la adoración de las tormentas o del Sol tenga lugar *sub specie animalitatis.* Esto implica un orden en estas reacciones, la transferencia de los contenidos de unas a los de otras.

3) Ni es una filosofía de la religión, al no tener en cuenta la *verdad* de las religiones.

Al reordenar el campo en torno al *núcleo zoomórfico* no oponemos, pues, la *filosofía* a la *ciencia, sino una filosofía a otra filosofía, un concepto de la religión a otro más restrictivo.* Ello nos obligará a disociar de la esfera religiosa a múltiples fenómenos colindantes (como se hace, por lo demás, habitualmente, al distinguir magia y religión, o al dudar del carácter religioso de la «danza de la lluvia»). Ni que decir tiene que esta concepción propicia una metodología distinta

en el terreno mismo de la ciencia de la religión. Una metodología atenta al orden eventual que puedan tener los fenómenos zoomórficos (orden que queda borrado en las otras alternativas), respetuosa con los datos que la investigación empírica pueda establecer.

La *confusión objetiva* (la amalgama entre los númenes reales y los imaginarios, inducidos por aquéllos), en tanto que colabora en la plasmación de un *ámbito práctico*, es el fundamento de que puedan funcionar (fenomenológicamente) como si fueran religiosas, multitud de instituciones sociales alucinatorias —culto a los manes, a los espectros, &c.—, aunque no lo sean filosóficamente. Tal es el fundamento de quienes se afirman en la tesis, pongamos por caso, de que, históricamente, el culto a los *manes* ha sido tan importante como el culto a los *animales. Por nuestra parte, reconocemos ampliamente el derecho a esta interpretación y, por ello, insistimos en la distinción entre una perspectiva filosófica (normativa) y una perspectiva empírica.* Vemos aquí claramente cómo la perspectiva filosófica es crítica. Porque sin olvidar que el terror a los espectros pueda haber sido tan eficaz como el terror a los animales, tampoco es posible dejar de afirmar que aquel terror es ilusorio (un contenido de la «falsa conciencia») y éste es real. La distinción crítica (antropológica) entre objetos religiosos verdaderos y aparentes se mantiene, cambiando sus argumentos, en nuestros días. Y bastará que desfallezca la tensión crítico-filosófica, para que aparezca como más plausible el eclecticismo, es decir, la tendencia a «integrar», a conceder a cada *factor religioso* su «juego propio»: «¿Por qué tratar de erigir a uno de tales factores en factor exclusivo u originario?» El ecléctico integrador, concluye: «No solamente los animales, también las plantas, los astros o, simplemente, las drogas alucinógeas pueden ser el punto de partida de la *experiencia religiosa.*»[196] Pero la perspectiva filosófica es crítica. Y ser *crítica* significa, entre otras cosas, ser crítica de la mera enumeración de «factores», exigencia de ordenarlos ☞o clasificarlos☜ gnoseológicamente o según su contenido de realidad, de *verdad.* Además, sólo cuando introducimos esta perspectiva adquiere, por ejemplo, un significado nuevo la circunstancia de que en los pródromos de la sesión psicodélica, «que culmina en la intuición mística», aparecen visiones teriomorfas, horribles, como pulpos o ranas gigantes[197].

(196) A. Watts, *El gran mandala* (capítulo «Drogas psicodélicas y experiencia religiosa»), Kairós, Barcelona 1981.

(197) Maya Pines, *Los manipuladores del cerebro. Los científicos y el nuevo control de la mente*, Alianza, Madrid 1978, págs. 106-112.

Capítulo 5

El «curso» de la religión y sus tres fases esenciales

1. Hemos expuesto esquemáticamente nuestra tesis sobre el *núcleo* de la religión. Pero el *núcleo* no es la *esencia,* tal como la venimos entendiendo (*vid. supra,* primera parte, capítulo 5). En consecuencia, no podríamos afirmar que el trato con los animales numinosos, que constituye el *núcleo,* sea también la *esencia* de la religión. Porque la *esencia* es el despliegue del *núcleo* en un *cuerpo* y en un *curso* tales que van determinándose recíprocamente.

La tesis acerca de la naturaleza *angular* del núcleo de la religión no excluye, pues, sino que, por el contrario, incluye la necesidad de los desarrollos *esenciales* del núcleo a través de las categorías pertinentes de los ejes *circular* y *radial,* aunque no sea más que porque las transformaciones que tienen lugar en los ejes circular o radial determinan transformaciones en el eje angular y recíprocamente, así como las mutuas influencias (pongamos por caso la transposición de patrones ceremoniales de orden circular a situaciones angulares o viceversa, o la conformación de ceremonias híbridas, con mezcla de patrones *angulares* y *circulares*). De este modo, la teoría angular de la religión parece estar en condiciones de poder incorporar internamente a su marco la totalidad de las metodologías propias de los antropólogos sociales, basadas en el supuesto de las correspondencias entre las estructuras religiosas y las estructuras sociales (= «circulares»). Pero los procesos de *proyección social* en la esfera religiosa (pongamos por caso, la correspondencia entre la jerarquía del linaje *Nuer* y la jerarquía del reino de sus espíritus) quedarían enmarcados dentro de los esquemas angulares. La teoría angular ofrece a las metodologías de la antropología social, ante todo, un criterio general sobre los macrorritmos históricos de la vida religiosa, en el sentido siguiente: la fase nuclear pura habría que situarla, desde luego, del lado del origen, en las sociedades pre-tribales paleolíticas, mientras que los desarrollos esenciales, pero exteriores al núcleo, corres-

ponderán a épocas posteriores a la domesticación de las más diversas especies de animales que comporta el desarrollo social de la estructura tribal. Y en las mismas religiones tribales, tanto en las tribus segmentarias como en las cónicas, podrán advertirse las huellas del núcleo: los espíritus de los *Nuer* que son hijos de Kwoth, es decir, los que están en el nivel más alto, son también espíritus de las alturas, espíritus superiores del aire, algo así como aves, sin perjuicio de sus rasgos antropomórficos; y los espíritus hijos de los hijos de Kwoth son espíritus más cercanos a la Tierra y aun habitantes del subsuelo (más próximos a ratas y a serpientes).

En segundo lugar, la teoría angular ofrece una explicación objetiva, no meramente subjetiva (por vía de la creación alucinatoria, vía que nada explica, en tanto apela a esa libre creatividad de la fantasía para dar cuenta del origen y configuración de contenidos que han de tomarse necesariamente, en sus elementos, de la experiencia y que tienen en la mayor parte de los casos figura zoomórfica) de esa misteriosa y sistemática «proyección» de las estructuras sociales en forma de entidades vivientes no humanas, en tanto constituyen sociedades distintas (superiores o inferiores) a las de los hombres, sin perjuicio de que las relaciones entre sus miembros se configuren de un modo paralelo muchas veces a las relaciones características que ligan a los miembros de la tribu y, posteriormente, del Estado. Los animales reales son la *pantalla* de esa proyección y, por ello, los contenidos proyectados más característicamente antropomorfos (o fitomorfos) experimentarán una suerte de metamorfosis en virtud de la cual podrán adquirir algún carácter animal no humano —hocico, garras, cuernos o, sencillamente, talla sobrehumana o aliento de dragón. Las sociedades primitivas, se dice, «pueblan» la selva, el aire, las aguas de espíritus— pero en rigor no son tales espíritus, al menos en el sentido de la metafísica occidental, porque son más bien formas animales (dado que son machos, o hembras, o andróginos, y nunca son estrictamente humanos). Tienen siempre un halo zoomórfico, incluso los espectros o las almas de los antepasados, dada ya su forma extraordinaria —respecto de las formas originarias de la vida humana— o simplemente porque asumen explícitamente la forma de figuras de animales, como ocurre con las *filgias* nórdicas. Pero nada de esto excluye obviamente que, en muchas situaciones, los dioses (o Dios) puedan cristalizar en sus figuras los arquetipos humanos más depurados y, en todo caso, proporcionados: es evidente que Thor, con su martillo, no podía ser «proyección» de los arquetipos del Pitecántropo. Pero tampoco necesariamente los dioses soportan la proyección de los arquetipos humanos, pues a veces son precisamente contrafiguras de los hombres, como es el caso, creemos, del Dios de Aristóteles. Porque el Acto Puro puede interpretarse como un *contramodelo* de aquello a lo que el Hombre pueda aspirar —la *autarquía* propia de la vida teorética, como único contenido moral de la *felicidad*—, de suerte que cabría afirmar que el Dios de Aristóteles, lejos de ser la *proyección* de los ideales de la conciencia de un profesor de metafísica (Russell, Ortega), representa más bien la crítica de esa conciencia, la forma mítica y profunda de fijar sus límites, los límites de sus posibilidades éticas y morales: *ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις*[198].

(198) Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, X, 8; 1178b 32.

El *núcleo* es, pues, sólo una parte de la *esencia*, algo así como su germen. Pero tan *esencial* a la religión, tomada globalmente, en su desenvolvimiento histórico, es el trato con los animales numinosos, como la transformación dialéctica de ese trato en una serie de conductas simbólicas que parecen ordenarse *ortogenéticamente* en el sentido de un progresivo alejamiento respecto del núcleo originario. *Un alejamiento que llevará, es cierto, en su límite, a la desaparición casi total del núcleo. Y con ello también, evidentemente —si queremos mantener la coherencia de nuestra Idea de religión—, a la desaparición de la vivencia misma de lo numinoso.*

Por lo demás, el concepto filosófico (esencial) de esta transformación dialéctica, en la que hacemos consistir el *curso* de la religión, ni siquiera es exógeno a la misma fenomenología religiosa, tomada en su conjunto. Podríamos llamar, en efecto, a los episodios o fases de ese *curso* dialéctico *«avatares» de la esencia* de la religión. Bastaría acordarse del concepto hinduísta (en particular, de la religión de *Visnú*) de *avatara*, sin más que cambiar el sentido fenomenológico de la flecha (la «cámara oscura de la conciencia») de esta transformación o metamorfosis. «*Avatara* deriva de la raíz TR —atravesar— precedida del prefijo *ava*, que indica movimiento de arriba abajo; el *avatara* expresa, pues, un descenso a la tierra del principio divino», dice A.M. Esnoul[199]. Y así, por ejemplo, el primer *avatara* de *Visnú* nos lo presenta en forma de pez —*matsya*—, el segundo como tortuga —*karma*—, el tercero como jabalí —*varaha*—. Ulteriormente aparecerá en formas humanas o híbridas —*Visnú* se presentará como *Narasimha*, el «Hombre-León», &c.

Podríamos, pues, con cierta licencia, denominar «avatares de la religión» a la serie de *fases* o *etapas esenciales* constitutivas de su *curso*, del curso en el cual el *núcleo zoológico* de la religión se desarrolla en las restantes fases de su *esencia* humana y espiritual (divina). Ahora bien: aun cuando el *núcleo* de la religión (según hemos dicho) nunca estará aislado, sino envuelto en un *cuerpo* también *esencial*, es más económico (en el orden de la exposición) comenzar por presentar (aunque sea esquemáticamente) el *curso* de la religión que comenzar por el análisis de su *cuerpo*, dado que las *capas* de las cuales éste consta se van, en gran medida, determinando a partir de los diferentes *avatares esenciales* de su *curso*.

Los *avatares esenciales* del *curso* de la religión, según el concepto que de ellos hemos dado, tienen que estar forzosamente vinculados al desarrollo mismo de la humanidad (al desarrollo del «material antropológico» en las coordenadas de su espacio propio). Si la religión es parte interna del *eje angular*, el principio del establecimiento de los *avatares* esenciales de la religión no podrá tomarse ni de lugares externos a la religión misma (de otras categorías histórico-culturales —como cuando se habla de «religión oriental», «religión del feudalismo», &c.), ni tampoco de lugares internos (en el sentido *émico*, fenoménico de alguna dogmática religiosa determinada). El principio se tomará de lugares antropológicos, es decir, tales que permitan ajustar las propias fases esenciales del curso de la re-

(199) Anne-Marie Esnoul, «El hinduismo», en *Historia de las Religiones* (Encyclopédie de la Pléiade), trad. esp., Siglo XXI, Madrid 1978, tomo IV, págs. 16-18.

ligión a aquellas fases del desarrollo mismo del material antropológico que puedan ser establecidas por una Antropología filosófica. Las fases esenciales del curso de la religión, según esto, no podrán proyectarse como mera *transformación de la conciencia religiosa* (en su sentido psicológico subjetivo), sino que tendrán que entenderse como *transformaciones de la realidad objetiva misma del hombre*, en su *eje angular* (que habrá de reflejarse, desde luego, en una transformación de la misma fenomenología religiosa).

Desde la perspectiva de la Idea de un *espacio antropológico* tridimensional, las transformaciones del *eje angular* han de entenderse determinadas, en gran medida, por la intersección con las transformaciones dadas en los otros ejes, el *eje circular* y el *eje radial*. Es evidente que un desarrollo de la vida religiosa según categorías tan específicas como puedan serlo las Iglesias, sólo puede entenderse a través del desarrollo social «circular». Al mismo tiempo, la perspectiva antropológica nos preserva del sociologismo durkheiniano, en este caso (para decirlo desde nuestras coordenadas), de la tendencia a reabsorber totalmente el desarrollo de la religión en algún curso que tenga lugar en el *eje circular* —(«La religión, en cuanto fenómeno social, no puede entenderse al margen de la Iglesia», a diferencia de la magia que, en la teoría de Durkheim, quedaría, por su condición de *asocial*, fuera del campo de lo sagrado, y se movería en el *eje radial*). Asimismo, también es evidente que el desarrollo del *eje angular*, según sus contenidos religiosos, no podría entenderse al margen de las transformaciones dadas en el *eje radial* —transformaciones que se amalgamarán con las experiencias religiosas originarias, para dar lugar a una fenomenología religiosa que va enriqueciéndose con el paso del tiempo. Este *enriquecimiento* de la frondosidad de la religión podrá ser contemplado entonces como un *proceso real histórico* (no sólo como un proceso abstracto, resultante de recomponer lógicamente aquello que, por abstracción —los ejes, sus contenidos— habíamos comenzado por disociar). Por ejemplo, es muy frecuente interpretar desde luego a las reacciones del hombre «ante el mundo infinito» como contenidos propios de la esfera religiosa. Y nuestra teoría no tiene el sentido de una «propuesta de eliminación» de estos contenidos de la esfera religiosa (como tampoco pretende desconocer el significado de sus contenidos sociales o políticos, *circulares*). Más bien ofrece una orientación muy general, es cierto (pues, en concreto, es la historia empírica la que debe establecerla en cada caso), sobre el modo de incorporarlos.

(Nos inclinaríamos a sugerir que no será al principio, sino en fases ya avanzadas —aquellas en las que tiene sentido referirse a un mundo que se desorganiza, respecto de una organización previa y, por tanto, puede mostrarse como infinito, supracategorial, caótico, como un fondo misterioso— cuando las reacciones ante este mundo, que se disponen en el eje radial y que originariamente no son religiosas, sino metafísicas, se combinen con las reacciones *angulares* en la unidad fenomenológica de los contenidos de las religiones superiores.)

Ateniéndonos a estos criterios, el principio que buscamos para el establecimiento de las *fases esenciales* del *curso* de la religión podrá tener, al menos, la ventaja de su objetividad. La ventaja de no ser un principio enclaustrado en la pura

fenomenología religiosa (que, en todo caso, será siempre una referencia inexcusable, como *material* ofrecido por la ciencia comparada de la religión) sino un principio que se atenga al cambio real mismo de las posiciones objetivas del hombre por relación a los animales. A unos animales que necesariamente constituyen parte de su medio biológico. A su vez, como quiera que el cambio de estas relaciones viene determinado por las transformaciones *radiales* —ecológicas, tecnológicas— y *circulares* —sociales, económicas, políticas— (lo que es evidente de modo inmediato en la historia de la caza), podemos concluir que el lugar a donde vamos a ir a buscar el principio de una división de las fases del *curso* de la religión ofrece todas las garantías en orden a poder ser considerado como verdaderamente significativo desde el punto de vista antropológico.

Es obvio que los criterios deducibles de este principio sólo podrán alcanzar a fases de escala *macrohistórica* del curso de la religión. No al detalle caleidoscópico de los desarrollos empíricos de la religiosidad (debidos a causas históricas, sociales, &c., cuyas combinaciones tampoco tienen por qué ser entendidas como meramente aleatorias) y que corresponde exponer a las *ciencias de la religión*. Reconocemos que, desde la perspectiva de estas ciencias, una concepción global filosófica de las *fases esenciales* del *curso* de la religión tomará el aspecto de una construcción apriorística, lineal y excesivamente genérica. Sin embargo, al menos en principio, esta impresión no tiene por qué considerarse adecuada. No es *apriorística* o «especulativa» una concepción que pretende apoyarse en criterios materiales objetivos, que tienen que ver con el cambio de posición de la humanidad respecto de su entorno biológico. No es *lineal* una fasificación que contempla la posibilidad de permanencia de los estadios anteriores, si bien combinados con los ulteriores, y que contempla la posibilidad de la refluencia de cualquier estadio. Y en cuanto a la obligada *generalidad* de una teoría filosófica sobre el *curso* de la religiosidad, tampoco tiene por qué considerarse siempre externa o poco significativa para la propia investigación empírica. (¿Qué historiador de las religiones no apela, de hecho, a criterios *tan generales* como aquel que contrapone el *animismo* al concepto de *religiones superiores* —tan vago y sospechoso, por otra parte, desde un punto de vista filosófico?) Una concepción filosófica general (explícita o implícita) sobre el *curso* de la religión constituye siempre el marco indispensable para que las series empíricas (que, en todo caso, son la *materia misma* del *curso*) alcancen una mínima inteligibilidad y para que la propia investigación empírica pueda disponer de un sistema de coordenadas que la eleve sobre su condición de mera erudición enciclopédica.

Aun partiendo de una fasificación lineal *in abstracto*, tendríamos que concluir el desarrollo no lineal del curso empírico de la religión, como consecuencia del mismo entretejimiento de las fases dadas en este curso abstracto. El concepto de un *curso sistemático abstracto* implica también que sus fases han de poder ser aplicadas, no solamente a series históricas limitadas (a *microcursos*, como pueda serlo, comparativamente, el desarrollo de la religiosidad en el Egipto faraónico) sino también *a la serie histórica total*. Y esto aunque no sea más que porque el curso global de la humanidad, la llamada *historia universal*, no es la «historia total» sino, a

lo sumo, un ciclo más (un ciclo parcial). Pero los cursos empíricos deben ser abordados con los métodos propios de la investigación histórica. Sin embargo, insistimos en que el reconocimiento de que el método histórico-positivo es el único adecuado para establecer las líneas efectivas de desarrollo y propagación de las formas religiosas, no equivale a condenar, como construcción puramente especulativa, a cualquier teoría orientada a determinar las líneas sistemáticas del desarrollo. Bajo la expresión *«construcción especulativa»* suelen englobarse confusamente cosas muy heterogéneas, desde el punto de vista gnoseológico. Una *construcción especulativa* puede tener la *forma* de una ciencia —y entonces será *ciencia-ficción.* (Un buen ejemplo: la construcción de la idea del *totem,* como símbolo del Padre, por Freud.) Puede tener la *forma* de una filosofía. Y ocurre que el investigador positivo, cuando cree haber prescindido de todo género de construcción especulativa previa, en realidad o no ha prescindido de hecho, o bien no puede decir nada (aunque ofrezca la apariencia de estarlo diciendo todo). Los capítulos que Marvin Harris consagra en su *Antropología general* a la religión, son un buen ejemplo de lo que puede decirnos acerca de la religión una metodología que quiere ser puramente empírica en este punto: tiene que suponer dados ya los fenómenos religiosos, como procesos psicológico-alucinatorios —por tanto: dimitiendo de toda pretensión de entendimiento antropológico de la religión— y se ve obligada a ceñirse a la presentación de una miscelánea de viñetas religiosas (que pueden estar elegidas con gran inteligencia literaria y «periodística») cuyo orden cronológico podrá sugerir la forma de un desarrollo. En ningún caso, por último, la teoría filosófica del desarrollo de la religión actuará como una *forma a priori,* con la pretensión de hacer superflua la investigación histórica positiva. Por el contrario, su eficacia se demostrará en su capacidad de promover estas investigaciones, en su fertilidad para plantear nuevos problemas y evitar pistas falsas (v.gr. buscar númenes espirituales en el *Magdaleniense*). Y, por lo menos, en colaborar en la formación de la conciencia crítica del investigador positivo, evitándole su vana satisfacción ante los resultados valiosos, pero meramente acumulativos y misceláneos, que comporta el trato puramente *positivo* (no dialéctico) con los *hechos* religiosos.

En cualquier caso, y dado que somos los primeros en reconocer que la *verdadera filosofía* no puede desarrollarse a espaldas de los fenómenos que constituyen su propio *material* (y *fenómenos* son también las *series empíricas cronológicas*), tenemos que comenzar haciéndonos cargo de las dos dificultades más importantes que entraña, para el establecimiento del *curso esencial* de la religión, un principio fundado en una concepción zoológica del *núcleo* como la que hemos expuesto, a saber:

1) Que la documentación empírica sobre las fases primarias (prehistóricas) del *curso,* que habrían de ser, evidentemente, aquellas en las cuales la *esencia de la religión* (la relación numinosa con los animales) se manifestase del modo más rotundo e inmediato en los fenómenos, es también la más escasa e indirecta, lo que obligará a proceder, con frecuencia, de modo *especulativo* (por *hipótesis intercalares*).

2) Que la documentación empírica sobre las fases históricas ulteriores que es, ya enseguida, sobreabundante, se refiere en cambio a situaciones en las cuales precisamente los *fenómenos* religiosos se han alejado del *núcleo*, hasta un punto tal en que podrá parecer que no hay base fenomenológica para seguir manteniendo la tesis sobre la *esencia*.

Con todo, podríamos decir, *a lo primero*, que el proceder especulativo (en tanto no rebasa determinados límites prudenciales) no es, por principio, un proceder que pueda considerarse recusado por los métodos racionalistas. Las ciencias positivas, incluso las ciencias naturales, recurren constantemente a *hipótesis especulativas* cuando tratan de precisar los mecanismos concretos según los cuales se ha producido algún proceso real, pongamos por caso, la desaparición de los grandes reptiles jurásicos. *A lo segundo*, diremos que tampoco la presentación de una esencia «absolutamente paradójica», por respecto de los fenómenos de referencia dados en el *sentido común*, constituye, por principio, motivo de rechazo, ni siquiera de desconfianza. Las mismas ciencias naturales nos han educado en la paradoja que nos obliga a considerar como *aparente* la rotación del Sol en torno a la Tierra, o bien en la paradoja que nos lleva a considerar a los cristales domésticos (el vidrio) como *aparentes* cristales, cristales falsos (dada su condición reconocida de cuerpos amorfos, que les es atribuida por la Física del estado sólido).

2. El principio de nuestra división (fasificación) del curso global del desarrollo de la religión lo tomaremos, como hemos dicho, del propio desarrollo histórico del *eje angular*, en tanto comprende los *avatares* de los animales que rodean al hombre, según relaciones objetivas dadas a través del desarrollo de los otros dos ejes del espacio antropológico.

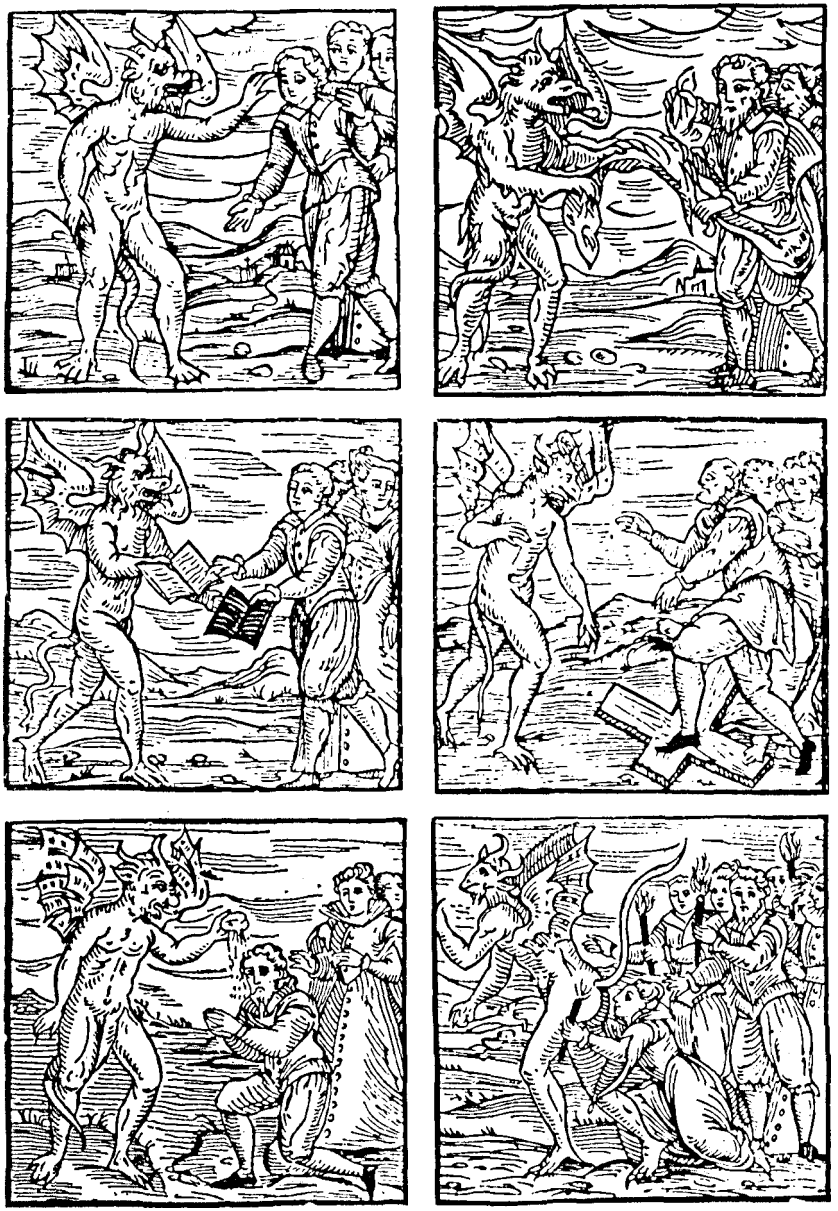
Este principio, tal como nos ha sido posible aplicarlo al caso, nos conduce a una fasificación sistemático-abstracta que se resuelve en tres grandes estadios consecutivos, que denominamos respectivamente: *estadio de la religión primaria* (o *nuclear*), *estadio de la religión secundaria* (o *mitológica*) y *estadio de la religión terciaria* (o *metafísica*). El curso de estos tres períodos abarca la totalidad de la evolución humana, tomando como punto cero (por los motivos que aduciremos) los últimos momentos del Paleolítico medio. Queremos llamar en este momento la atención sobre lo infundado de muchas críticas a los esquemas evolucionistas, aplicados al desarrollo de la religión, cuando les reprochan no ser otra cosa sino transferencias de esquemas originarios de las *ciencias naturales* (del «darwinismo») a las *ciencias de la cultura*. Pues la Idea de la *evolución*, como tal idea, se aplicó acaso antes en el reino de las formas culturales, que en el reino de las formas naturales. Y esto lo advirtió ya el propio Edward B. Tylor en el capítulo introductorio de su *Cultura primitiva* (1871): «Entre los naturalistas está planteada la cuestión de si la teoría de la evolución de una especie a otra es una descripción de lo que realmente ocurre o un simple esquema ideal útil para la clasificación de las especies, cuyo origen ha sido realmente independiente. Pero entre los etnógrafos no existe tal cuestión sobre la posibilidad de que las especies de

instrumentos, hábitos o creencias hayan evolucionado unos de otros, pues la evolución de la cultura la reconoce nuestro conocimiento más familiar.»

El período de la *religiosidad primaria* se extendería, dentro de estas coordenadas, desde las últimas etapas del *Musteriense* hasta las últimas etapas del Paleolítico superior, del *Magdaleniense*, comprendiendo, por tanto, un intervalo del orden de los 60.000 años (si bien esta evaluación es meramente estimativa). Es la época del «hombre cazador». La *religiosidad secundaria* (la religión de los dioses) se abriría ya camino al final del Paleolítico y se desenvolvería como religiosidad propia del *Neolítico* y el *Bronce*, cuyas características más significativas (respecto del *eje angular*) son precisamente las que se derivan de la domesticación de los animales. Un proceso muy ligado al agotamiento de la caza, es decir —en términos de *historia de la religión*—, a la primera muerte o asesinato masivo de los *númenes*, perpetrado por el hombre cazador. La religiosidad secundaria abarca la época de la aparición progresiva, entre los *númenes*, de la figura humana, pero precisamente en calidad de *señora de los animales*, y entremezclada constantemente con formas zoomórficas. Podríamos tomar, como fecha simbólica del comienzo del segundo período, la del año 12.000 a.p. (la domesticación de los animales está probada, hacia el 8.920, en las ruinas de Shanidar, cerca de Mosul, en el Tigris). El período de la *religión secundaria* (que será considerado aquí como el período central de la religiosidad) se extendería, por tanto, a lo largo de 10.000 años (sin perjuicio de su persistencia en sociedades marginadas de la «corriente principal»), si tomamos el segundo milenio antes de Cristo (la Edad del Hierro, la «revolución urbana») como la época de transición hacia las *religiones terciarias* (Amenofis IV, hacia 1372-1354; los Vedas, por su *henoteísmo*, hacia el 1600, cronología alta; la cosmogonía de Sanchunjaton, hacia el siglo XIV[200]; el paso del Mar Rojo por Moisés hacia 1289-1232, cronología alta —reinado de Ramsés II—, o entre 1232-1224, cronología baja —reinado de Minetaph). La época de las religiones terciarias cristalizaría en torno al llamado «tiempo eje» (profecías de Daniel[201], en la época de Nabucodonosor, hacia el -600; Jina, Buda, Pitágoras, &c.), alcanzando su plenitud con el *cristianismo* y el *islamismo*. Según esto, el período de influencia de lo que llamamos *religiones metafísicas* comprenderá un intervalo del orden de los 3000 años. Desde el punto de vista del *eje angular*, el período histórico comprendido por las religiones terciarias corresponderá al período de emancipación progresiva y total de los hombres con respecto de los animales salvajes, período que culminará en la consideración última de éstos como puras máquinas (es decir, como fenómenos reducibles al *eje ra-*

(200) Apud Otto Eissfeldt, «Phönikische und friechische Kosmogoni», *Actas del Coloquio de Estrasburgo* (Mayo 1958), publicado en PUF, París 1960. También Otto Eissfeldt, *Taautos und Sanchunjaton*, Akademie-Verlag, Berlín 1952.

(201) ☞El significado, en este contexto, de Daniel (por su ideología del «hijo del hombre») es aun más relevante cuando se interpretan sus *profecías* como *ficciones* literarias, si es que el libro de Daniel es un libro *apocalíptico* y no *profético*, como sostiene Gonzalo Puente Ojea (vd. principalmente su profunda interpretación de Daniel en relación con el tema del hijo del hombre, en su libro *Fe cristiana, Iglesia y poder*, Siglo XXI, Madrid 1991, págs. 12-13, 46-47, &c.).☜



Guazzo, «Compendium maleficarum», 1615

Fases del pacto del hombre con el diablo en forma de animal numinoso.

dial), en la eliminación, dentro del ámbito de lo *numinoso*, de todo residuo animal (zoológico o antropológico), al menos por parte de los teólogos. El período de la religión terciaria se nos manifiesta, de otro modo, como un período en el que culmina la *dialéctica interna* que actúa en el seno mismo de la religiosidad, una dialéctica llamada a desgarrar, desde dentro, la misma conciencia religiosa. Porque los contenidos numinosos corpóreos continuarán en el seno de la religión cotidiana (*efectiva*). La eliminación del *cuerpo* no podría menos que implicar, según nuestros principios, la desaparición de la numinosidad (los monjes de Nitria no podían imaginar a Dios sin unas barbas venerables como las que ellos mismos llevaban; cuenta Casiano que a un monje se le pudo persuadir a duras penas que Dios no tenía cuerpo y se lamentaba luego de no poder ya hacer oración pues le habían quitado a su Dios[202]).

Paralelamente a este esbozo de *coordinación histórica* de los tres períodos internos según los cuales entendemos que pudo desplegarse dialécticamente el *curso global* de la religiosidad, cabría ensayar una *coordinación etnológica*. La dificultad mayor que aquí encontramos es la falta de acuerdo entre los etnólogos. A título puramente heurístico, tomaremos aquí, como referencia, la estratificación clásica que L.H. Morgan estableció en el capítulo I de su *Sociedad Primitiva*, y que Engels adoptó en *El origen de la Familia*, a pesar de que esta estratificación (*salvajismo, barbarie, civilización*), tal como fue situada por Morgan o Engels, no se corresponda con los resultados ulteriores de la investigación. (El «salvajismo» de Morgan corresponde a lo que hoy se llama «sociedades de cazadores-recolectores»; la «barbarie» se corresponde con las «sociedades tribales» y la «civilización» con las «estatales»[203].) Por lo que a nosotros concierne aquí, la principal rectificación que habría que hacer se refiere a la coordinación del concepto de *Barbarie* con el concepto actual del *Neolítico* —que Morgan y Engels sitúan ya en el salvajismo superior— porque como G. Childe ha subrayado, la cerámica sólo alcanza su significación con la agricultura; asimismo, habría que rectificar la definición de *civilización*, porque si ésta incluye la escritura, como rasgo distintivo —que implica, a su vez, la ciudad-estado, la «revolución urbana», como rasgo constitutivo— es evidente que habría que retrotraerla mucho más de las fechas que Morgan y Engels le asignaron y, con ello, reajustar históricamente todo el período designado como *Barbarie*. Esto supuesto, sin embargo, cabría coordinar *grosso modo* a la *religión primaria* con el *salvajismo* de Morgan (en cuanto fase que desemboca precisamente en la caza, tras el descubrimiento del arco y la flecha en el salvajismo superior), mientras que la *religión secundaria* sería la «religión de la barbarie» (sobre todo a partir de la barbarie media, decidida por la doma de animales y por la agricultura por riego). La *religión terciaria* correspondería a la *civilización* (políticamente: al Estado, no a la Tribu), por cuanto el desarrollo

(202) Daniel Ruiz Bueno, «Introducción» a *Tratados ascéticos*, de San Juan Crisóstomo, BAC nº 169, Madrid 1958, pág. 41.

(203) Víd. Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de la teoría de la cultura*, Siglo XXI, Madrid 1983, pág. 161.

teológico de la religión presupone la escritura y la ciudad (y, con ella, la clase de los «especialistas religiosos»).

Pero el paso de la barbarie a la civilización, según la concepción de Morgan, es demasiado esquemático y este esquematismo fue el responsable, en parte, de que el Engels del *Origen de la Familia* (1884) no supiera qué hacer con el concepto de «modo de producción asiático», no ya en tanto concepto que pretende recubrir sistemas sociales «pre-hidráulicos» llamados por algunos «feudales» (tipo *bunyoros* de Uganda) o «Estados prístinos» de Morton Fried, sino en tanto que se aplica a los sistemas típicamente «asiáticos» (indostánicos, chinos y andinos). Pero la cuestión es relevante para nuestro planteamiento, dado el significado que el concepto «modo de producción asiático» tenía para la religión (como religión de Estado) según el propio Marx de los *Grundrisse*: «una parte del trabajo excedente de la comunidad pertenece a la comunidad superior, que termina por existir en tanto que persona y este trabajo se traduce a la vez en el tributo y en las obras comunes destinados a glorificar la unidad, es decir, a glorificar sea al déspota de carne y hueso, sea al dios.» Marx sugiere que este dios es el representante imaginario de la unidad social, sin dar mayor importancia a las figuras zoomórficas que estos «representantes imaginarios» del déspota pueden implicar, por ejemplo a la relación Faraón-Horus. En el Imperio inca (si se le interpreta desde la perspectiva del «modo de producción asiático») se conservaron los dioses locales (en función de los *ayllú*)[204], eminentemente zoomórficos, pero aparece el Sol como un dios central del cual el Gran Inca es sólo su hijo (desistimos de citar bibliografía dada su abundancia y accesibilidad, y el carácter de este ensayo).

Ahora bien, el *primer período* (que, obviamente, no puede haber comenzado *ex abrupto*), exigirá la introducción, *a parte ante*, de una *fase prehistórica de preparación religiosa* (una *praeparatio evangélica*, en cierto modo), una fase que podemos extender a lo largo del *Paleolítico inferior* (principalmente a partir de la utilización del fuego por *homo erectus*, a lo largo de 600.000 años) y que denominaríamos *período protorreligioso* o período de la *religión natural*. (Hay que tener en cuenta que los períodos *primario*, *secundario* y *terciario* cubren los fenómenos que comúnmente se denominan «religiones positivas».) Asimismo, el *período último*, que estaría desarrollándose en nuestro siglo, tampoco significaría el fin abrupto de la religiosidad, sino, a lo sumo, el final, no ya de las religiones positivas tradicionales, pero sí el final de su capacidad creadora de formas nuevas. Cabría pensar en cambio, como inicio de un período nuevo post-positivo del eje angular, en una fase en la cual, en cierto modo, estaría apuntando la «refluencia» de algunos gérmenes dados en los estadios más primitivos de la religión natural. Un período aún sin figura histórica, el de la *religión natural futura*. Que, en todo caso, no tenemos que entender como una fase que sustituya a las anterio-

(204) ☞Diego González Holguin, en su *Vocabulario... Qquichua o Inca*, 1608, definía de este modo 'Ayllú': «parcialidad, genealogía, linaje o parentesco o casta». El *curaca* [señor del pueblo] recibía tierras del ayllú (vid. John Murra, *La organización económica del Estado Inca*, Siglo XXI, Méjico 1980).☜

res (las cuales, sin duda, pueden durar siglos, aun habiendo perdido la fuerza de vanguardia que tuvieron en el pasado). De este modo, nuestro principio de fasificación, según el desarrollo del eje angular, comprendería, en rigor, *cinco grandes períodos* o *etapas macrohistóricas*, de las cuales solamente las tres centrales (primaria, secundaria y terciaria) podrían considerarse como las etapas de desarrollo de la *religión positiva*, de la *religión histórica*.

En cualquier caso, cada uno de estos períodos no debe entenderse como mero desarrollo de una conciencia religiosa subjetiva o social (desarrollo de los mitos o de los ritos) sino como etapas que señalan diferentes *posiciones reales* del hombre ante los animales. En este sentido, los períodos señalados de la religión reflejarían situaciones efectivas, reales, y no subjetivas o mentales, por importantes que estas fueran, desde el punto de vista sociológico. Esto no quiere decir que todos los episodios de cada período puedan ser interpretados como reflejos de una *situación verdadera*, dados todos ellos en el mismo plano. En el período de la *religión primaria*, según ya hemos dicho, no sólo los animales serán percibidos como numinosos, puesto que también importantes contenidos del *eje radial* les irán asociados (pongamos por caso, el arco iris cuando es interpretado, no ya como un fenómeno meteorológico —*radial*— sino como una serpiente gigantesca). Este tipo de *error* es enteramente contrario a aquel en el que desembocarán las religiones terciarias, a saber, la pseudopercepción de los animales como máquinas (Gómez Pereira, Descartes, Malebranche...). Porque si, en un caso, un fenómeno *radial* pasa a ser percibido como un *numen animal*, en el otro es un núcleo animal, virtualmente numinoso, aquello que comienza a ser percibido como un fenómeno radial, impersonal (el organismo-máquina del mecanicismo).

En el contexto dialéctico global, todas las religiones positivas podrían ser llamadas *antropológicamente verdaderas*. Sin embargo, como verdadera religión *positiva*, en un sentido directo e inmediato, habremos de considerar a la *religión primaria o nuclear*. La época de las *religiones falsas* —de las religiones mitológicas— será la época de las *religiones secundarias* (tribales, bárbaras). Porque, aunque en su religiosidad, siguen nutriéndose de las múltiples veces milenarias experiencias constitutivas de la religión primaria, sin embargo, no quieren reconocer la verdadera fuente de la numinosidad y vienen a constituir la etapa de la «verdadera falsa conciencia» religiosa, el período mitológico del error y la superstición, colindante con la demencia colectiva (sin que ello quiera decir que carezca de causas y, sobre todo, de efectos objetivos). Esta valoración de las religiones secundarias (las *religiones positivas*, en su período de plenitud), nos permite, a su vez, formular lo que podría considerarse como raíz filosófica de la *verdad propia* de las *religiones terciarias*, a saber: que ellas constituyen una etapa esencialmente crítica, la *crítica monista de las religiones secundarias* o *mitológicas*, así como la crítica mutua de los monoteísmos que su misma pluralidad comporta. («Así como no caben dos soles en el cielo, tampoco caben en la tierra Alejandro y Darío.») Mediante esta crítica implacable y progresiva de los mitos (aunque sin desprenderse nunca enteramente de ellos, para mantener su condición de religiones positivas), *las religiones terciarias podrán considerarse como dialécticamente verdaderas en tanto culmi-*

nan en la destrucción de toda religión positiva, en la iconoclastia y el ateísmo. La *iconoclastia* y el *ateísmo* habrán de ser consideradas, entonces, paradójicamente, no sólo como mutuamente equivalentes, sino también como *la verdad* contenida «ortogenéticamente» en el fondo de las religiones superiores, del budismo, del cristianismo, del islamismo. Porque ellas preparan el advenimiento del «Dios de los filósofos» y, con Él (como se advierte ya en Aristóteles), del principio de la impiedad. La historia del cristianismo, en particular —y poniendo aparte algunas de sus corrientes (como pueda serlo el franciscanismo)—, podría escribirse en efecto, en gran medida, en cuanto *historia de la impiedad*: la historia que conduce a la concepción del automatismo de las bestias y al deísmo.

El período de las *religiones terciarias* se alimenta, según esto, de la misma autodigestión de los materiales anteriores. Ahora, es el *cuerpo* de la religión (monstruosamente recrecido por la mediación de las superestructuras sociales y, sobre todo, políticas —las Iglesias universales, con sus dogmáticas correspondientes) el que dará cuenta de la dinámica de su trayectoria y de su progresivo influjo, muchas veces benéfico y admirable, en sus intersecciones con las categorías morales o estéticas. (Solamente en el seno del cristianismo pudo haberse incubado, pongamos por caso, el *Oratorio de Navidad* de Juan Sebastián Bach.)

3. La larguísima época prehistórica —centenares de milenios—, en la que se prepara el primer período de la religión positiva, podría ser llamada la época de la proto-religión o de la *religión natural*. No cabe hablar, es cierto, de *religión positiva* —del mismo modo que tampoco cabe hablar de «hombre» en el sentido de la Antropología filosófica. Pero en cambio, no podríamos ignorar que en esta etapa han debido prefigurarse ciertos factores de conducta humana (respecto de los animales) como precursores inmediatos del hombre, cuya significación para la religiosidad ulterior es indiscutible, por difícil que sea determinar su contenido. Los hombres cazadores (podríamos decir) no suelen percibir (no ven) a la presa a la que van a buscar: la conocen por indicios, expresados en *signos* (señales acústicas u olfativas). Señales de una *presencia* que se revela a través de esos indicios interpretados. Este conocimiento confiado y activo de lo que no se ve, pero se *revela* en mil señales, ¿no ha de tener nada que ver con aquello que, más adelante, las religiones superiores llamarán Fe —conocimiento hermenéutico de una revelación personal, numinosa? Así también, el acecho ante la guarida ya localizada y, sobre todo, la confianza de que, una vez cobrado el animal que da la vida, otro animal de su especie va a acudir a sustituirlo, ¿no tendrán nada que ver con la *Esperanza,* en el sentido religioso? Pues aquí se trata, no de una esperanza indeterminada y general (*Der Prinzip Hoffnung*), ligada a la actividad *proléptica,* sino de la esperanza específica en el renacimiento del animal viviente y salvador (esperanza de algo preciso, ε λπί ς, ι δο ς), es decir, la esperanza en la resurrección (no ya sólo del hombre cuanto del propio animal numinoso —la esperanza de que acudirá de nuevo a su cita). En este sentido preciso cabría, pues, afirmar que la esperanza es constitutiva no ya sólo del hombre, en general, sino del hombre primitivo cazador, en particular, en cuanto *animal proléptico.* Por último, hay que

tener en cuenta la evolución del homínido hacia las formas grupales de los cazadores cooperativos, en cuyo seno el egocentrismo del herbívoro se combinará gradualmente con estilos altruistas de conducta. En virtud de ello lo que es cazado ya no será consumido inmediatamente por el cazador; se arrastrará hacia donde viven las mujeres y los hijos. ¿No sería legítimo entonces hablar de una prefiguración de la *caridad,* una caridad que se nos muestre como desarrollo final de la *fe* y de la *esperanza* de las que comenzamos hablando?

El campo conductual cubierto por las tres virtudes teologales de la religión superior —*fe, esperanza, caridad*— no parece, por tanto, enteramente extraño a la religión natural. Ni al hombre que, a través de ella, va tomando forma. (Las tres célebres preguntas que Kant resolvía en una cuarta interrogación antropológica, «¿Qué es el hombre?», ¿no pueden ponerse en correspondencia precisamente con estas tres virtudes teologales o naturales?: «¿Qué puedo saber?», ¿no se coordina con la *fe,* o acaso, con el pasado?; «¿Qué debo hacer?», ¿no tiene que ver con la acción caritativa, materia del presente?; en cuanto a la tercera pregunta, «¿Qué me es dado esperar?», explícitamente tiene que ver con el futuro, con la esperanza.)

Aquí damos por supuesto, desde luego, que las etapas de la prehistoria que nos delatan la presencia de homínidos o protohombres, con tecnología en comparación con la muy avanzada de los australopitecos y con una organización social relativamente muy compleja, no pueden considerarse como partes de la historia del hombre (salvo que se defina al hombre por la capacidad de fabricar instrumentos, o por su inteligencia práctica —como si los animales no tuviesen ya una inteligencia práctica y una tecnología rudimentaria). *Mucho más sólido nos parece* (siguiendo el criterio de Lactancio) *tomar a la religión como criterio que marca la transición del protohombre al hombre.* Porque la religión, en el sentido en el cual venimos entendiéndola, supone evidentemente que se ha abierto ya una diferencia significativa interna, pero objetiva, entre el hombre y los animales, una disociación del eje *circular* respecto del *angular,* una distancia que pide ser desplegada en abundantes determinaciones nuevas. Alguna de las cuales podría acaso ser utilizada como guía de investigaciones empíricas. Sugerimos, por ejemplo, la probabilidad de alguna relación entre la evitación del canibalismo y la evitación del incesto, en la medida en que tales evitaciones, en su forma institucionalizada como prohibiciones (según normas combinatorias) puedan tomarse como criterio significativo de una sociedad humana. (El *tabú* del canibalismo, en tanto supone una discriminación objetiva entre las viandas humanas y las animales, y sin perjuicio de las formas de canibalismo mágico, siempre excepcionales, representaría, en el *eje angular,* un cambio paralelo a lo que el *tabú* del incesto representa en el *eje circular.*)

En cualquier caso, antes de la cristalización de la religiosidad, en su primer período, no parece que pueda hablarse de la existencia de hombres. Por ello, comenzamos por referirnos a las relaciones de los *protohombres* con los animales, en cuanto premisas sobre las cuales habrá de desarrollarse la conducta religiosa ulterior, como relaciones constitutivas de la *religión natural.* Es cierto que, desde muchos puntos de vista, resulta abusivo utilizar el concepto de *religión natural* para estos servicios. Porque el concepto de una *religión natural,* tal como se di-

buja en la Historia de la Filosofía de la religión, nos remite, intencionalmente al menos, a una forma de religiosidad superior, a saber, aquella en la cual la *deidad* ha sido despojada de todos sus atributos imaginativos, para ser reducida a los términos estrictos «de la razón». La teoría de la *religión natural* —preparada por los filósofos griegos («el Dios de los filósofos») e incorporada armónicamente por los teólogos escolásticos, culmina en la época moderna. La tradición estoica (Marsilio Ficino, Lipsio, Bodin...) va configurando el concepto de una religión natural impresa por Dios en las almas y centrada en torno a los siguientes puntos[205]: a) Existencia de un Dios personal, b) Libre voluntad, c) Inmortalidad del alma, d) Ley de la naturaleza. Llegará a alcanzar un sentido militante en la Ilustración (Locke, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Volney...); militante, precisamente en contra de las *religiones positivas,* consideradas como religiones falsas, incluso como imposturas de los sacerdotes (*Las ruinas de Palmira* de Volney, *Moisés, Jesús y Mahoma* de Holbach). La *religión natural,* en cambio, la religión del vicario saboyano de Rousseau, sería la única religión verdadera, tantas veces entendida como la religión del *buen salvaje,* todavía no corrompido por los impostores que cría la *civilización.* Pero semejante concepto de religión natural, interpretado desde una perspectiva materialista (pero también desde la perspectiva de la ciencia empírica comparada de las religiones) es un puro concepto ideológico. La *religión natural* no es religión (al menos, no es la religión objeto de las ciencias empíricas de la religión) de la misma manera que el «lenguaje universal» tampoco forma parte de la materia que estudian los lingüistas. Desde el punto de vista de nuestra filosofía, el concepto ilustrado de *religión natural* pertenece más bien a las fases avanzadas de las religiones terciarias, aquellas en las cuales la religión se autodisuelve («el deísmo es un ateísmo cortés»).

Por consiguiente, y siempre que se acentúen estas connotaciones, puramente posicionales o funcionales, del concepto de *religión natural* (frente a las *religiones positivas*), con abstracción, desde luego, de los contenidos, no resultará enteramente gratuito desarrollar el concepto de *religión natural* de tal suerte que pueda tomar los valores que les hemos asignado. En efecto:

(1) El concepto de *religión natural* es una construcción puramente filosófica, que no denota ninguna religión positiva e incluso se postula al margen, y aun en contra, de toda religión positiva.

(2) Es un concepto que ha sido ya aplicado al «buen salvaje», es decir, a los hombres en cuanto son pensados fuera del curso de la civilización histórica. Pero el «buen salvaje», en perspectiva evolucionista, está más cerca del *Pitecántropo* y aun del *Australopiteco,* que del vicario saboyano.

(3) La religión natural es el concepto filosófico que la filosofía clásica de la religión desarrolló precisamente para ofrecer un fundamento de verdad a la vida religiosa de la humanidad. Este es justamente el servicio que

(205) Jean Bodin, *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis,* 1593.

nosotros creemos puede rendir la nueva versión de este concepto, *la religión natural del Paleolítico superior*, la religión (que no es religión positiva) de un hombre (el «buen salvaje») que no es hombre todavía.

(4) El concepto filosófico de *religión natural* desempeña el papel de un horizonte necesario para que pueda aparecer como problema el concepto de la religión positiva, que es la religión *simpliciter*[206]. Y, así, desde este horizonte en el que a nosotros se nos aparecen los precursores del hombre primitivo, es decir, los hombres cazadores, rodeados de animales que no son todavía numinosos, el problema filosófica de la *génesis* de la religión podría ser planteado de estos términos precisos: *«¿Cómo puede explicarse la transición de la figura de los animales que rodean al hombre primitivo a la figura de los animales numinosos?»*

Este problema de génesis presupone una teoría sobre la estructura de la religión nuclear: «Los númenes son animales.» Pero, aquí, es la *estructura* lo que nos conduce a la cuestión *genética*, como cuestión inversa: ¿cómo los animales llegan a ser númenes? Es decir: ¿cómo se constituye la fase de la religión primaria?

Sin duda, la respuesta a esta pregunta depende de la consideración de múltiples factores intermediarios que, hoy por hoy, es imposible dominar en su conjunto. Destacaríamos, por nuestra parte, muy principalmente, el *factor lingüístico* estricto, es decir, el lenguaje fonético articulado, «el segundo sistema de señalización». La razón es obvia: difícilmente podemos concebir la formación de símbolos capaces de establecer una distanciación con las referencias empíricas animales y, a la vez, de mantener un alto grado de *persistencia* social, si no es a través de los símbolos lingüísticos fonéticos, en cuanto «señales de señales» capaces de clasificar y componer el material primario y capaces de asegurar la distanciación de las respuestas respecto de las emociones inmediatas (fase segunda de V. Bunak), distanciación necesaria para la consolidación de ulteriores procesos del relato, de la *interpretación mítica* (la fase quinta de V. Bunak): los mitos o relatos narrados en las largas noches de las cavernas son seguramente el complemento indispensable de las figuras animales pintadas en sus paredes e iluminadas por las antorchas. Es entonces cuando la *religión natural* habrá podido transformarse en *religión positiva*. Ahora bien: si el lenguaje fonético articulado no puede atribuirse al hombre de *Neanderthal* (según la teoría de P. Lieberman, el prerrequisito para el lenguaje humano es la formación del conducto vocal supralaríngeo acodado, que se anunciaría ya en *Steinheim* y *Broken Hill*, pero no en *Neanderthal*: por nuestra parte, podríamos poner el significado de este acodamiento en su condición de mecanismo facilitador de una actividad operatoria fonética, similar a la operatoriedad manual), entonces habrá que concluir que *la religión primaria positiva no es anterior al Paleolítico superior* y que la época del Musteriense-Neanderthal es, a lo sumo, una

(206) ☞Puede verse una síntesis actualizada de la idea de religión natural en Alfonso Tresguerres, «El concepto de 'religión natural'. Deísmo y filosofía materialista de la religión», *El Basilisco*, 2ª época, 1995, nº 18, págs. 3-12.☜

fase intermedia entre la *religión natural* y la *positiva*. Considerar *alalo* al *Homo erectus*, como lo hizo Haeckel, es tanto como dudar de que él sea hombre en sentido estricto, sin que por ello haya de dejar de tener una cultura relativamente compleja, incluso rudimentos de señales fonéticas. Lo que no se le puede atribuir es religiosidad primaria. Esta va asociada a un lenguaje fonético dotado de una mínima gramaticalidad y los indicios más seguros para determinar las fechas de aparición de este lenguaje fonético-gramatical son indirectos, a través de la uniformidad de las piezas fabricadas normalizadas, más que a través de argumentos paleo-anatómicos, como advierte Clark[207]. Rensch nos ofrece un argumento convergente[208]: «El hecho de que el rápido y constante progreso de la cultura no se iniciase hasta el Paleolítico superior (Auriñacense) hace sospechar que fue en este período cuando surgió un lenguaje propiamente dicho, al utilizarse determinados sonidos y secuencias de sonidos como símbolos.»

☞Los mecanismos por los cuales pudo tener lugar la *segregación* o *ex-sistencia* del eje circular respecto del eje angular tienen que tener alguna relación con la constitución de la esencia misma del *homo sapiens* y de sus características diferenciales respecto de los demás animales. Lo decisivo no es aquí la racionalidad, una vez constituida, sino, por decirlo así, la «racionalidad constituyente». Y en esta constitución ha debido jugar sin duda un gran papel la consolidación del bipedismo, que libera a las manos y las convierte en «cerebros exteriores de la humanidad». El bipedismo, por otra parte, habría precedido al desarrollo del cerebro. Si nos atenemos a las investigaciones de Charles Oxnard y otros[209] habría que ver el bipedismo como un proceso derivado de la consolidación de la conducta de la llamada «parada de intimidación», que aparece en cercopitecos, hilobates, orangutanes, gorilas, chimpancés, &c. Esta parada de intimidación (que consiste en erguirse, a fin de explorar y hacer frente a los enemigos, &c.) en condiciones adecuadas —cambios del medio ambiente, del medio forestal a uno más seco a partir del Mioceno, hasta 5 millones de años, anatomía idónea...— habría determinado la estación vertical consolidada. Desde nuestra perspectiva esto significa que el bipedismo no es un proceso autónomo, interno, instantáneo, sino que implica ya un enfrentamiento ante los animales; enfrentamiento que estaría en el germen de las posibilidades de la nueva especie. El erguirse da su personalidad a quien se yergue viniendo de una situación de cuadrumano, pero ello no implica que la percepción del enemigo hubiese de ser percepción de superior a inferior; por el contrario, lo que cabe destacar es que esta percepción había de comenzar por ser distinta, y precisamente esa diferencia podría tener mucho que ver con una visión más intensa de los peligros, del terror, de la numinosidad; a medida precisamente en que las manos comenzaban de manera artificiosa a competir con los poderes de felinos y fieras, antes fuera de su horizonte.☜

(207) Grahame Clark, *La prehistoria*, Alianza, Madrid 1981, pág. 482.

(208) Bernhard Rensch, *Homo sapiens. De animal a semidiós*, Alianza, Madrid 1980, pág. 123.

(209) ☞Vid. Nina G. Jablonski & George Chaplin, «Antes de los primeros pasos: los orígenes del bipedismo», en *Mundo Científico*, nº 144, 1994, págs. 270-271.☜

4. La interpretación del abundantísimo material paleolítico a través del cual se conservan huellas indiscutibles de las relaciones del hombre con los animales, en términos religiosos (tomando ahora esta expresión en el sentido más o menos indeterminado que cada escuela suele atribuirle, un sentido que es muchas veces confundido con la magia, o con el fetichismo, o con el totemismo, o con el animismo), es, por lo demás, la interpretación más común entre los investigadores científicos. Las «regiones» de este material más importantes a nuestros efectos son, en primer lugar, los enterramientos musterienses y las pinturas rupestres, a partir del *Auriñacense* (pero también en el *Magdaleniense*).

Sin embargo, cuando tomamos en consideración la necesidad del lenguaje fonético articulado para el desarrollo de una religión positiva, y, suponiendo que este desarrollo sólo pueda acreditarse con seguridad a los homínidas del paleolítico superior, habrá que concluir que los enterramientos musterienses y las figuras auriñacenses constituyen *dos tipos de fenómenos* muy distintos, en cuanto a su interpretación en términos de «religión natural». A título de pauta hipotética, pondríamos a los enterramientos musterienses como testimonios de una fase de transición entre la *religión natural* y la *religión primaria*. Y esto, en razón de que, en los enterramientos musterienses, los símbolos son ellos mismos *partes de las sustancias simbolizadas* (huesos, pieles). En efecto, entre los enterramientos musterienses hay que subrayar, no ya sólo a los enterramientos intencionados (orientados, dispuestos simbólicamente) de hombres, sino también a los enterramientos de osos, por ejemplo, los de la cueva de Drachenloch (en San Gall) a 2.445 metros. «Fue sorprendente [decía Obermaier[210]] el hallazgo de almacenamientos intencionados de restos de osos. E. Bächler descubrió a lo largo de las paredes de la cueva, a una distancia de 40 a 60 centímetros de las mismas, unos muros curiosos y pequeños, de una altura de 80 centímetros, los cuales estaban construidos de losas de piedra caliza, colocadas unas sobre otras. En el espacio entre estos pequeños muros y la pared rocosa halláronse verdaderos almacenes de restos de esqueletos de osos. A esto hay que añadir seis cistas, rectangulares, construídas de piedras lisas, yuxtapuestas, sin labrar, más o menos cerradas por todas partes y cubiertas cada una por sus correspondientes tapaderas de grandes losas. Dentro de cada una de estas cistas había tres o más cráneos de osos, cuidadosamente colocados uno junto a otro, y con ellos un cierto número de grandes huesos, igual que tras de los muros antes citados.» El propio Obermaier acompañaba su descripción con este comentario: «Se ha dicho que aquí se trata de un lugar religioso, con testimonios de un primitivo culto de caza y sacrificios.» En efecto, la interpretación de estos enterramientos, en el contexto de un culto al oso de las cavernas, apoyadas en paralelos etnológicos (el culto al oso de los *aínos* y de los *siberianos* del Yenisei —Kyosuke Kindaichi[211] ha subrayado cómo la matanza ritual de un oso, por los *aínos*, no debe confundirse con un sacrificio, pues es el oso mismo quien es también la deidad—), fue la interpretación oficial durante muchos años (por ejem-

(210) Hugo Obermaier, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad* (1932), edición española aumentada por Antonio García Bellido, Revista de Occidente, Madrid 1942, págs. 50-51.

(211) Kyosuke Kindaichi, «The concepts behind the Ainu Bear Festival», *South Western Journal of Anthropology*, vol. 4, pág. 349, Nuevo Méjico 1949.

plo, la teoría de Othenio Abel[212]). Sin embargo, es evidente que la investigación etnológica, centrada sobre nuestros *contemporáneos primitivos*, jamás puede pretender capacidad para llegar a ofrecer una prueba de la religión prehistórica (como lo creyeron los investigadores de la escuela de Viena, Schmidt, Schebesta, Gusinde, Gahs, &c.). Porque la escala de su tiempo es otra. Nuestros contemporáneos más *primitivos* y marginados (los Mae Enga, de Nueva Guinea, por ejemplo), han estado, sin embargo, expuestos a influencias milenarias de religiones *secundarias* y *terciarias* —es decir, en términos absolutos, no son ni *primitivos* ni *marginados* y difícilmente pueden tomarse como testigos de la humanidad primitiva. (¿Cómo probar que en el *Waq* de los galla, un «Dios del cielo» de atributos similares al Dios del Antiguo Testamento, no alienta ningún átomo de un dios egipcio o, simplemente, cristiano o musulmán?)

Y no es que la consideración de las religiones de los «contemporáneos primitivos» sea adversa por completo a nuestra tesis. ☞Leemos, por ejemplo, en un manual de Antropología[213], al describir la «organización social, arte y religión» de los nativos costeros ecuatorianos y, en particular, de los indios *esmeralda*: «se sabe muy poco acerca de la religión de los esmeralda; en sus templos había representaciones de animales; colocados sobre altares bajos, ante los cuales quemaban constantemente maderas olorosas. En otros templos se veneraban representaciones de grandes serpientes. Se sabe que los indios esmeralda inmolaban niños y mujeres a sus dioses [en general —parece que hay que decir— cabe pensar que siempre que una religión practique sacrificios humanos es porque detrás de ellos acechan los colmillos de algún numen antropófago]. Las víctimas eran despellejadas y las pieles eran rellenas de paja y expuestas luego en los templos con los brazos en cruz. Los pescadores [esmeralda] veneraban los tiburones y los cazadores a los grandes felinos.»☜ Si nos atenemos a los datos arrojados por las fuentes que suelen ser consideradas como testimonio actual de los estados más primitivos de la humanidad, a saber, las que se refieren a ciertos pueblos cazadores, encontramos, en casi todos ellos, la figura de un *señor de los animales*, un ser divino cuya función parece consistir en proteger a los animales (en principio, de una especie determinada) y permitir que los cazadores tomen su parte. Como si el *señor de los animales* fuese el órgano de control de la depredación. Ahora bien, el *señor de los animales* suele tener figura antropomorfa, pero con frecuencia es él mismo un animal o, al menos,

(212) Othenio Abel, *Tiere der Vorzeit in ihrem Lebensraum*, Ullstein, Berlín 1939. ☞Muchos testimonios que prueban la universalidad del culto al oso podrían añadirse, no solo arqueológicos (el bronce del siglo I encontrado cerca de Berna, que representa un oso corpulento inclinándose hacia una osa —el mismo nombre de Berna se relaciona con Bär=oso—) y filológicos (*artio*, una voz celta similar al griego *arktos*=oso; *Artio* era también el nombre de una diosa osina) sino también etnológicos (cerca de Cuzco, en Perú, a 4800 metros de altura, hay un lugar helado al que, aún hoy, suben unos hombres-oso —*ukukus*— que hablando en falsete buscan tomar contacto con el dios del Monte Blanco). Los indios navajos creían (creen) que el oso, reverenciado por la tribu, les enseñó el uso de la planta medicinal *Ligustucum porteri*; y, efectivamente, los osos pardos y los osos kodiak de América del Norte desentierran las raíces de esta planta y, después de masticarlas, se untan con su jugo la cara y la piel (vd. Michael A. Huffman, «La farmacopea de los chimpancés», en *Mundo Científico*, nº 165, febrero de 1996, pág. 154).☜

(213) ☞Augusto Panyella, *Razas Humanas*, Ramón Sopena, Barcelona 1966, pág. 518.☜

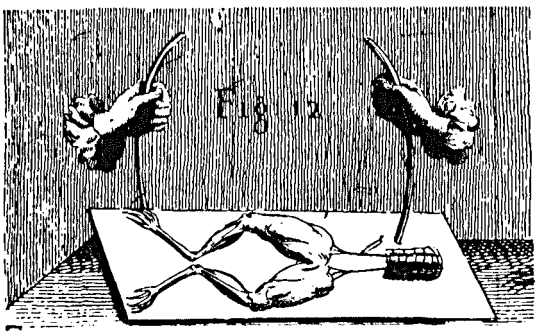
puede tomar la forma de un animal. Según Koch Grünberg[214] así le ocurre a *Keyeme,* «el padre de todos los animales de caza», pájaros, &c., al alcance de los *taulipang* (indios caribes al norte de América del Sur). *Keyeme* es como un hombre, pero cuando se pone su piel coloreada, se convierte en una gran serpiente de agua. En cambio, el rey de los *Karibú* (los renos, al alcance de los esquimales del Labrador) es ya, él mismo, un Karibú, un reno gigante (que logró ser visto, según el mito, por un chamán interesado en saber a dónde iban los renos cuando se retiraban, en grandes manadas, hacia el interior); un animal que descansaba ante una casa enorme, hecha de césped y hierbas: los Karibús pasaban por debajo de él y se introducían en la casa y una vez que el último karibú hubiera entrado, el Gran Karibú se tendía delante de la puerta para vigilar. Diríase que el Gran Karibú encarnaba el arquetipo (o *universale ante rem,* la *clase* de elementos) en la forma de un elemento gigante, capaz de cubrir a los elementos ordinarios.

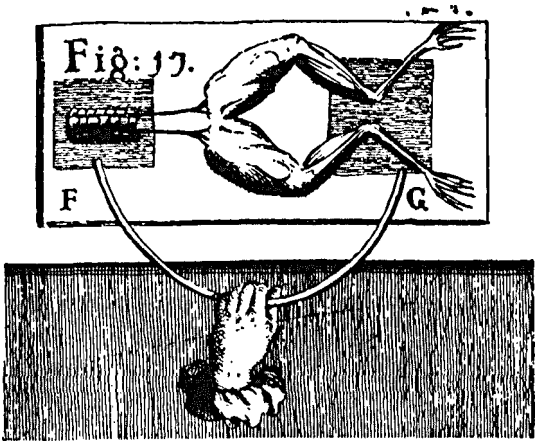
También la Sedna esquimal es *señora de los animales* y, aunque antropomorfa, está casada con un perro. Sus hijos, que en parte fueron perros y en parte hombres, fueron los antepasados de los europeos —los perros— y los antepasados de los esquimales —los hombres—. Sedma es una divinidad (no única) y el chamán es el mediador, que actúa aquí como sacerdote.

Podríamos alegar la figura del *señor de los animales* como indicio de la existencia de *númenes* animales primigenios, anteriores incluso al totemismo (como institución social). La figura del *señor de los animales* parece estar, en todo caso, en relación con el llamado (Hermann Baumann) *protototemismo* que es, si se quiere, el totemismo genuino, todavía no desarrollado socialmente (clanes exógamos, &c.) Sin embargo, nuestra alegación sería más retórica y tópica que científica. Porque también podríamos aducirla como testimonio de un antropomorfismo primigenio (pues el *señor de los animales* es muchas veces humano). Incluso en la perspectiva «degeneracionista» de la Escuela de Viena podríamos interpretar las figuras del *señor de los animales* como una «astilla» de la figura originaria del Ser Supremo. Lo que ocurre es que la ciencia de la religión queda, en este punto, enteramente indeterminada. Y si nos interesa determinar el orden entre los componentes antropomorfos, teriomorfos o teomorfos, componentes incluidos en la figura del *señor de los animales,* no es a la experiencia empírica, sino a las premisas filosóficas a donde tendremos que dirigirnos. Recíprocamente: si ofrecemos una doctrina determinativa de los componentes de la figura del *señor de los animales* y de su situación respeto del totemismo más tardío, no será tanto porque dispongamos de motivos empíricos (por muchas pruebas que se acumulen) cuanto porque nos apoyamos en motivos filosóficos, confesados o inconfesados.

Distinguiremos pues, la *Etnología* de la *Prehistoria,* al menos en lo que a la teoría de la animalidad del *numen originario* se refiere. Ello sin perjuicio de reconocer que la Etnología puede ofrecer rasgos originarios, aunque envueltos con rasgos más evolucionados. Y, lo que es más, sólo a través de la *Etnología* nos es dado alcanzar la medida y la escala de esos rasgos.

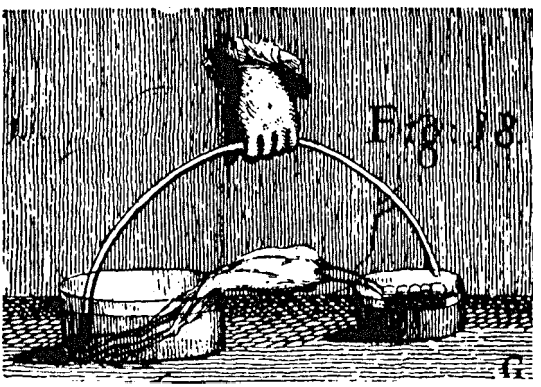
(214) Koch Grünberg, *Von Roroima zum Orinoco,* Stuttgart 1916, 28, vol III, pág. 174.





Galvani, «De viribus electricitatis», Modena 1792. Lámina que ilustra las experiencias con la rana.

Gómez Pereira, en su *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologis non minus utile, quam necessarium* (Medina del Campo 1554), inaugura la moderna visión desacralizada (*impía*) de los animales, como simples máquinas, sistemas mecánicos, meros automatismos electroquímicos. Una visión que, a través del cartesianismo, ha llegado hasta nuestros días. Desde la perspectiva de la concepción de la religiosidad nuclear expuesta en este libro, la tesis del «automatismo de las bestias» adquiere un hondo significado religioso, aunque de signo negativo, similar al que para la concepción teológica de la religión representa el ateísmo.



Ateniéndonos más bien a la perspectiva *prehistórica*, subrayamos que es desde ella desde la cual un investigador reciente[215] nos dice: «La antigua hipótesis de que durante el Musteriense se estableció un culto al oso ha sido combatida duramente, pero en los últimos tiempos parece recobrar nuevamente su pasada vitalidad.» Y, por su parte, un conocido expositor[216] nos sugiere cómo las razas del Pleistoceno tardío pudieron adoptar el culto de los neanderthalienses a los osos (aunque ya cazaban otros animales: mamuts, caballos salvajes, ciervos): Durante cien mil años, en la época glacial, el oso se había fijado en las mentes. Cuando el oso (blanco) fue escaseando se eligió el oso pardo, más pequeño y peligroso. El oso de las cavernas, cuando el clima se hizo más crudo —el *Würm*— tenía que dormir más, sus dientes crecían sin desgastarse, le sobrevenían grandes inflamaciones de los maxilares, raquitismo y gota en las cavernas mal ventiladas: los cazadores de Altamira —*Cromagnon*— liquidaron a estos dioses lisiados.

En cuanto a las pinturas rupestres —que en sus 4/5 partes, como ya dijimos, representan animales[217]— puede afirmarse que prácticamente nadie las interpreta como inspiradas por una intención puramente estética (sin perjuicio del altísimo valor artístico que en muchas ocasiones alcanzan) y que prácticamente todos los prehistoriadores les atribuyen un significado *religioso* o *mágico*. (Durkheim ya había subrayado cómo lo más importante en el totemismo son los dibujos de las criaturas *totem*, más que los propios animales; si bien lo justificaba en el sentido de que los dibujos simbolizan a los clanes, de donde toman la inspiración religiosa, pues también en ellos está distribuido el *mana*.)

Pero esto es tanto como decir que a los pintores de Altamira o de Lascaux habría que considerarles antes de la familia a la que pertenecen Moisés o San Juan de la Cruz (la familia del *homo religiosus* de Spranger), que de la familia a la que pertenecen Goya o Picasso (la familia del *homo aestheticus*), que es la tendencia que, lógicamente, tiende a imponerse entre los historiadores del arte. Porque los emplazamientos de estas pinturas en el fondo de las cavernas prehistóricas, o en lugares que, en modo alguno, pueden considerarse como «paneles de exposición», nos inducen a pensar antes en un *Santuario* que en un *Museo*. Y las representaciones del *sancta sanctorum* son precisamente representaciones animales (lo que constituye siempre una situación paradójica, desde la perspectiva de la religiosidad terciaria). Dice von Koenigswald: «Estas pinturas rupestres tienen un carácter sacrosanto, *aun cuando sólo* representen animales.»[218] El aura religiosa que

(215) François Bordes, «La vida cotidiana en la antigua edad de piedra», en la obra patrocinada por la UNESCO, coordinada por Juan Schobinger, *El origen del hombre*, Promoción Cultural, Barcelona 1973, pág. 107.

(216) Herbert Wendt, *Tras las huellas de Adán. La novela de una ciencia*, Noguer, Barcelona 1958, págs. 537-539.

(217) Según estimación que asume E.O. James, *La religión del hombre prehistórico...*, pág. 231: «Se ha calculado que en el Paleolítico Superior las cuatro quintas partes de las pinturas parietales representan animales...»

(218) G.H.R. von Koenigswald, *Los hombres prehistóricos* (1955, 1964), traducción española de Miguel Fusté, Omega, Barcelona 1967, pág. 184 (subrayado nuestro).

el recato de su emplazamiento proyecta sobre las mismas pinturas rupestres no excluye que, simultáneamente, suela verse en ellas una intención pragmática, económica (y aquí acude el concepto de *magia simpática* de Frazer, como tecnología). Se aducen ciertas erosiones que suelen presentar las figuras en lugares correspondientes a partes vitales del animal y que podrían haber sido producidas por dardos. (El emplazamiento de las figuras, sin embargo, parece excluir la interpretación de estos Santuarios como «campos de tiro»: los dardos que se lanzaban contra ellas tendrían en todo caso una intención *mágica*, no de entrenamiento intencional, aunque comportasen un entrenamiento efectivo.)

La interpretación *religiosa* suele, en resolución, fundirse con la interpretación *mágica*, gracias a que se apela, muchas veces, a conceptos tomados de religiones actuales (principalmente, la comunión). He aquí la exposición de un prehistoriador español contemporáneo: «Sin duda, el hombre, mediante la representación gráfica del animal, intenta expresar una relación *animal-alimento-hombre*, en la que existe un lazo de unión puramente económico, aunque su forma de expresión haga suponer la existencia de un factor religioso, posiblemente la identificación del hombre con el animal que le alimenta, factor que será hallado miles de años después en las sociedades de cazadores existentes entre muchos de los llamados primitivos actuales.»[219]

En el momento en que escribimos estas páginas nos llega la noticia del extraordinario descubrimiento de la cueva paleolítica de *El Juyo* (Santander) que ofrecería el primer ejemplo de un santuario (datado en 14.000 años) con objetos especialmente dedicados al culto: una losa de casi una tonelada de peso, interpretada como un altar por los descubridores (González Echegaray y G. Freeman) y una cabeza de piedra, cuya mitad derecha es antropomorfa pero cuya mitad izquierda tiene el aspecto evidente de un felino, acaso un leopardo o un león.

La interpretación que los científicos ofrecen de las reliquias prehistóricas constituye —nos parece— un valiosísimo punto de apoyo para la concepción filosófica de la religión que estamos exponiendo. Pero no nos ofrecen, por sí mismas, una filosofía explícita. Ni siquiera la concepción que estamos desarrollando puede considerarse derivada de los hallazgos prehistóricos. Y no es que pueda decirse que las interpretaciones de los prehistoriadores se mantengan al margen de toda Idea filosófica de religión; es porque estas Ideas aparecen de modo confuso o inconexo o, en cualquier caso, no unívoco. Propiamente, en efecto, la presencia de figuras rupestres zoomórficas no demuestra su numinosidad, *como tampoco la presencia de figuras antropomorfas demuestra la concepción humanista de la religión* (las mujeres danzantes de las cuevas de *Cogull*, Lérida, no representan divinidades sino, a lo sumo, sacerdotisas). Las figuras zoomorfas podrían representar simplemente animales (cuya caza se desea por medio de ritos religiosos o mágicos) que habría que buscar en otra parte. Y las figuras mixtas (por ejemplo, las siluetas humanas con cabeza de mamut y brazos abriéndose en forma de colmillos, de la cueva de

(219) Francisco Jordá Cerdá, *Prehistoria de Asturias*, tomo I de la *Historia de Asturias*, Ayalga, Salinas 1977, págs. 89-90.

Les Combarelles) tampoco demuestran una escena religiosa, por ejemplo (desde nuestro punto de vista) una *apoteosis* humana, porque podrían ser simplemente la representación de un disfraz pragmático de caza (a lo sumo *mágico*, no *religioso*). Con todo, Breuil, por ejemplo, prefería interpretar la figura humana de perfil y con cola de Altamira como representativa del «dios de la caverna».

Quizá pudiera analizarse de este modo la situación: los científicos más «sobrios» (aquellos que temen, fundadamente, quedar prisioneros de definiciones demasiado genéricas y tajantes) utilizan las Ideas según las determinaciones que alcanzan en las *categorías* del presente (quizá «eternizándolas»): «Arte», «Religión» (terciaria), «Economía», «Tecnología». Lo que equivale a decir que, en sus interpretaciones de las reliquias prehistóricas, proceden, y muy legítimamente, por analogía: «El fondo recatado y casi inaccesible de la caverna que contiene la figura de un bisonte se parece a un santuario»; o bien: «Las soluciones para representar en un plano las tres dimensiones del animal real se parecen a las que encontramos en nuestros talleres de pintura artística»; o bien: «La subordinación de las pinturas a fines utilitarios se parece a los procedimientos propios de la actividad económica.» Se utilizan también retazos de Ideas filosóficas procedentes de diversas fuentes, compuestas entre sí. Por ejemplo, la Idea de *comunión*, como identificación del hombre y del alimento —lo que recuerda la idea del *deseo* de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel—. Comentando al danzante disfrazado de bisonte, contiguo al brujo de *Les Trois Frères*, dice E.O. James: «...la situación se complica por un sentido inherente de parentesco que el hombre primitivo sentía entre él y los animales, a los que veía dotados de mayor fuerza, virilidad y astucia que él mismo, y de quienes, sin embargo, dependía en cuanto a sus medios de subsistencia, que implicaban su caza.»[220] Las Ideas de *comunión*, o de *identificación*, se combinan con la Idea marxista de la *subordinación de la religión a la economía*, lo que equivale acaso, simplemente, a entender la religión primitiva como una alucinación (un mecanismo de la *mentalidad prelógica* o un efecto de la *falsa conciencia*, aunque justificado por su contenido pragmático). El resultado es una acumulación, por yuxtaposición «polinómica», de perspectivas heterogéneas. Esto aparece muy claro en la utilización habitual del concepto (polinómico) de *factor*: factor religioso, factor económico, factor mágico. Lo que no es otra cosa, ya es bastante, sino la expresión misma del análisis de las *reliquias* desde las categorías del presente. Análisis que puede resultar suficiente para alimentar una larga tarea comparativa, sin duda, muy útil y necesaria, de las reliquias entre sí. Otros autores más «abstractos», como Ringgren y Ström[221], distinguen, para «facilitar» el análisis del hecho religioso, un componente *intelectual*, un componente *emocional* y una *implicación social*: una teoría de los factores que, filosóficamente, es irrelevante, pero que se utiliza como si fuera muy clara, porque sirve al menos, mal que bien, para clasificar *materiales* religiosos.

(220) E.O. James, *From Cave to Cathedral*, Thames and Hudson, Londres 1964; edición española con el título de *El templo*, Guadarrama, Madrid 1966, pág. 45.

(221) Helmer Ringgren y Ake V. Ström, *apud* Philippe Derchain, «Religión egipcia», en *Las religiones antiguas*, Siglo XXI, Madrid 1977, pág. 102.

El «concepto polinómico» de las reliquias paleolíticas que de estos métodos puede resultar, es a todas luces insuficiente, desde un punto de vista filosófico. Se trata de un concepto puramente denotativo. No basta decir que el arte rupestre se parece a muchas formas de lo que hoy llamamos religión (por ejemplo, a un Santuario) porque de lo que se trata es de determinar, a su vez, por qué llamamos religiosas a estas formas del presente (al Santuario). No es sólo que nos encontremos ante una yuxtaposición («concepto polinómico»); es que muchas veces esta yuxtaposición es incoherente, ya en el plano mismo de la interpretación, y conduce a perspectivas incompatibles (o, por lo menos, tales que la incompatibilidad aparente ni siquiera intenta ser resuelta). Principalmente ocurre esto, en nuestro caso, a propósito del *factor mágico* y del *factor religioso*. Cuando se subraya el carácter *mágico* del arte rupestre, se defiende una idea bastante clara: estamos ante un procedimiento para obtener la pieza para matarla, cobrarla. ¿Qué se quiere decir al afirmar, sin embargo, que las representaciones parietales magdalenienses (o los enterramientos musterienses) son «religiosos»? Entre otras cosas, que irían dirigidos a simbolizar, por ejemplo, al «dios de los osos», con objeto de lograr que su *numen* pueda hacer de nuevo vivir a los animales empíricos que han muerto. Y apoyará esta interpretación en los ritos de algunos pueblos asiáticos de la actualidad, que cuelgan el cráneo de los osos que matan en la copa de árboles muy altos, para que el dios de los osos pueda hacer de ellos otra vez animales vivos[222]. Según esto, «lo religioso» se hace consistir aquí o bien en la

(222) Sobre el culto al oso entre los *aínos* informa George Peter Murdock, *Nuestros contemporáneos primitivos*, 1934 (ed. española, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1954, cap. VIII, págs. 157-ss). Son muy conocidas, a través del libro de Ruth Benedict (*Patterns of Culture*, traducción española por León Dujovne, con el título *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*, Sudamericana, Buenos Aires 1967, capítulos IV y VI), las ceremonias que las «sociedades médicas» de los Zuñi desarrollaban como culto a sus dioses-bestias, cuyo jefe era el oso. Los danzantes lo personifican, y colocan sobre sus brazos la piel de las patas delanteras con sus garras. Asimismo, las ceremonias de los pueblos de la costa del Noroeste (Kwakiutl). Cuando bailaban los danzarines osos, el coro cantaba:

Grande es la furia de este gran ser sobrenatural.
Llevará a los hombres en sus brazos y los atormentará.
Les devorará la piel y los huesos, triturando su carne y sus huesos con los dientes.

Todos los bailarines que se equivocan en su actuación tienen que tirarse al suelo como si cayeran muertos y los que personifican al oso caen sobre ellos y los despedazan... «En las grandes ceremonias los *osos* estaban vestidos totalmente con pieles de oso negro, y en ceremonias de menor importancia usaban en los brazos las pieles de las patas delanteras del oso con las garras extendidas. Los *osos* bailaban alrededor del fuego, arañando la tierra e imitando los movimientos de los osos enfurecidos mientras la gente cantaba el canto del bailarín que personificaba al oso:

¿Cómo nos esconderemos del oso que se mueve en torno del mundo todo?
¡Arrastrémonos bajo tierra! Cubramos nuestras espaldas
con lodo para que el terrible gran oso
del Norte del mundo no nos encuentre.» (pág. 213).

Sobre dioses relacionados con el oso en Hispania (por ejemplo *Arco* o la diosa *Artio*, diosa ursina relacionada con *Artemis*) ver José María Blázquez Martínez, *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, CSIC, Roma 1962, pág. 103.

introducción de un *dios de los osos*, a quien se ruega (mediante la *oración*, categoría religiosa) o bien, acaso, se interpretan estos ritos como magia psicológica. De todas formas parece que de lo que se trata es de un ritual de reproducción, de un modo, aunque ilusorio, de expresar una preocupación por la conservación (lo que testimonia una conducta económica no depredadora, al menos intencionalmente). En todo caso, es curioso constatar que la *interpretación mágica* de las reliquias equivale a poner, como finalidad de las mismas, la muerte del animal; mientras que la *interpretación religiosa* equivaldría a atribuirles la finalidad de la reproducción. Desde esta perspectiva es muy importante determinar si el *realismo*, orientado a reproducir las figuras, movimientos, &c., de los animales del entorno, es verdaderamente el estilo de las fases más primitivas del Paleolítico, o si, por el contrario —según la tesis de André Leroi-Gourhan[223]—, el *realismo* es una adquisición muy lenta que, tras la fase abstracta del *Estilo I*, se insinúa en el *Estilo II* —las Venus *auriñacenses*— pero sólo se hace presente en el *Estilo III* —final del *solutrense* y principio del *magdaleniense*, hacia 15000 a.C.— y, sobre todo, en el *Estilo IV*, el de Altamira. Por lo demás (dice el autor citado), todo el arte paleolítico europeo está suspendido en un *tema mitográfico*, oscuro para nosotros, *y que hace intervenir en un mismo grupo al hombre, a la mujer, el bisonte y el caballo.*

Pero una concepción filosófica de la religión debe ofrecer una Idea desde la cual se nos muestre el principio interno de la *unidad* de todos estos *factores*, su eventual *coherencia* y su *verdad*. Y, por ello, no puede una concepción filosófica partir de esas *categorías* (*religiosas, humanas*) como si ya estuviesen dadas. Dadas, por cierto, sólo en un plano mental, como *ilusiones*, si el científico es economicista («el hombre primitivo, que necesitaba cazar y alimentarse, en virtud del *factor religioso* 'percibía' en los animales algo sagrado»). La filosofía de la religión debe regresar hasta el punto mismo *en el que la religiosidad se constituye como tal*, para, desde ese punto, intentar comprender si es posible, incluso la misma composición de los momentos religiosos con los momentos mágicos, de la reproducción de la vida con las técnicas de la muerte.

Este punto al que es preciso regresar se dibuja justamente, en nuestro caso, en el horizonte de la *religión natural*. Y, por tanto, la pregunta filosófica sobre el significado religioso de las *reliquias paleolíticas* es, al mismo tiempo, la pregunta por el origen de ese significado, en tanto que contiene una *verdad* (en la medida en que la *numinosidad animal* no hace de este un mero fetiche). No se trata por tanto (supuesta precisamente la Idea de una *religión natural*) de ir a buscar ese significado o ese origen fuera de las propias actividades prácticas de la caza utilitaria (aunque también habrá que incluir, dentro de esa conducta práctica, no sólo la conducta económica, sino la conducta «militar», la de defensa ante los animales dañinos). Se trata simplemente de comprender los mecanismos antropológicos en virtud de los cuales los animales, que ya rodeaban al protohombre en la etapa de la *religión natural*, comienzan a ser percibidos como *numinosos*, comienzan a dar lugar a las manifestaciones propias de *la primera fase de la religión positiva.*

(223) A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Albin Michel, París 1965, cap. 14.

Y estos mecanismos son los que (desde nuestros supuestos) no podrían entenderse al margen del propio proceso de constitución de relaciones *circulares*. Por ello, formularemos el proceso de *numinización* de los animales naturales como un proceso simultáneo de *segregación* o *extrañamiento* (la serpiente, por ejemplo, en el *Génesis*) de unos seres que rodean a los hombres, como partes de un mundo del que además se depende (el alimento) y con el cual se convive cotidianamente. Un proceso en virtud del cual, a medida que van cerrándose las relaciones circulares, van también desdoblándose como extraños los seres que nos rodean y que, sin embargo (a diferencia de los árboles o de las piedras) continúan siendo, aunque sin seguir nuestras reglas «circulares», *centros de voluntad*, que acechan, huyen, aparecen y desaparecen en lugares imprevistos[224]. Desde el punto de vista de esta *segregación, ex-sistencia* o *extrañamiento* adquiere un significado muy rico (sin salirnos del terreno mismo de las actividades primarias, orientadas a la alimentación) la cuestión del canibalismo. A medida en que los demás hombres no puedan ser comidos (esto es, no es que no se coma de hecho, sino que se configure una norma o regla que prohiba el canibalismo —lo que implica la presencia de conceptos universales similares a los que aparecen en las técnicas de fabricación *normada* de instrumentos líticos), tendremos un criterio de distanciación de los animales, de los cuales se depende, y recíprocamente[225].

En el origen de la percepción de los animales como númenes nos inclinaríamos a ver más que un proceso de *identificación* del hombre con el alimento animal, del que se depende (una *comunión*), un proceso de *segregación* o de *extrañamiento* de aquello mismo de lo que, sin embargo, dependemos. Una *segregación* o *extrañamiento* que se lleva a cabo a partir de un fondo de semejanza, de comunidad de vida y de lucha, de *religación natural*.

Aquello que comienza a ser extraño, sin embargo, nos envuelve. Va y viene, nos acecha: respecto de ello tenemos ese sentimiento de *dependencia* mediante el cual Schleiermacher caracterizaba la *esencia* de la religión. Porque los animales que los hombres comienzan a percibir como extraños (a medida que van *cerrándose* las relaciones regladas familiares) siguen siendo, sin embargo, envolventes, en el sentido en el que nos envuelve una voluntad y una inteligencia (la que se manifiesta en la *religión natural*). Y esta situación ontológica nos parece que tiene capacidad para suscitar el «reflejo» o «coloración» del animal como *numinoso*. No como ilusión o simple *fenómeno*, sino como aspecto objetivo, aunque posicional, de la misma realidad de aquello «que es cada vez más distinto, sin dejar

(224) «...es probable que la presencia o ausencia de un habla semejante a la humana haya sido un poderoso factor en los apareamientos entre individuos más o menos concordantes», Philip Lieberman, «Un enfoque unitario de la evolución del lenguaje» (1973), en Víctor Sánchez de Zavala (comp.), *Sobre el lenguaje de los antropoides*, Siglo XXI, Madrid 1976, pág. 190.

(225) Dice Edmund Leach en un artículo repleto de referencias a los aspectos sagrados de los animales: «El hombre y el perro son 'compañeros'; el perro es 'el amigo del hombre'. Por otro lado el hombre y la comida son categorías antitéticas: el hombre no es comestible, por lo tanto el perro tampoco.» En «Aspectos antropológicos del lenguaje: categorías animales e injuria verbal», en Eric H. Lenemberg, *Nuevas direcciones en el estudio del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid 1974, pág. 47.

de ser siempre semejante» (y semejante en términos de parentesco). Esta objetividad (o *verdad*) de principio de la numinosidad, que va configurándose de este modo, no excluye la posibilidad de ilusiones concretas. Antes al contrario, estas ilusiones (o errores) alcanzan precisamente la posibilidad de ser redefinidas desde aquella *verdad* de principio (el arco iris aparece como numinoso en la medida en que se percibe como una serpiente gigante, es decir, por *transferencia*).

El *extrañamiento* de los animales, operado sobre el fondo de la comunidad de vida ligada a la religión natural, es afín al *asombro*. Un asombro que no podría tomarse como concepto primitivo, como algunas teorías de la religión lo toman (imitando la explicación que Aristóteles ofrece al hablar del origen de la filosofía). «Fue el asombro ante los astros, ante los meteoros o ante los animales aquello que dio origen a la religión.» ¿Por qué tendrían que asombrar fenómenos cotidianos? Si los animales rodeaban cotidianamente al hombre primitivo, ¿por qué habrían de asombrarle? Para ello debieran haber aparecido en su horizonte animales enteramente nuevos. Pero, ¿cuáles podrían haber sido éstos? Los grandes reptiles jurásicos habían desaparecido hacía millones de años, contando desde el *Pleistoceno*. ¿Cabría pensar en el descubrimiento casual (por parte de un hombre primitivo) de algún esqueleto fósil gigantesco, lo que nos llevaría a una explicación *paleontológica* del asombro determinante de la religión positiva? (En 1971, en un lugar del Estado de Tolima, Colombia, llamado *El Boquerón*, apareció un esqueleto de 20 metros de longitud, un dinosaurio o iguanodonte, y a su lado un cráneo humano.) Esta hipótesis, aunque muy positiva por su contenido, sería gratuita y, además, insuficiente.

El *asombro* o *extrañamiento* parece que ha de ponerse necesariamente en función, no ya de un cambio abrupto y ocasional aparecido en el entorno de los hombres ya constituidos, sino en función de un cambio operado en el seno de los mismos precursores del hombre, o del hombre en estado constituyente. Las conexiones *circulares* nuevas resultan ser, así, rigurosamente correlativas a las nuevas relaciones *angulares*. La Etología tiene aquí mucho que decir en el futuro (mucho más que la Etnología), porque el extrañamiento de los hombres, respecto de los animales de otras especies y de la suya propia, no podría dejar de tener paralelismos zoológicos. Por ejemplo, experiencias con macacos *rhesus*, aislados en su nacimiento, parecen probar que los monos pequeños muestran preferencia por imágenes de congéneres, aprendían a proyectarlos en pantalla (eligiendo entre otras) presionando una palanca, emitían sonidos de contacto social, &c. Incluso preferían imágenes de un congénere en actitud amenazadora. Pero a la edad de dos y medio a tres meses, cambió la reacción: empezaron a mostrar temor ante las imágenes del mono amenazador, retrocedían, se abrazaban, emitían sonidos de miedo[226]. Si la reacción de los jóvenes macacos fuese interpretada como una reacción *religiosa (primus in orbe deos fecit timor)*, resultaría que, en una primera etapa, los númenes de los macacos serían animales de otras especies, y en una segunda etapa congéneres suyos (en línea con una teoría «evemerista» de la «religión de los macacos»).

(226) Eibl-Eibesfeldt, en *Nueva Antropología. Antropología biológica*, dirigida por Hans-George Gadamer, trad. española, Omega, Barcelona 1976, tomo II, págs. 7-ss.

En cualquier caso, no nos parece justificado confundir los indudables paralelismos *genéricos* que la religión ha de tener en el campo etológico, con la *extensión del concepto* de religión a todas las relaciones análogas que puedan hallarse en otras especies zoológicas, al menos si seguimos refiriendo el concepto de *religión* a las religiones positivas. El análisis de este paralelismo es, en todo caso, fuente inapreciable de conocimiento para la ciencia y la filosofía de la religión, tal como aquí la entendemos, puesto que sólo mediante tales análisis cabe aproximarse al *núcleo* verdaderamente específico de la religión humana, evitando confundir con él otros componentes genéricos. La religión —venimos diciendo— es una suerte del *lenguaje animal interespecífico*, en el cual uno de los interlocutores es el hombre. Pero las señales interespecíficas pueden (dice Wickler) no sólo originarse, sino también desarrollarse como *rituales*[227]. Según esto, los rituales religiosos deberán ser analizados en sus componentes *genéricos* (o, al menos, en sus paralelismos con los rituales de otras especies) y en sus componentes estrictamente *específicos*, los que se deriven de la peculiaridad de los interlocutores humanos (incluyendo aquellas peculiaridades que puedan ser formuladas con categorías zoológicas).

No es este el lugar de precisar los contenidos de estas *peculiaridades* —contenidos especulativos, hoy por hoy. Tan sólo parece posible afirmar que estas peculiaridades, y los cambios correspondientes, se asientan sobre la «dualidad taxonómica» del protohombre de la religión natural (su pertenencia a dos órdenes distintos, *primates* y *fieras*) y comportan el desarrollo muy avanzado de la estructura lógica del mundo (la fabricación de instrumentos, según normas universales y, por ello, *prolépticas*) y de la sociedad (la organización de las familias según reglas, también *prolépticas*). Por tanto, de los *símbolos lingüísticos* o *iconográficos*, de los *conceptos universales operatorios*. No pertenece, en todo caso, a la filosofía de la religión el análisis de la constitución de esa conducta proléptica; pero sí el utilizar los análisis que la Antropología pueda ofrecer (en orden, por ejemplo, a la comprensión del proceso de *rotación* que lleva de la mera *anamnesis*, socialmente realizada, a las *prolepsis* tecnológicas y sociales).

Y es de este modo como puede ciertamente establecerse que el concepto de *religión nuclear* no se construye, en cuanto que es ya *religión positiva*, a partir simplemente de la relación zoológica (caza, &c.) de los hombres con los animales. Requiere la mediación de los *conceptos universales* y de sus *símbolos*, de las *esencias* a través de las cuales los animales empíricos comienzan a ser contemplados[228]. No porque la *esencialización* signifique que los animales se desvían de su condición de alimentos. Es su misma condición de presas aquello que, a partir

(227) *Apud*, Robert A. Hinde, *Non-verbal communication*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pág. 120.

(228) ☞*Esencialización* no significa aquí tanto la determinación de una esencia transempírica y metafísica cuanto la universalización normalizada de las propias figuras empíricas. Por ello la esencialización puede ser a la vez muy «realista», sin perjuicio de su abstracción esencial: un bisonte de Altamira no es una figura que represente algún arquetipo celeste, sino un promedio de los bisontes empíricos más cercano a lo que Galton llamó una «imagen media», que a una esencia megárica.☜

de la relación de reciprocidad, puede ser percibido desde la esencia universal. Por tanto, aquello que no se agota en la corporeidad individual empírica. No porque nos remita al plano de lo espiritual, sino porque nos lleva al plano lógico (*terciogenérico*) de *lo que puede ser reproducido,* aunque esta reproducción no dependa técnicamente del hombre, sino justo del propio animal (observaciones de hembras animales preñadas, de huevos de reptiles o de aves). Porque la única reproducción tecnológica que el hombre paleolítico era capaz de propiciar no podía rebasar los límites de la reproducción simbólica. Según esto, lo significativo de estas reproducciones paleolíticas no sería tanto (cuando nos situamos en un punto de vista filosófico) que ellas tuviesen o no fines de *magia simpática* (lo que siempre puede ocurrir, en el plano psicológico) o que tuviesen una intención —que sería ya religiosa— de *magia psíquica* (rogar al numen del animal, o engañarle, o invitarle a reproducirse) sino que ellas manifiestan la efectiva percepción objetiva de los animales empíricos de la religión natural desde la perspectiva de la *esencia universal,* de los *arquetipos. Esta perspectiva es la que nos permite entrar en el terreno de la religión positiva.*

Ateniéndonos estrictamente al material de *reliquias paleolíticas* que hemos tenido en cuenta, podríamos intentar alcanzar un principio interno de desarrollo de esta religión primitiva. En efecto, lo característico de esta forma primaria de la religiosidad es su referencia a las *realidades animales concretas,* empíricas, pero *sub specie essentiae.* Es decir, en la medida en que ellas no desaparecen por la caza, sino que se mantienen tras su desaparición empírica, fenoménica, se mantienen en su esencia. A su arquetipo, ligado sin duda al nombre, o al símbolo; según él, se reproducen. Ahora bien: esta *esencia simbólica* que se conserva y que sólo cuando se posee conservada por los hombres alcanza la figura de tal, podría haberse desarrollado según tres formas principales y sucesivas:

1) Ante todo, como parte real (corpórea) disociada del animal mismo que muere: lo que se conserva del animal muerto son los huesos (su cráneo, por ejemplo) o su piel; la piel con la cual los hombres mismos se cubren y se protegen para dirigirse (desde el arquetipo o esencia universal) a los nuevos ejemplares empíricos de la especie o a sus enemigos. Tal sería la fase de la *religión musteriense.* (Sin embargo, el carácter sagrado del animal concreto puede aparecer también en fases muy posteriores: lo atestiguarían las momias egipcias del papión hamadriada, que personificaba a *Tot.*)

2) En segundo lugar, como figura del animal representado y disociado del animal empírico. Figura que no es ninguna alegoría, pues no quiere ser otra cosa sino la *esencia universal del mismo animal empírico,* es decir, una figura realista (naturalista), a veces, de un asombroso realismo. Tal es la fase correspondiente al arte parietal *auriñacense, solutrense,* &c. Lo que importa subrayar aquí es que el realismo de estas pinturas parietales no mengua nada su carácter *simbólico* (como representativo de la *esencia*).

No las hace menos simbólicas que el esquematismo de otras pinturas posteriores, como puedan serlo las representaciones de *animales numinosos* en culturas precolombinas. Representaciones talladas y policromadas de un simbolismo tan profundo, que a los propios españoles les parecieron verdaderamente numinosas (aunque de signo maligno, como inspiradas por el demonio). «Y no he hallado (dice Gonzalo Fernández de Oviedo[229]) en esta generación cosa entre ellos más antiguamente pintada ni esculpida o de relieve entallada, ni tan principalmente acatada e reberenciada como la figura Abominable e descomulgada del demonio, en muchas y diversas maneras pintado o esculpido, o de bulto, con muchas cabezas e colas, e diformes y espantables, e caninas e feroces dentaduras, con grandes colmillos e desmesuradas orejas, con encendidos ojos de dragón e feroz serpiente, e de muy suertes y tales que la menos espantable pone mucho temor y admiración.»

3) Pero la misma naturaleza operatoria de la *esencialización* contiene en sí un germen combinatorio (combinación de esencias o arquetipos) que, por otra parte, habría que ver como la primera manifestación, en el período de la religiosidad primaria, de la actividad mitológica (cuyo monstruoso desarrollo dará lugar a los contenidos de la religión del segundo período). Como ilustración de esta fase de la religión primaria en la cual los arquetipos, aún referidos a animales empíricos, aparecen ya en una mezcla combinatoria mitológica (fantástica), podría citarse acaso el famoso «hechicero magdaleniense» de la cueva de los *Trois-Frères*: parte de él pintado y parte grabado, en realidad representa a un animal que «tiene un rostro de mochuelo, con larga barba de bisonte, grandes orejas de lobo y anchas astas de ciervo. Sus extremidades delanteras recuerdan las garras del oso, mientras las posteriores son puramente humanas, con una cola de caballo adaptada»[230].

Concluimos: el concepto de *religión primaria* o *nuclear* comporta una idea de religión cuya característica hay que poner en el *eje angular*. Porque la religión primaria no será, según este concepto, algo así como una «concepción del mundo», como una «preocupación por lo transcendente» o por el «más allá», sino la esencialización (*simbólica, poética*) de un conjunto de conductas, propias de los hombres en formación, respecto de los animales de su entorno; conductas de natura-

(229) Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias*, libro 5º, capítulo 1 (BAE, tomo I, pág. 112). Fernández de Oviedo se refiere a esas islas de tierra firme, sobre todo *esta isla* (La Española). ☞Añadamos esta viva descripción que Fray Toribio de Benavente («Motolinia») ofrece en su *Historia de los indios de la Nueva España* (I,4): «Tenían asimismo unas casas o templos del demonio, redondos, unos grandes y otros menores, según eran los pueblos, la boca, hecha como de infierno, y en ella pintada la boca de una temerosa sierpe [Quetzalcoatl] con terribles colmillos y dientes y en algunos de estos los colmillos eran de bulto, que verlo y entrar dentro ponía gran temor y grima; en especial, el infierno que estaba en México, que parecía trasladado del verdadero infierno.»☜

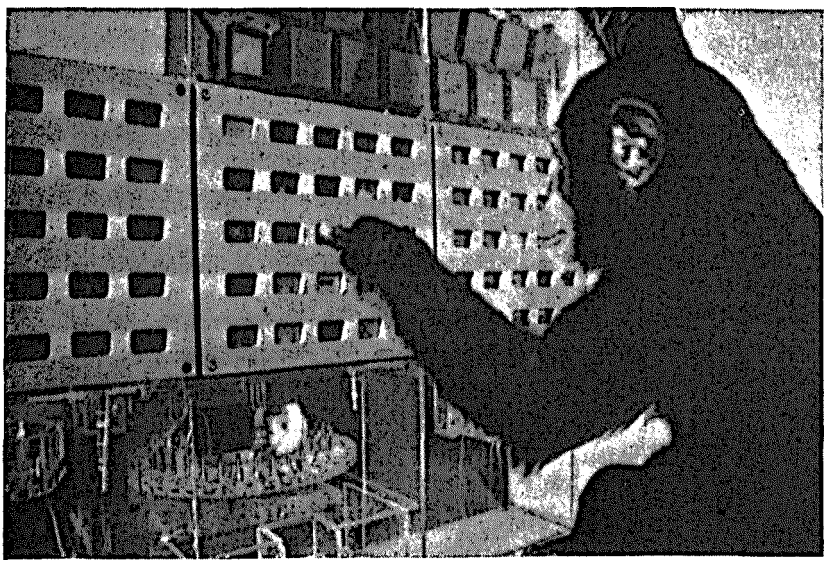
(230) Descripción de Hugo Obermaier, *El hombre prehistórico...*, pág. 84.

leza práctica (política, estratégica, en el sentido de la *Teoría de juegos*), encaminadas a engañar, a adular, impetrar, &c., a los animales que realmente rodean al hombre, y, en general, a ajustar un nuevo tipo de conducta impuesta por la nueva percepción. (Uno de los objetivos de estas prácticas puede ser precisamente incitar al animal a reproducirse.) La religión primitiva puede contener, por tanto, en el plano de estas conductas, los más encontrados sentimientos: temor, admiración, amor, asco... En este sentido, la religión primitiva no podría considerarse como una forma homogénea, sino compleja y confusa, y aun contradictoria, *en su mismo principio*. Sobre todo si tenemos en cuenta (porque ya está contenido en el concepto general de *religión primaria* que hemos dado) no sólo la multiplicidad de relaciones, sino el que, juntamente con las figuras animales, también las figuras de otros hombres (de otras bandas humanas, tal como hoy las consideran los prehistoriadores) pueden aparecer como numinosas. Esto tendrá lugar en la medida en que aparezcan como «hombres extraños» («superanimales»), hombres de otras razas o de otros grupos sociales, cuyos conflictos aparecen ambiguos, como *caza* o *guerra*. En la medida en que la *confusión objetiva* entre las figuras antropomórficas y zoomórficas, que se considera inevitable, sea más intensa en ciertas franjas de la religión primaria, habrá que decir también que esta forma de religiosidad contiene *un principio interno de error o de falsedad objetiva*. No será legítimo, según esto, ver a la religión primaria como la sede exclusiva de la religión positiva verdadera. Antes bien, estaremos autorizados para poner en ella los gérmenes de error característicos de los ulteriores períodos de la religiosidad.

Pero el error asociado a las religiones ulteriores no procede sólo de la religiosidad primaria. Es cierto que lo que se engloba bajo el epígrafe «religión», en los tratados de etnología o antropología, es tan heterogéneo que hace imposible, como hemos visto, un tratamiento global en términos de verdades o errores, del desarrollo de una estructura a partir de un origen, aun cuando esta heterogeneidad induce a la tentación de presentar las diferentes corrientes contenidas bajo el mismo nombre como si derivasen por transformación las unas de las otras (por ejemplo, el animismo del totemismo, éste del manismo, &c.). Generalmente se establece un lazo entre los contenidos más heterogéneos desde la perspectiva de la religión terciaria («el amor de Dios implica el amor propio, por consiguiente la preocupación por la vida futura, de donde los sacramentos, las ceremonias funerales, el culto a las almas, &c.»). Pero si mantenemos nuestras premisas hay que sacar enérgicamente la consecuencia: que es preciso considerar como no religiosos a muchos de los fenómenos que habitualmente se consideran reunidos bajo ese adjetivo. Hay un cierto consenso en lo que se refiere a la magia, en tanto que contradistinta de la religión y, parcialmente, en lo que se refiere a muchos fenómenos mitológicos del tipo «Blancanieves». Pero, ¿por qué llamar religiosa a la ceremonia del chamán invocando a un difunto, o bien a las maniobras de una pitonisa en trance de predecir el futuro? Desde luego, no es razón el que todo ello pueda ser englobado en el capítulo de las alucinaciones, porque hay, evidentemente, alucinaciones que no tienen carácter religioso, como el espejismo en el desierto. En cualquier caso, las alucinaciones

Goya. El diablo en forma de vampiro

En la época moderna las formas animales mantienen su presencia como encarnación de lo terrible-numinoso.



La nueva percepción de los animales

El interés por los animales, en cuanto seres inteligentes (y no simples automatismos) constituye un enfoque reciente que, liberándose del cartesianismo, ha impulsado el desarrollo de la Etología, disciplina científica que en cierto modo podría considerarse como una versión actual de la Teología positiva.

(espontáneas o provocadas por técnicas especiales) del tipo de las citadas, carecen de interés filosófico-religioso, puesto que ellas no permiten poner a los hombres en relación con entidades transcendentes (cuestión de la verdad) aunque sí permitan graduar la enorme capacidad de los hombres (o de la «estupidez humana») para engañarse o sugestionarse, para ser moldeados por impostores o simplemente por profetas o locos.

Ahora bien, lo que tienen de común todos los fenómenos reseñados, desde nuestras coordenadas, es el ser, o bien *radiales* (la magia, las técnicas de hechicería) o bien *circulares* (espiritismo, chamanismo, &c.). Metodológicamente habría que atribuirles fuentes características no religiosas, así como significado antropológico peculiar, no religioso en su origen. Así la acción del brujo sobre una persona distante está más en la línea de lo que después será un contacto por teléfono o por radio, sin que nadie se crea en la obligación de tener que conceptualizarla como un fenómeno religioso. Magia, hechicería, espiritismo, mántica, quiromancia, &c., tienen fuentes no religiosas y cursos de desarrollo propio y si los etnólogos o antropólogos incluyen todas estas cosas dentro de un mismo capítulo (por comodidad o por confusión de ideas) peor para ellos. Porque sólo distinguiéndolos esencialmente cabe cambiar al modo más adecuado los planteamientos de tantos problemas que se abren a la investigación etnológica. Y principalmente los problemas que tienen que ver con los procesos de intersección y confluencia de corrientes de origen distinto. Intersecciones y confluencias que se producirán principalmente en el *curso secundario* del desarrollo de la religión. Cabría incluso definir la religión secundaria como el momento en el cual las ceremonias y conductas relacionadas con los númenes se amalgaman (ceremonial y míticamente) con ceremonias mánticas, con el espiritismo, con la hechicería..., aunque siempre conservando unas características propias. (Tampoco en la fase terciaria de las religiones estas prácticas «supersticiosas» son necesariamente segregadas de la religiosidad teológica, sino que por el contrario se mantienen alentadas, pese a sus protestas, por los especialistas religiosos, que saben que la teología metafísica no interesa demasiado al pueblo y que éste desea «cosas prácticas» como la adivinación de su futuro o simplemente el estar reunidos.)

5. Los efectos que la religión primaria ha podido tener en el desarrollo de la humanidad son múltiples. Pero el sentido global de los mismos podía acaso describirse como el «efecto de consolidación» de las estructuras *circulares* (morales), en tanto se mantienen en dependencia cotidiana respecto del mundo (*eje radial*) y respecto de los animales (eje *angular*). Estos, a su vez, pertenecen a un universo que los envuelve en una comunidad de vida.

Los pueblos que (utilizando el concepto de E.B. Tylor) aún hoy comúnmente son computados en las estadísticas como *animistas* (frente a los creyentes de las religiones superiores) se encuentran en la fase que llamamos *secundaria* de la religión (aunque muestran influencias abundantes de las religiones superiores). El desarrollo relativamente independiente (respecto de las prácticas o rituales reli-

giosos) de las estructuras *circulares* y de las técnicas *radiales* (incluyendo aquí las tecnologías industriales y mágicas y también los *planos* o *teorías representativas*[231]) es el principio de la confusión objetiva entre las categorías *religiosas primarias* y las *categorías sociales*, cosmogónicas, &c. Una confusión *objetiva* que hay que poner en los orígenes mismos de la evolución humana.

Pero esta tendencia a la *confusión objetiva*, que perdurará siempre, no podría dar cuenta, por sí misma, de la transición hacia la *religiosidad secundaria*, porque los mecanismos objetivos de confusión pueden actuar ya en el ámbito mismo de la *religiosidad primaria*: las tecnologías mágicas intersectan con los rituales religiosos y recíprocamente, sin necesidad de alterar los esquemas *nucleares*. Las transferencias del ritual específico, suscitado por un determinado *numen*, hacia animales de otra especie, tampoco constituyen razón para considerar rebasado el horizonte de la religiosidad primaria; ni siquiera las equivocaciones en virtud de las cuales un ser inanimado, por ejemplo, una liana, es percibida como una serpiente. Porque estas equivocaciones no tienen mayor alcance, en principio, que la equivocación *etológica* propia del ave depredadora que percibe a la mariposa *Calligo*, con las alas extendidas, como si fuera un buho, sin que por ello la mariposa se transforme en ave. Otro tanto podría decirse de las eventuales invenciones alucinatorias, que conforman «teoplasmas», soportes de un valor numinoso, debidos a estímulos farmacológicos (*hiero-drogas*) o de cualquier otro tipo. *Estas alucinaciones, en todo caso, presuponen ya una previa y amplia experiencia con formas animales*. Y sólo esta experiencia explicaría adecuadamente los *contenidos zoomórficos* de tantos delirios alucinatorios, incluyendo los del *delirium tremens* del alcohólico urbano de nuestros días.

Las causas necesarias para explicar el tránsito hacia la *religión secundaria* hay que situarlas en las transformaciones objetivas a que el desarrollo *circular* (demográfico, por ejemplo) y *radial-tecnológico*, junto con el propio desarrollo religioso primario, han operado en el *medio real* y, por supuesto, en el cambio efectivo que, por otros motivos (entre ellos, sequías, epidemias), el propio medio real ha podido experimentar. Por lo que a la religión afecta, los cambios más significativos podrían ser agrupados en estas dos rúbricas:

1) Una de carácter *negativo*, a saber, el progresivo agotamiento de la caza, determinado, en parte, por el progreso tecnológico y social (flechas, organización cooperativa de los cazadores). Culmina en la llamada «desaparición de la megafauna del Pleistoceno» y, con ella, de las referencias efectivas de los grandes *númenes paleolíticos*. No obstante, sus *esencias* o *arquetipos* no han podido desaparecer, una vez que habían sido fijadas por una tradición milenaria. (Más bien hablaríamos de una *ocultación de los númenes*, de la transformación de sus arquetipos en *misterios*, de la transición al estado de *numen absconditus*.)

(231) En rigor, *mapas* de un entorno de radio creciente, mapas o planos sobre los cuales se asentarán ulteriores mitos geográficos, cosmogónicos, meteorológicos.

2) La segunda rúbrica es positiva y cubre todo el capítulo de la domesticación de los animales. El significado del neolítico para el curso del desarrollo de la religiosidad no lo pondremos, por tanto, como es habitual, meramente en el cambio de atención hacia los «misterios de la vegetación» que imprime la revolución agrícola (porque este cambio de atención es sólo un concepto psicológico asociado con las teorías *radiales* de la religión), sino, formalmente, en el control de los animales y, en particular, en el control técnico de su reproducción. Pues este control ha de llegar a constituir un cambio efectivo en las *relaciones angulares* de dependencia que los hombres tienen respecto de los animales durante el período de la religiosidad primaria. Un cambio cuyo significado en la percepción de la numinosidad animal, tal como ha sido expuesta, será innegable. En cualquier caso, *constituiría una grave equivocación el pensar que este control técnico sobre los animales domesticados equivale a un conocimiento más profundo de su naturaleza.* También podría decirse lo contrario, que el control técnico de los animales (por otra parte, llevado a efecto al margen de cualquier conocimiento científico de índole genética) encubre su significado biológico, reduciéndolo o constriñéndolo a sus aspectos pragmáticos más groseros. El carnicero que percibe una vaca según las líneas por donde va a ser cortada en tajadas no la conoce mejor que el hindú que tiene prohibido tocarla; a lo sumo, la conoce de otro modo.

En todo caso, han de encerrar un especial significado para el análisis del desarrollo de la religión secundaria los esquemas utilizados para dar cuenta de la «transición al neolítico», sus causas (según algunos, preferentemente *radiales,* por ejemplo acontecimientos geológicos tales como la subida del nivel de las aguas o acaso invenciones tecnológicas extendidas por difusión; según otros preferentemente *angulares,* la extinción de la caza; según unos terceros, predominantemente *circulares,* la presión demográfica, creciente de modo constante), sus cauces (es muy diferente utilizar la tesis circular al modo de Cohen, como mera «crisis alimentaria de la prehistoria», a utilizar dialécticamente esta tesis introduciendo la idea de que la presión demográfica creciente no actúa inmediatamente sobre el medio —casi nunca agotado hasta el límite de sus virtualidades—, sino mediatamente a través de la presión de unos grupos humanos sobre otros, presión que sugiere procesos regulares de conflictos entre los *númenes* primarios respectivos y sólo eventualmente sincretismos jerarquizados) y sus ritmos. La transición probablemente se produce de modo gradual y probablemente ubicuo, lo que ajusta muy bien con las condiciones más adecuadas para explicar la complejidad de los desarrollos de la religión mitológica, cuya artificiosidad y variedad no podría haberse dado *ex abrupto* ni siquiera en cortos lapsos de tiempo, ni haber alcanzado la relativa homogeneidad de «escala», que no se explica bien siempre por vía difusionista. Se advierte ello más claramente si se tienen en cuenta los procesos de desarrollo, que tuvieron que darse, de las *ceremonias* propias de la religiosidad primaria, por entretejimiento con otras ceremonias (mágicas, políticas, tecnológicas) de alto funcionalismo *circular* (extrarreligioso), pues sólo así se explica que el *núcleo* religioso primario, sin perderse, al irse

concatenando e interfiriendo con otros procesos, se diluya paulatinamente (cuanto a sus efectos originarios) en el tejido ceremonial y dogmático conjunto, al cual, sin embargo, puede de vez en cuando comunicar una coloración peculiar que servirá de base para que esos tejidos sigan pareciendo muchas veces formaciones específicas de la esfera religiosa, aunque no lo sean propiamente.

En líneas generales diremos que la transición hacia las formas de la *religiosidad secundaria* no puede entenderse como un proceso de *desaparición de los númenes,* sino como el proceso de su *transformación* o *anamórfosis.* Una transformación *esencial* y *específica,* en virtud de la cual, las *figuras* animales numinosas se mantienen gracias a que se produce un cambio específico de sus *referencias,* una «*metábasis* a otro género» diferente. Un *género* que podríamos intentar definir con precisión: un *género de referencias* que ya no serán identificables con los animales empíricos (que han desaparecido o han sido controlados), sino entidades que ya no son animales, aunque tengan alguna conexión imaginaria con ellos y conserven constantemente las huellas de su origen. Si llamamos, por antonomasia, *dioses* (θεῖοι, *nefer*) a estos nuevos númenes, podríamos definir la *religión secundaria,* en primera aproximación, como la *religión de los dioses.*

Ante todo, la religión de los *dioses-dema,* en el sentido de A.E. Jensen. Pues las divinidades *dema* (del nombre que los *marind-anim* de Nueva Guinea dan a los seres numinosos «que viven en el tiempo originario») son propias de ciertos pueblos primitivos agricultores, extendidos hoy por las regiones tropicales, pueblos dedicados al cultivo de tubérculos. Lo significativo para nosotros es precisamente el carácter, considerado esencial, de estos *dioses-dema,* cuando lo tomamos en su lado negativo, a saber: *el no vivir en el tiempo presente.* Pues entonces siempre podremos explicar la inclusión de los *dioses-dema* en el tiempo originario como el resultado de un desplazamiento, a partir de una situación de inclusión en un tiempo presente. Una situación de trato directo con animales numinosos característicos de la religión primaria. Los *dioses-dema* vivirían sólo en el tiempo originario, no como consecuencia de un proceso degenerativo (en el sentido de Lang o de Schmidt) que habría mutilado una *parte* del *todo* (la realidad actual, pero también la originaria, del *Dios del cielo*), sino como efecto de la adquisición de una situación nueva (la vida en el tiempo originario) sustitutiva de la situación primaria, aunque conservando rasgos característicos suyos. Por ejemplo, los *dioses-dema* no son demiurgos o fabricantes —como tampoco lo eran los *animales-númenes* primarios— y si fueron creadores lo fueron principalmente mediante la muerte que los *demas* dan a otras deidades *dema* (hoy no lo son y a ellas no se les dirige ninguna oración). En cualquier caso, los dioses *dema* no se confunden tampoco con los espíritus de los antepasados (en el sentido del animismo de Tylor o del manismo de Spencer), con los cuales, sin duda, han debido confluir en el curso de su desarrollo mítico. Sobre todo, los dioses *dema,* aunque tienen, con frecuencia, figura humana, con no menos frecuencia tienen también figura animal. Por ejemplo, entre los *wemale,* los *dema* se habrían arrastrado en forma de serpientes por la tierra, creando de este modo los ríos o las rocas de formas extrañas[232].

(232) Ad.E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos,* págs. 107, 110, 141.

Ahora bien: la *metábasis* de los *númenes nucleares* en *dioses*, entendida a partir del cambio de referencias, si ha sido determinada por un cambio objetivo de las categorías *radiales* y *circulares*, también tendrá que seguir las direcciones que estos cambios objetivos le imponen. Al menos, sólo en la medida en que podamos hacer entrar en juego estas *direcciones* podemos decir también que estamos construyendo antropológicamente (filosóficamente) el nuevo período de la religiosidad, que no estamos simplemente introduciéndolo *ad hoc* para ajustarnos a la *novedad empírica* de los datos.

Los cambios *circulares* más significativos al efecto son los cambios asociados a la nueva posición de los hombres en el *eje angular*, porque ahora los hombres aparecen como dominadores de los animales. Los cambios *radiales* son los cambios en el *mapa del mundo* asociados a la agricultura, en la ampliación del *mapa mundi* operada por la inclusión en el inicial de nuevos fenómenos astronómicos, meteorológicos, con las redistribuciones consiguientes. No puede olvidarse que la tarea de construir *mapas del mundo*, es decir, las tareas cosmológicas y sus mitos correspondientes, son anteriores al período de la *religión secundaria*. Sólo que en ese período previo, los mapas del mundo no tienen por qué soportar significados religiosos. En el *primer período*, los númenes animales se mantienen en habitáculos o recintos dados *dentro* del mundo.

Y ocurre que los cambios de dirección señalados en los ejes antropológicos son profundamente significativos en lo que respecta a lo que venimos llamando *metábasis de los númenes*. En efecto:

a) Los cambios operados en los ejes *circular* y *angular* permiten entender la *metábasis* como orientada hacia una *inversión de las referencias animales y humanas*. Una inversión que, en términos estilísticos, podría ponerse en el género de esas *metonimias* en las cuales un significado se transfiere desde un objeto dado a otro que mantiene con él una relación de oposición. Al invertirse la relación de dependencia que los hombres mantenían respecto de los *animales numinosos*, y al pasar los hombres a la posición de «señores» del control (al menos, en el plano tecnológico de la reproducción) de los animales, será la figura humana aquella a la que habrá de aplicarse la *numinosidad*. De este modo, la *metábasis por inversión* nos llevaría ya a los *dioses antropomorfos* (confluyendo estos resultados con las tendencias insinuadas en la *religión primaria* en virtud de las cuales los hombres de otros grupos o razas son percibidos como animales). Y, por contra, a los hombres *degradados* se les considerará como animales, como esclavos o «bestias parlantes». No deja de tener interés que esta conexión de esencias (dentro del sistema de relaciones que presuponemos) pueda manifestarse en la forma de una correlación entre la institución de la *esclavitud* (que comporta la reducción fenoménica de grandes conjuntos de individuos humanos al *eje angular*) y las *religiones secundarias*. Por tanto, la reducción de los hombres a la condición de animales no implicaría, *en la fase primaria*, una degradación.

El mecanismo que designamos como *inversión*, la *metábasis por inversión*, no se limita a ser un mero proceso de cambio semántico, en el que la nueva acepción sustituye sin más a la antigua. En este caso no cabría mantener el alcance *nu-*

clear que hemos atribuido a la numinosidad animal. En la *metábasis por inversión*, propia de la religión secundaria, las nuevas referencias adquieren su *aura numinosa* mediante la influencia explícita de las referencias primarias. Y ello de varios modos. Por ejemplo, el *neolítico mediterráneo* suele entenderse como el ámbito en el que aparece la figura de una *diosa madre* que simboliza la tierra, fecunda en partos vegetales —en partos que implican la colaboración de un principio masculino fecundante. Pero no puede olvidarse (y esto se ve claramente en las religiones de la antigua Anatolia, cuya arqueología nos viene ofreciendo las más viejas religiones del Neolítico) que es atributo esencial de esa *diosa madre* su carácter de «señora de los animales». Un atributo que se ha mantenido constante durante milenios, a partir de las primeras representaciones de Chatal Hüyuk (como «diosa de los leopardos») y continuando por la diosa hitita *Hepat*, o por la diosa madre (sentada, desnuda, armada y sosteniendo en sus manos unos animales) del sello de *Shaushshatar*, de *Mitani*, hasta llegar a la *πότνια θηρῶν* de la época clásica, a Artemisa (*Ilíada*, XXI 470-71), a la diosa *Cibeles*, a la *Hécate*, «señora de los perros», de los perros «que devoran las almas» (*ψυχόβους κύνας*, del escrito mágico bizantino, *Testamento de Salomón*); incluso a la *Virgen María* aplastando al dragón. Y que el principio fecundante va asociado, en el Mediterráneo, al *toro*, ya en el nivel VI de Chatal Hüyuk (hacia el 8000 a.C.). Por lo demás, ejemplos de esta *inversión antitética* pueden tomarse de todas las religiones de la fase secundaria: en la India citaríamos a *Pusan*, el dios de los rebaños, pastor celeste; o a *Rudra* (el «aullador»), el feroz cazador, cuyos hijos, los *Rudriya*, son a veces identificados con los *Maruti*, otras veces asociados a *Indra* (porque a *Hanuman* y a su ejército de demonios al servicio de *Indra* se les llama *marutis* [su raíz es la misma que el Marte romano] en la India occidental). En general, como observa Ferdinand Orth[233], todos los héroes son cazadores y los cazadores son héroes.

O bien —lo que todavía es un método de *inversión* más claro— los dioses antropomorfos recibirán su aura numinosa mediante el procedimiento de ser engastados en un marco explícitamente zoomorfo. Los faraones egipcios —se dice— son dioses, y lo son originariamente (a diferencia de los dioses mesopotámicos, si aceptamos el criterio de H. Frankfort[234]). Y así, mientras la consagración de los reyes egipcios es una *epifanía* (el dios desciende al hombre) la consagración de los reyes mesopotámicos será una *apoteosis*. Henri Frankfort subraya, al efecto, el hecho notable de que, en Egipto, el faraón se representa a mayor tamaño y distancia (respecto de sus súbditos) que en Mesopotamia; y no necesita proclamarse Dios, porque lo es ya. ¿Y por qué lo es? Nuestra respuesta será la siguiente: porque aparece embutido en un *marco zoomórfico*, que le confiere justamente su aura numinosa (mientras que, en Mesopotamia, los reyes alcanzan su apoteosis por el contagio de otro dios previamente dado). ¿Cómo explicar, en otro caso, la extraña

(233) En el artículo «Jagd» de la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa, IX, 558-604. Vid. K. Kenny, «Dio cacciatore», *Dioniso*, 15 (1952), págs. 131-142.

(234) Henri Frankfort, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Alianza, Madrid 1981, pág. 69.

iconografía de los faraones-dioses, la que nos muestra a Tutmosis IV (en su carro de guerra, el del Museo del Cairo) enmarcado como león alado del dios guerrero Mont (con cabeza de halcón) o bien a Amenemhet III en esfinge? Y, en cualquier caso, *también constituye uno de los atributos del faraón-dios su función de «domeñador de los animales»*, como nos lo muestran los remates del pilón del templo de *Philae*, en los que el faraón aparece como vencedor de los animales maléficos (el hipopótamo, la tortuga —que es capaz, al emerger del Nilo, de volcar la barca solar—, el cocodrilo). Aquí, además, no sólo el faraón recibe su aura numinosa absorbiéndola del enemigo a quien reduce, sino que la *inversión* tiene la virtud de cambiar la cualidad maléfica de los númenes animales vencidos en la cualidad benéfica del numen antropomorfo, del faraón divino.

b) En cuanto a los cambios operados en los ejes *circular* y *radial* (por ejemplo, los cambios en los mapas cosmogónicos o meteorológicos): se comprende que orientaran la *metábasis* o cambio de referencia en el sentido de una *expansión* o *transferencia* hacia nuevas referencias (meteorológicas o astrales) asignables a los números. Y tampoco se trata de que «la atención creciente por los fenómenos cósmicos» haya sido, por sí misma, la causa de su divinización, como sostienen las concepciones *pambabilonistas* de la religión. Desde nuestras premisas, no son los fenómenos cósmicos o meteorológicos aquellos que han dado principio a la religión, o a la vivencia religiosa. Estos fenómenos se organizan (se «procesan») a partir de estructuras cognitivas independientes, pero tales que, al confluir con las corrientes procedentes de los ejes *angulares* y *circulares*, permiten la *metábasis por expansión* de los números animales que, como ocurría en la *inversión*, podrán mantener sus figuras originarias (en la medida en que sean compatibles con los cambios de *referencia*). Las figuras de los *números primarios* serán, podría decirse, utilizadas como *modelos* para reorganizar los nuevos fenómenos, del mismo modo que también se utilizarán *modelos* tomados de lugares no zoológicos. Pero, así como estos segundos modelos alcanzarán un significado puramente cosmogónico o precientífico, es decir, no religioso (pongamos por caso, el modelo de la rueda del carro, para configurar las diferentes posiciones de un planeta), en cambio cuando los modelos se tomen de las propias figuras numinosas primarias, la *metábasis por expansión* conferirá un significado religioso a las nuevas construcciones. La bóveda celeste se poblará de animales numinosos, como bóveda *zodiacal*, como si en ella se hubiesen proyectado las figuras que, en el primer período, poblaban las bóvedas de las cavernas. (La constelación *Aries* es la cabra, proyectada por pueblos pastores que ven acaso en ella la renovación de la primavera, los nacimientos de rebaños, &c.; la constelación *Piscis* es acaso propia de los pescadores del Eúfrates y del Tigris que vieron la relación de la constelación y la época de la freza en los ríos.) Los mecanismos perceptuales-intelectuales (cognitivos) que conducen a la organización de los fenómenos meteorológicos o astronómicos a partir de modelos zoomórficos son, no solamente obvios en su naturaleza, sino muy probables en su realización, dada la abundancia de estribos sobre los que pueden apoyarse los procesos alegóricos. Una nube, según su forma,

y asociada al trueno, puede percibirse como un toro gigantesco que muge. A su vez, ello inducirá todo un entorno argumental. El arco iris se percibirá como el arco de un dios-cazador, cuyas flechas son los rayos.

Ahora bien, lo que nos importa aquí no es tanto insistir en el análisis de estos mecanismos psicológicos, cuanto reconocerlos como formas que permiten explicar la permanencia de los esquemas zoomórficos en una época en la cual los animales ya han sido dominados *en la superficie de la Tierra*. Porque es así como los númenes esenciales animales habrán logrado mantener su poder perdido, a saber, mudando sus referencias empíricas (terrestres) por las nuevas y gigantescas referencias (celestes).

El «panteón maya», en el estado en el que lo conocieron los españoles en la época de la conquista y aun posteriormente, mezclado con elementos cristianos (a los veinte años del descubrimiento las velas del ritual cristiano eran ya utilizadas en cultos mayas), constituye un riquísimo material que podría ser analizado minuciosamente desde las categorías de la religiosidad secundaria. J. Eric Thompson, uno de los mejores conocedores de la religión maya, dice así en su obra de síntesis *Historia y religión de los mayas* (Editorial Siglo XXI, pág. 247 y ss.): «Pocos son los dioses que tienen forma humana y la mayoría son una mezcla de rasgos humanos y animales. Por ejemplo, los dioses de la lluvia y las divinidades de la tierra revelan detalles que en gran parte se derivan de las representaciones de serpientes y cocodrilos, fantásticamente elaboradas y a menudo fundidas con elementos tomados de otros miembros del reino animal. El dios Chiccha del número nueve, por ejemplo, tiene rasgos de serpiente (señales en las sienes) y jaguar (bigotes y pelos en la barbilla). Pero los dioses derivados de animales pueden aparecer en forma puramente humana, como el aspecto creador de Itzan Na, por ejemplo.» Thompson se refiere a los informes sobre el carácter incorpóreo de Hunab Ku («el más grande de los dioses de Yucatán» como decía, en 1590, el *Diccionario de Motul*, compuesto por un español de Ciudad Real), identificado con Itzan Na; pero es muy probable que tal incorporeidad sea una interpretación teológica («terciaria») de los frailes cristianos y que sus informantes lo que quisieron haber dicho fue que Hunab Ku no tenía cuerpo (humano). En cualquier caso, ya el propio Thompson, en 1939, había identificado a Itzan Na «con los monstruos celestiales tan comunes en el arte maya, que son parcialmente cocodrilo, lagarto o serpiente y hasta pueden tener rasgos de venado». Tras el descubrimiento del *Diccionario de Viena*, en donde *itzan* se traduce por *iguana*, Thompson puede decir que su identificación ha quedado muy consolidada. Los Itzen Na son cuatro (el *Ritual de los Bacabs* —los Bacabs se relacionan con las zarigüeyas— pone al Itzan Na rojo al Este, el blanco al Norte, el negro al Oeste y el amarillo al Sur; en el canto 38 se invoca a Itzan Kan también según cuatro formas (*Kan* parece que significa en Cakchiquel, la iguana ovípara) pero en todo caso, la dirección es detrás del cielo, confirmación de la índole celestial de Itzan Na. Monstruos celestiales que con frecuencia llevaban símbolos planetarios en el cuerpo «lo que prueba que el monstruo habitaba en el cielo y lo representaba» (*op.cit.*, pág. 263). ☞El mismo Thompson advierte cómo tras aparentes formas antropomorfas actúan mo-

tivos zoomorfos de intención religiosa: así los *zayamuincab*, entre los yucatecas —según informes recogidos en 1904 y en 1934—, unos enanos [como nibelungos] jorobados míticos, figuraban como constructores de grandes caminos y edificadores, mientras el mundo estaba en tinieblas, antes de crearse el Sol; pero Thompson lo relaciona, a través de la voz *zay* (hormiga roja) con hombres-hormiga (*op.cit.*, pág. 409).

Los ejemplos pueden multiplicarse. El jaguar (*Leo onca*) o tigre americano, vive en toda América española, de Méjico a Patagonia. De aspecto fiero, de ronco y profundo gruñido, carnívoro, no suele atacar al hombre. Sin embargo «el hombre siempre se ha sentido atraido por los felinos: su movimiento es silencioso, su aspecto es fiero y a la vez enigmático... En América el jaguar ha aparecido unido a la vida religiosa, y ha sido representado en multitud de formas desde los comienzos de la civilización»[235]. Entre los olmecas de Méjico el jaguar era el dios del corazón del mundo. Con su figura se construyen altares formados por un jaguar encogido de cuyas fauces sale un hombre que a su vez tiene rasgos felinos. Entre los aztecas el jaguar es dios del Cielo del Norte, y símbolo de las dos grandes órdenes militares; los miembros de la orden de los guerreros de noche iban al combate vestidos con una piel de jaguar y dispuestos a comportarse con su agilidad y fiereza. Entre los mayas el jaguar se representa ya desde el periodo formativo. Es dios del centro y superficie de la tierra, y los guerreros mayas lo tomaron como símbolo. También en el Perú el jaguar y el puma desempeñan funciones parecidas desde los tiempos de la cultura *chavín*.

En todo caso, no es la religión la única fuente impulsora de la Astronomía. Globalmente cabrá decir que es más bien la Astronomía aquella disciplina que, con su desarrollo, contribuirá decisivamente a salvar a las *religiones primarias*, transformándolas en sus versiones secundarias. Al propio tiempo, la «Astronomía» ofrecerá un plano inclinado por el cual las propias figuras animales podrán deslizarse hasta desaparecer del horizonte (aunque reapareciendo acaso como animales extraterrestres de figuras inauditas, la figura de aquellos demonios que son espiados por radiotelescopios como el de *Gold Stone*, California, o la de aquellos a los cuales iba dirigida la placa de aluminio grabada del *Pioneer X*, en 1972).

No es según esto la religión, internamente, la que determina que los fenómenos celestes aparezcan divinizados en formas zoomórficas, sino que son las nuevas configuraciones cosmogónicas las que ofrecen a los viejos *númenes* la posibilidad de seguir manteniendo su prestigio, de prestar, remozados, nuevos servicios en la organización de los *mapas del mundo*, coloreando *numinosamente* un firmamento que, de otra suerte, sería inexpresivo. Así, los egipcios aplicaron el modelo fluvial a los efectos de organizar los fenómenos celestes, representándose al cielo como un río sin límites sobre el que navegase el Sol, la Luna y las estrellas —como si del Nilo se tratara— (Derchain). *Esta organización del cielo, mediante el modelo fluvial, no tiene, de por sí, nada que ver con la religión, ni si-*

(235) vid. *Gran Enciclopedia de España y América*, dirigida por Alfredo Jiménez Nuñez, Espasa-Calpe, Madrid 1983, tomo I, pág. 72.

quiera con la religión secundaria; tiene que ver con la historia de la Astronomía. El significado religioso del modelo fluvial será alcanzado cuando confluya con otro modelo que, sin dejar de ser astronómico, es también un modelo numinoso, a saber, aquel mediante el cual la Tierra resulta estar situada bajo una Vaca gigantesca, *Hathor,* cuya piel está salpicada de estrellas y cuyos pies se apoyan en los cuatro puntos cardinales, mientras que otras estrellas cuelgan de su vientre (¿la *Vía Láctea*?). El *modelo fluvial* se combinará con el *modelo zoomórfico,* dando como resultado una figura del cielo que se aproxima al aspecto de una vaca, en cuyo vientre se mueven los barcos que transportan los astros. La coloración religiosa de los cielos manará precisamente de las figuras zoomórficas y, combinadas con éstas, de las antropomórficas. Así, es debido a que la serpiente cósmica *Apophis* rodea al universo, intentando devorarlo, por lo que se ejecutan diariamente rituales religiosos apotropáicos (acaso con mezcla de magia) destinados a detener su acción devoradora de lo creado, al menos a suavizarla, ya que no es posible suprimirla.

En cualquier caso, los caminos a través de los cuales las *metábasis por expansión* han podido tener lugar no son nada misteriosos. Aunque sólo podamos precisarlos por vía especulativa, tienen mucho que ver con los procedimientos de la metáfora o de la analogía. La figura del creciente de la Luna puede ser percibida como figura formada por dos cuernos de un toro y, a partir de esta semejanza, se reconstruirá el *toro numinoso,* en la *metábasis del dios Osiris* representado como un toro de cuernos puntiagudos. Acaso esta metábasis se reforzará con la semejanza acústica *mugido-trueno* y, a su vez, ésta con la semejanza óptica entre el cuerno retorcido y el rayo: «...Tampoco habrá que olvidar [dice un historiador de las religiones[236]] que *Hadad* en su tauromorfismo lleva implícito el signo del rayo que adquiere forma de cuernos rituales y que el dios egipcio *Min,* prototipo de *Ammon,* calificado de 'toro de su madre' y 'gran toro' [El toro solar que, en el neolítico, se hará paredro de la madre Tierra, un toro que es a la vez marido e hijo de la Tierra, un toro que vive en un fantástico hipogeo en el que, de vez en cuando,

(236) José Manuel Gómez Tabanera, «Monte Bego y el culto al toro», en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología,* Castellón, nº 5, 1978. ☞La presencia más notable de la figura del «toro numinoso» nos la ofrece el culto mistérico de Mithra en época contemporánea del cristianismo (el emperador Cómodo se inició en sus misterios) del cual fue competidor (Mithra, ante Zeus-Ormud, ocupa el papel de Salvador que asumió Cristo ante Dios-Yahvé). Los cultos mistéricos de Mithra conservan además elementos de *religión primaria* superabundantes: los santuarios de Mithra, los *mitreos* son (decía Loisy), por definición, cavernas o antros: grutas naturales o cámaras abovedadas que representan el firmamento; en estas cuevas graznaron los primeros cuervos, rugieron los primeros leones: Porfirio conoce, en el culto a Mithra, águilas y halcones. En las representaciones de Mithra tauróctono aparece a menudo un cuervo-mensajero encargado probablemente de transmitir, de parte del Sol, la orden de inmolar al toro (asimilado al sol y consumido en comunión por la pequeña comunidad recatada de cada santuario). «Todo nos lleva a creer, pues, que se representa esta relación mística entre Mithra, el toro, y los elementos de la cena, en el cuadro de Mithra tauróctono. El toro ha dejado de ser la víctima perpetua sobre la que reposa el equilibrio del mundo y la salvación de los hombres; no ha dejado de ser y, en cierta medida, será hasta el fin, Mithra mismo» (Alfred Loisy, *Los misterios paganos y el misterio cristiano* (1914-1919), edición española, Paidós, Barcelona 1990, pág. 145). Una exposición sistemática de la interpretación religiosa de la fiesta de los toros en Alfonso Tresguerres, *Los dioses olvidados,* Pentalfa, Oviedo 1993.☜

se revuelve provocando terremotos] presenta como uno de sus atributos el rayo y su función pluviogenésica aparece clara en el epíteto 'el que rasga la nube de la lluvia'.» El Sol será el *ojo de un animal* (o de un *superhombre*) que nos mira sin cesar, *Ra*, y el trueno podrá ser el mugido de la vaca *Hathor*. No sabemos por qué se ha elegido la serpiente cósmica en la cual el propio demiurgo *Atum* ha de transformarse («Tú vivirás más que los millones de los millones, una duración de millones, pero yo, yo destruiré todo lo que he creado» —le dice *Atum* a *Osiris*, en el *Libro de los muertos*— «y yo seré todo lo que quedará junto a Osiris y retomaré la forma de serpiente que los hombres no conocen, que los dioses no ven») pero no vemos por qué haya que pensar en motivos misteriosos más que en mecanismos asociativos del tipo [*huevo de serpiente / serpiente*] o bien [*serpiente / falo / huevo / arco iris*] &c., sobre los cuales se disparará la metábasis por expansión cósmica que puede conducir al mito de la *Serpiente que pone el huevo del mundo*.

En resolución: sin subestimar los servicios inapreciables que en el orden cosmológico (*radial*) han debido prestar estos *modelos numinosos*, a efectos de la organización y análisis del Firmamento (efectos de los cuales todavía hoy nos beneficiamos: «Osa mayor», «Escorpión», «Cangrejo»..., al lado, es verdad, de otros modelos mecánicos: «Carro», «Libra»...), y, sin entrar en los mecanismos por los cuales estos modelos han podido alcanzar su prestigio dogmático (sin duda han influido de un modo decisivo los mecanismos de su enseñanza), parece que hay que afirmar que, en el orden estrictamente religioso, las metábasis (por medio de las cuales se habrían producido las transformaciones de la *religión primaria en religión secundaria*) nos introducen en el reino del delirio religioso, *el delirio característico de la religiosidad mitológica*. Como tales, estas metábasis serían el principio de una falsedad radical, medida en términos estrictamente religiosos.

Y, con esto, no queremos afirmar que el *delirio religioso* no esté gobernado por determinadas leyes causales o estructurales, muy simples, es decir, nada misteriosas (aunque aleatorias en sus formas de composición). Leyes muy simples: simetrías, binarismos. Pero nos interesa subrayar que estas leyes causales o estructurales *no son de naturaleza específicamente religiosa*. Aunque aplicadas al material religioso, ellas son de naturaleza ideológica, lógica o gramatical, los *nomina numina* de Max Müller. (Si *Deucalión* y *Pirra*, salvados por Zeus del diluvio universal que destruyó al género humano, pudieron ser origen de los nuevos hombres poniéndose piedras en las espaldas —las piedras son los «huesos de la Tierra»— esto es debido a que *piedra* en griego, se dice λάας, λάος y *hombre* o gente se dice λαός,οὐ.)

El enfoque filosófico desde el cual estamos presentando el concepto de *religiosidad secundaria* tiene como consecuencia la desconexión de las eventuales legalidades que los científicos de la religión puedan determinar, respecto de toda tentación de interpretación «mística» o «profunda», de esas legalidades, como si ellas debieran entenderse *hermenéuticamente*, manando del núcleo escondido de la *esencia* de la religión. Nuestro enfoque filosófico limita, más bien, el alcance que de modo eventual pueda otorgárseles a semejantes «leyes estructurales» al sugerir sencillamente su naturaleza *genérica*, aunque esencialmente intersectada

Titulares de prensa de la década de los años setenta

En la prensa diaria aparecen de vez en cuando, pero con regularidad sorprendente, noticias extraordinarias sobre extraterrestres, redactadas en el mismo estilo que se utiliza para informar sobre acontecimientos terrestres ordinarios. Estas noticias no aparecían, de hecho, en décadas anteriores: incluso no podrían haber aparecido en una prensa diaria que se tuviese por seria. Constituyen por eso un indicio revelador de ese renacimiento de la fe en los démones característica de los últimos años del siglo XX.

con el *curso* de la propia religión. Así, la famosa *estructura de las tres funciones* que Dumézil ha descubierto en el panteón de los dioses indoeuropeos, y cuya importancia no tratamos de subestimar, no constituirá tanto el acceso científico al *núcleo* mismo de la religión indoeuropea; ni, mucho menos, uno de los accesos privilegiados hacia la esencia específica de la religiosidad, sino precisamente (y ya es mucho) el acceso hacia la comprensión del *curso* que la religiosidad indoeuropea experimentó, en su período secundario, en virtud de mecanismos lógicos (sociales, gramaticales...). Unos mecanismos que actúan también sobre otros campos no religiosos y que, en todo caso, tampoco son exclusivos.

Asimismo, el carácter *delirante* que atribuimos a la *religiosidad secundaria* tampoco debe entenderse como si, en virtud de ese carácter, los ritos y aun los mitos de la religión secundaria hubieran de ser interpretados como efectos de un demente, como movimientos desconectados de la realidad, capaces de poner en peligro la propia vida. Por el contrario, podemos conceder ampliamente al *pragmatismo transcendental* filosófico, y a la metodología funcionalista (más positiva), que, incluso en esta fase, las religiones han estado intrínsecamente conectadas (¡no siempre adaptadas!) con las necesidades básicas del hombre, tal como se han ido presentando históricamente. Podemos comprender por nuestra parte cómo al consolidarse, dentro de los marcos sociales idóneos, la personalidad individual corpórea (los nombres propios y los pronombres de primera persona) surgirá como un problema el hecho de la muerte individual y, como una respuesta, la creencia en la inmortalidad de las almas. Unas almas que no podrán menos de entrar en sociedad con las formas numinosas que flotan en los cielos o yacen bajo la tierra. Unas almas que cobrarán fuerza creciente, coloreándose con tintes religiosos. «La existencia de fuertes adhesiones personales y el hecho de la muerte, que es el acontecimiento humano que más trastorna y desorganiza los cálculos del hombre, son quizás las principales fuentes de la creencia religiosa.» Estas palabras de B. Malinowski (que no podemos aceptar cuando se refieren a la religión *en general*) tienen, sin embargo, una gran aplicación dentro de las religiones *secundarias* y *terciarias*. «Pues la afirmación de que la muerte no es real, de que el hombre tiene un alma y de que ésta es inmortal, nace de la profunda necesidad de negar la destrucción personal, necesidad que no es un instinto psicológico sino que está determinada por la cultura.» Y esta determinación (añadimos por nuestra parte) no podría dejar de entrar en contacto con el horizonte de la inmortalidad y con los ritos de resurrección que, en la *religión primaria* (suponemos) se venían desarrollando en torno a los animales numinosos.

El delirio religioso del que venimos hablando es, por tanto, sólo relativo al campo específicamente religioso y no significa otra cosa sino que la combinatoria inagotable de los elementos mitológicos puede ejercerse autónomamente, es decir, en el vacío, respecto de una supuesta legalidad específica religiosa. Cabría decir que este «delirio mitopoyético» *cierra en falso* constantemente, en cuanto a la religiosidad se refiere. Y por ello, consideramos a la *religiosidad secundaria* como *religión falsa,* como la «religión de los dioses falsos», de Anubis o Huitzilopochtli. ☞La falsedad que atribuimos a las religiones secundarias no es sólo una «fal-

sedad transcendental», indeterminada, sino que la mayor parte de las veces puede concretarse como «falsedad positiva», determinada, que ningún relativismo cultural puede disimular, una falsedad derivada simultáneamente de la impostura de sacerdotes y políticos y de la estupidez infantil de los creyentes; una falsedad en todo caso, cuyas causas son perfectamente inteligibles en líneas generales. Un ejemplo entre los miles, el de los iconos religiosos llamados [en perspectiva emic] *aqueiropoiéticos* (=no fabricados por manos humanas). Se comprende que la afinidad operatoria entre el fabricante de símbolos y el contenido personal representado en ellos creará situaciones en las cuales, con una gran probabilidad, las propias figuras simbólicas («significantes») sean interpretadas como obra o efecto de los númenes («significados»): las «palabras de Yahvé» escuchadas por Moisés son ya un símbolo aqueiropoiético (si extendemos el concepto de «operaciones quirúrgicas» a las operaciones en las que intervienen músculos estriados, en las que se incluyen las operaciones fonéticas). El símbolo aqueiropoiético más estricto es el *mandylion* o servilleta con la santa faz, que llevó el emperador Heraclio en su expedición contra los persas del 622. Y también es un icono aqueiropoiético la figura de Coatlalopech (en nahuatl, «la que ahuyenta la serpiente») —la Virgen de Guadalupe— que el indio Juan Diego recibiera el 9 de diciembre de 1531 en el Cerro de Tepeyac (a este extremo aqueiropoiético no llegaron, al parecer, ni el vaquero Gil Cordero, en 1326, en Guadalupe, ni los devotos extremeños posteriores).[9] Si la religión secundaria recibe alguna determinación verdadera, que mantenga su contacto con la realidad, esta determinación no procederá de fuentes religiosas (*angulares*) sino, en nuestros términos, *radiales* o *circulares*. Esto no excluye, en modo alguno, la posibilidad de reconocimiento de una cierta legalidad inmanente a la *mitología*, es decir, del desarrollo (racional, lógico —en cuanto comporta comparación, coordinación, resolución de contradicciones entre mitos diferentes) de los *mitos*; una legalidad inmanente que, de un modo u otro, es siempre un postulado de la ciencia mitológica. Porque la Mitología, así entendida —como *desarrollo lógico* (según el *logos*) *de los mitos*— tiene la misma forma *gnoseológica* que la Teología, aun cuando los mitos no tengan siempre naturaleza religiosa. Y no tienen por qué tenerla, incluso si los mitos se refieren a animales. Las fábulas de Esopo siguen siendo razonamientos (*logoi*) —según dice Platón, *Fedon*, 60c)—, es decir, no se refieren a los animales como a *númenes*, sino como soportes de alegorías morales (aprovechándose de su comunidad con los hombres y de un fondo prehistórico indeterminado). Pero, sin perjuicio de su falsedad, siempre cabe admitir la persistencia, a través de los siglos, de un determinado *conjunto finito de mitologuemas* (en el *Nacimiento de Venus* de Botticelli —dice K. Kerényi — hay tanta mitología viva cuanta pueda haberla en el himno homérico a Afrodita), así como la de sus combinaciones más probables. Y cabe reconocer una cierta *autonomía* al curso histórico del desarrollo de estos mitologuemas (la postulada desde Bultmann, K.O. Müller, Wilamowitz o Nilsson). La misma masa de mitologuemas históricamente desarrollados en las tradiciones culturales documentables, constituye no sólo un campo gnoseológico abierto a la investigación histórico-filológica y arqueológica, sino también un horizonte desde el cual se nos revela, si no la verdad ontológica

de los relatos míticos, sí su verdad fenomenológica (en el sentido de la *Fenomenología del espíritu*).

Podemos reconocer también ampliamente (y por motivos distintos de los que se contemplan en la concepción pragmático-transcendental) el significado pragmático, funcional (*verdadero*) de muchos rituales propios de las *religiones del delirio*. Porque la fuente de estos ritos habrá que ponerla no sólo en la *mitología delirante*, cuanto en una sabiduría religiosa, tecnológica o prudencial que, sin embargo, ha de estar incluida en los *mapas mitológicos*, de los cuales recibirá además la posibilidad de una formulación precisa. Así, los rituales que los «especialistas religiosos» del antiguo Egipto practicaban en el momento de la fundación de un templo, tendrían como base la sabiduría *genérica* del arte de los arquitectos o de los albañiles (abrir una zanja, tender un cordel...). Las «ceremonias lúgubres» de los sacerdotes egipcios en el otoño, que comenzaban recubriendo una vaca dorada, Isis, con un paño negro, exponiéndola durante cuatro días consecutivos (en los cuales se lloraba su muerte, la muerte de los árboles, de las cosechas) y culminaban a los diecinueve días, cuando se levantaba el clamor del pueblo por la resurrección de Osiris (después que los sacerdotes han vertido agua dulce en una cajita de oro), pueden acaso entenderse como el revestimiento ritual de una evidencia práctica de la sindéresis (ni siquiera como un ritual mágico). Una evidencia práctica que aconseja a los campesinos a permanecer en sus tierras, a pesar de su aparente agotamiento, ante la esperanza de su resurrección anual. (Una *prólepsis* que sólo podía parecer razonable desde la *anamnesis* de la repetición del ciclo, puesto que si se juzgase sólo por las apariencias cotidianas, lo razonable sería emigrar[237].)

Y, por los mismos motivos, los determinantes *radiales* o *circulares* (tecnológicos, prudenciales) pueden conferir racionalidad pragmática, o *funcionalidad*, a los rituales (no ya sólo a los mitos) del *período secundario* (hasta el punto de que los *delirios míticos* puedan llegar a resultar casi lógicos, y aun normales, prosaicos).

De todos modos, lo esencial es no interpretar como «fenómenos internos religiosos» los procesos de construcción mitológica (dogmática, o metafísica, incluso teológica), aunque estas construcciones se amalgamen inextricablemente con la religión estricta a través de la estructura social-funcional. Cabría ofrecer un criterio objetivo de esta distinción entre *resultados de una metafísica* (teológica, cosmológica, delirante o no) —cuyas fuentes son diversas: lógicas, mitopoyéticas— y los *resultados de la religión* estricta, a saber, el *culto*, el *ritual*. La metafísica pura no incluye un ritual, incluso lo excluye, lo neutraliza, como se ve muy bien, dentro de nuestra cultura, por el Dios de Aristóteles, o los dioses epicúreos (a quienes carecía de sentido incluso dirigir plegarias). Y aquí encontraría su razón de ser algo que Pritchard observó entre los *nuer* —y que, generalizándolo, podríamos llamar la «ley de Pritchard»—: que, cuanto más se baja en la escala del espíritu, más ostensibles se nos muestran los rasgos cultuales [diremos nosotros: estrictamente religiosos]. Al dios supremo los *nuer* le ofrecen oraciones sencillas; a los espíritus del aire, les cantan himnos; y los rituales más regulares y complejos se reservan para los totem y los fetiches (víd. nota 60).

(237) Plutarco, *De Iside*, 39.

En cualquier caso, los determinantes *radiales* y *circulares* de los mitos pueden también clausurarlos indefinidamente en su estado mítico cuando subsista el sistema económico y social a que están adaptados. Pues la *religiosidad delirante* no es capaz de sacar siempre de sí misma el principio de su transformación en otra forma más alta de religiosidad. Este principio sólo puede proceder, a su vez, de los mismos determinantes *radiales* o *circulares*, en el supuesto de que en ellos se produzcan transformaciones capaces de romper el delirio secundario, de saltar por encima de la prosa de los rituales (del culto a los númenes protectores del ganado, o de los cultivos o bosques, como Pomona, Silvanus, o Epona, la diosa protectora del ganado equino en la España romana), desviándolos, frenándolos y encauzándolos hacia un nuevo curso. Pero si las condiciones *radiales* (ecológicas, tecnológicas) o *circulares* (demográficas, políticas, es decir, económicas) que dieron lugar al período secundario se mantienen en equilibrio, entonces la religión secundaria persistirá intemporalmente, desarrollando la inagotable combinatoria, tan estúpida como poética, que caracteriza a la *barbarie*. Tal es el campo de la Mitología que pisan las investigaciones de Lévi-Strauss. No es (diríamos) propiamente una *fase de la humanidad*, que internamente conduzca a otra diferente (más elevada o más deprimida), ni tampoco es una situación fósil. Es una forma de vida cristalizada, en equilibrio funcional (el de las tribus amazónicas, los *mundurucú, cashinara, hidatsa...*), cuyo interés es de primer orden como referencia antropológica. Porque aquí vemos, *primero*, hasta qué punto cabe hablar de una «comunidad de hombres y animales» que ni siquiera aparecen ya como *númenes* (aun cuando siempre conserven un algo extraño, portentoso) y, *segundo*, cómo los estímulos para su transformación no podrán encontrarse en el interior de su propio mundo mitológico-religioso. El mundo de la comunidad de los hombres y los animales tan precisa y sutilmente representada y analizada por un mito «paranoico», M_{389} de *Lo crudo y lo cocido*, sobre el origen de los sapos, deja atrás cualquier audacia evolucionista. Un hombre *mundurucú*, cuyo abrazo rehuyen todas las mujeres porque su esperma les quema la vagina, se consuela masturbándose debajo de una calabaza; cuanta vez vierte el producto de sus eyaculaciones, la vuelve a tapar y la esconde con cuidado. Pero su hermana la encuentra y la abre: escapan sapos de toda especie, engendrados por el esperma. La hermana se transforma también en sapo de la especie *Bumthy'a* y cuando el hombre halla vacía la calabaza, se vuelve también un sapo *mën*. Mito que, para Lévi-Strauss, es mera expresión de ciertas estructuras simples, triviales, tales como la oposición [mujer alejada (rana) / mujer próxima (hermana)], inversión que correspondería a otra fisiológica, [alimento / cópula].

6. La transición de la *religiosidad secundaria* a la *terciaria* no creemos que pueda ser explicada, por tanto, a partir de las estructuras «intemporales» de la religión mitológica. Nos parece preciso acudir al conflicto con otras corrientes procedentes de fuentes no religiosas (*circulares* o *radiales*) que, a su vez, sin duda, habrán recibido influencia del propio *eje angular*. Pero no por ello tenemos que pensar que la religiosidad terciaria proceda «de lo alto». *Hay, sí, fuentes nuevas, pero estas no son los manan-*

tiales de la nueva religiosidad, sino los determinantes de una reorganización de la religión mitológica. Esta, con el arrastre de fondo de la religiosidad primaria, es, por tanto, el verdadero origen de donde brotan las religiones terciarias.

Entenderemos la reorganización que estas nuevas fuentes, en principio extrarreligiosas, promueven en el campo de la religión secundaria, fundamentalmente, como una *rectificación* o un *freno* al delirio mediante el cual hemos caracterizado a las religiones secundarias. En este sentido, *la religiosidad terciaria podría entenderse como destrucción o trituración de la religiosidad secundaria, de la superstición.* Ya no se verán animales respirando en el cielo estrellado, pues lo *viviente divino* se percibirá, a lo sumo, detrás de ese cielo, de «esos lucientes jeroglíficos trazados por la mano de Dios, siempre indescifrables, que ruedan en torno a nuestra pobre tierra», como decía Unamuno. Y, por ello, las religiones terciarias, o la fase terciaria de las religiones, podrían ser consideradas filosóficamente como impulsadas por un principio de *verdad racional,* de sobriedad y claridad. Se abre camino este principio mediante la sistematización, simplificación, negación y crítica del *principio mitológico.* Si llamamos «Teología» a esa nueva disciplina, orientada hacia la sistematización y simplificación de los mitos (reduciéndolos, por ejemplo, a *enneadas, ternas, pares inteligibles*), al establecimiento de correspondencias entre religiones diferentes de pueblos diferentes (y aquí la teología se hace precursora de la «ciencia comparada de las religiones»), a la coordinación entre los mitos y los fenómenos naturales (meteorológicos, astrales) o sociales (las relaciones *circulares* de parentesco), mediante la interpretación alegórica, al estilo de Plutarco, por ejemplo, podríamos caracterizar al período terciario de las religiones como su *período teológico* —frente al *período mitológico*—.

Sin duda la «actividad teológica» está ya presente en la fase secundaria. Pero su metábasis está en función precisamente de la novedad de las situaciones *circulares* y *radiales.* Novedad determinada, ante todo, por el propio desarrollo demográfico y político de las sociedades neolíticas, clausuradas cada una de ellas en su mundo mitológico, pero obligadas a entrar en contacto las unas con las otras. Estos contactos *transversales* equivalen a una confluencia de universos mitológicos no siempre compatibles. De estas confluencias podrán salir (aun manteniéndonos en el ámbito de las categorías religiosas, sin que ello signifique un desarrollo interno o analítico de las mismas, dado que su confluencia está determinada por mecanismos políticos, tecnológicos, *extrarreligiosos*) los principales estímulos críticos («del mito al logos») para los teólogos y, después, para los filósofos, asombrados ante lo que podría considerarse el colmo de la paradoja, a saber: que el *monoteísmo final* de las religiones terciarias sigue siendo múltiple, *politeísta* (*Yahvé, Alá...*). El proceso de simplificación (cuyo límite es el monoteísmo), como medicina del delirio, ligado a las interacciones políticas entre los Estados que han alcanzado la intención de *Estados universales,* se reflejará también en el seno de cada esfera mitológica. La paradoja a la que hemos aludido se multiplica ampliamente: es la paradoja del *politeísmo* (ético, ontológico) *de los dioses supremos.* Una dialéctica que se acusaría ya en los *Vedas,* si nos atenemos al concepto que Max Müller acuñó bajo el nombre de *henoteísmo* (cada Dios, en el momento en

el que está siendo invocado, goza de todos los atributos del Ser supremo), un nombre que parece ya utilizado por Schelling[238].

Pero, sobre todo, la principal fuente de la descomposición de las religiones mitológicas habría que ponerla en el *eje radial,* en el desarrollo de la tecnología y de las primeras categorías científicas (mecánicas, geométricas y astronómicas) y, con ellas, de la filosofía metafísica. Sólo cuando se han puesto a punto nuevos *modelos impersonales* de construcción meteorológica, astronómica y cosmológica, puede disponerse de una perspectiva capaz de introducir una nueva *disciplina* del delirio mitológico (que organizaba el *cosmos* según, sobre todo, *relaciones de parentesco*) y que, por otra parte, sigue su curso. Habrían sido los modelos *naturalistas* (por ejemplo, el del poema fenicio de Sanchunjaton) y, sobre todo, los *geométricos,* que dieron lugar a la metafísica presocrática[239], aquellos instrumentos que más eficazmente pudieron sacar de su clausura al *delirio mitológico.*

La actividad teológica se mezcla, pues, con la actividad científica y con la filosófica —y, desde este punto de vista, reconocemos mucha verdad a la interpretación que Jaeger ofrece de los filósofos presocráticos como teólogos de la religiosidad griega[240]. Ahora bien: desde nuestras premisas, diremos que la *teología escolástica* se mantendrá siempre, por la influencia de la filosofía, en el horizonte del ateísmo, en tanto intenta una reconstrucción de la religión en términos puramente filosóficos, en cuyo marco Dios y los misterios desaparecen. Se ve muy claro este proceso en el actual movimiento de la teología cristiana que se conoce con el nombre de «teología de la muerte de Dios» y en el que la religión es sustituida por un vago humanismo, por la voluntad de Scheler-Gehlen, por la *angustia* de Heidegger, por la *esperanza* de Bloch[241].

No nos parece que se puedan explicar las llamadas *religiones superiores* (el budismo, el cristianismo, el islamismo) como religiones que hayan aparecido al margen de la filosofía. Semejante explicación es sólo una autointerpretación de la fe. Pero, históricamente, el cristianismo no hubiera sido lo que fue sin la filosofía griega (y no digamos nada del islamismo). La oposición global [*religión (fe) / filosofía (razón)*], cuando se la entiende como un par ordenado («primero la religión, después la filosofía») es ilusoria, por su carácter genérico-abstracto. Es preciso *especificar.* Y entonces 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). Por ello, las relaciones de la *teología escolástica* con la *filosofía moderna* son totalmente distintas a las relaciones que puedan establecerse entre las *teogonías o teologías griegas* y la *filosofía antigua.*

(238) R. Petazzoni, *Essays of History of Religions,* Brill, Leiden 1954, pág. 5.

(239) Hemos desarrollado esta tesis en *La Metafísica presocrática,* Pentalfa, Oviedo 1974.

(240) Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos,* 1947 (trad. española de José Gaos, FCE, Méjico 1952).

(241) Sobre la «muerte de Dios»: William Hamilton, *The New Essence of Christianity,* Nueva York 1961, y «The Death of God Theology», en *The Christian Scholar,* nº 1 (1965); P.M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of its Language,* Londres 1963; H. Mühlen, *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes...,* Paderborn 1968; Marie Dominique Chenu y otros, *La muerte de Dios. Ateísmo y religión frente a la realidad actual,* Edicusa, Madrid 1968.

En resolución: el *período terciario* de las religiones (de aquellas religiones que lo alcanzan), considerado globalmente, podría entenderse como un período esencialmente *crítico*. *Crítico* de la mitología secundaria, principalmente, en tanto tiende, *ortogenéticamente*, a reducir y simplificar el *delirio politeísta* en la dirección de un *monoteísmo metafísico*. El cual, en cuanto constituye la negación del falso politeísmo, viene a ser un momento superior de la religión. Este *momento crítico* está documentado abundantemente, por ejemplo, entre los hebreos, por los relatos de la Biblia (*Éxodo*, XXXII, 20: «Y arrebatando al becerro, que habían hecho, [Moisés] lo quemó, y quebrantó hasta reducirlo a polvo») y, entre los árabes, por el enfrentamiento de Mahoma y los *quraysies*, en tanto este enfrentamiento tenía como contenido principal la oposición de un monoteísmo, todavía poco preciso, al politeísmo idolátrico de los mecanos. (El 11 de enero del 630, Mahoma entra con sus huestes en La Meca, toca la *Piedra Negra* con su bastón, y hace derribar los ídolos y borrar los frescos que representaban los profetas bíblicos —salvando las imágenes de Abraham, Jesús y la Virgen.)[242]

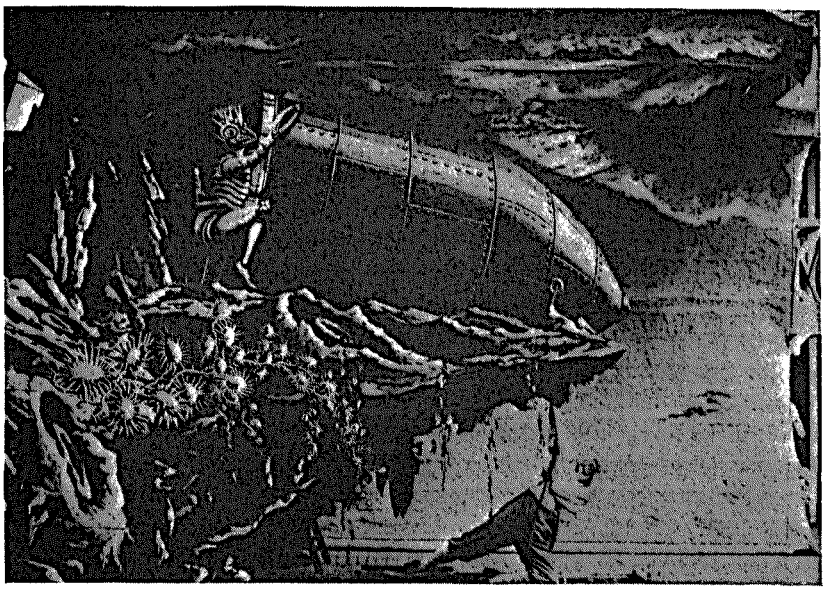
La superioridad *terciaria* de la que hablamos se mantiene en el mismo plano que soporta la falsedad del politeísmo, en el plano de la verdad filosófico-religiosa. Porque así como reconocíamos que las religiones mitológicas rindieron servicios muy importantes (o insustituibles) en el desarrollo práctico de las categorías *radiales*, o *circulares*, *así tampoco negamos la posibilidad de la asociación entre el monoteísmo y ciertas estructuras políticas o sociales acaso más dogmáticas y reaccionarias* (en un orden no estrictamente religioso) *que las del politeísmo*. Cuando hablamos de *superioridad del monoteísmo metafísico* nos referimos a su significado estricto religioso, frente al *delirio mitológico* (que tampoco tiene siempre un significado religioso, de acuerdo con la que hemos llamado «Ley de Pritchard») y a su condición de *antesala del ateísmo*, como aparece claro en la *teología natural* de Aristóteles y, en la época moderna, en el proceso que, en otro lugar, hemos estudiado como «inversión teológica»[243]

La dialéctica interna de las religiones superiores consiste, según esto, en que ese principio que las lleva hacia el monoteísmo metafísico (el *dios utópico* o *pantópico*, que no se identifica con ningún ente concreto) como modo único de limpiar los cielos y la tierra de los fantasmas politeístas y mitológicos, de los cuales se arranca constantemente, las conduce también a cegar todas las fuentes de la numinosidad, a la impiedad, al ateísmo. Por ello, la necesidad de volver incesantemente a los mecanismos concretos, sensibles y corpóreos —los milagros, los lugares sagrados, los profetas, las *parusías*— en donde pueda recuperarse la vivencia religiosa.

Sin embargo, la recíproca no es cierta. Que el ateísmo sea la última forma de la religión terciaria, no implica que las religiones ateas sean siempre formas terciarias, y casi nunca es por sí mismo evidente que una religión atea (en el sentido teológico estricto, es decir, como religión que desconoce el Dios monoteísta) haya

(242) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Londres 1953.

(243) Gustavo Bueno, *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, Barcelona 1972.



Démones en el cinematógrafo.
***Viaje a la Luna*, de George Meliès, 1902. *Space 1999*.**

Paralelamente al interés por los animales «terrestres», se desarrolla en nuestro siglo un inusitado interés por los extraterrestres. Nuestra época abandona el cartesianismo. La *res cogitans* no habita solamente en el interior de un hombre rodeado enteramente de cosas mecánicas (animales, máquinas, astros «vacíos»). los animales se consideran como inteligentes y renace la antigua fe helenística en los *démones*, que hoy llamamos extraterrestres. Son dos fenómenos sincrónicos (sincronismo que puede ser apreciado desde la concepción de la religiosidad expuesta en este libro) que se desarrollan el uno a través de la ciencia positiva y el otro a través de la ciencia-ficción. En el mundo antiguo los démones formaban parte del paisaje de la vida ordinaria: las gentes de la época helenística creían en los démones y «contaban con ellos» casi a la manera como nosotros creemos en las bacterias invisibles que pulula por los aires y nos contagian enfermedades. El cristianismo bloqueó estas creencias, ya sea manteniendo la fe en los démones corpóreos, aunque teniéndoles como inferiores a los hombres, dado que Dios se había encarnado en un hombre (San Agustín), bien sea eliminando esa creencia y transformándola en la fe en demonios incorpóreos, espirituales, ángeles o diablos (Santo Tomás). Sin duda, los ángeles y los diablos siguieron representándose en figuras zoomorfas, a las cuales se intentó dar un alcance meramente simbólico. Al desfallecer las creencias cristianas, resurge la antigua demonología y el nuevo medio, el cinematógrafo, comienza a ser desde sus principios vehículo por el cual la nueva demonología se manifiesta y se fortalece, con formas actuales ligadas directa o indirectamente a los viajes espaciales.

de considerarse como resultado *terciario* altamente evolucionado o más bien como una religión secundaria que todavía no ha alcanzado la fase monoteísta o que no está llamada a alcanzarla jamás. El *jinismo* es considerado habitualmente como el paradigma de la religión atea. Vardhamāna Mahāvira, llamado *Jina* («el vencedor») se autopresentó, unos años antes en los que Buda recibiera la iluminación, como depositario de una sabiduría más profunda que aquella que enseñaban los brahmanes, en sus comentarios a los *Vedas*. Elaboró una dogmática muy precisa (en contraste con el «agnosticismo» de Buda). Pero el *ateísmo jinista* (o *jainista*) no nos parece un ateísmo equiparable al de Espinosa o, si se quiere, al del Barón de Holbach. «Los *jinistas* aceptan la existencia de numerosos dioses (*devas*), espíritus y daimones, que constituyen un abigarrado panteón; pero todos ellos son seres vivos, penetrados de *karman* y sometidos al *samsara*.»[244] En todo caso, tenemos que entender las religiones superiores como religiones *internamente contradictorias* —no delirantes, como las secundarias— y ahí pondríamos la raíz de su interés dialéctico y crítico. La autonomía de las *leyes del desarrollo* es aquí muy grande: las grandes doctrinas teológicas, por ejemplo, el dogma de la Trinidad cristiana, no pueden considerarse como meros *reflejos* de estructuras sociales o psicológicas, porque resultan como efectos *intercalares*, en gran medida lógicos, a la manera de las figuras geométricas, que resultan de la intersección de otras dadas. También es en esta fase de las religiones terciarias, en donde con mayor claridad podrán advertirse las intenciones deliberadas de la mentira mitológica al servicio de los intereses políticos o de cualquier otro tipo (las *imposturas* de las que hablaron Critias o Volney). La complejidad de factores que entran en juego es aquí máxima y no corresponde a este lugar su análisis sistemático. Lo que sí es muy importante es evitar la idea de una *religión terciaria* que borra y sustituye a la *mitología secundaria*, pues ésta *refluye* en el marco terciario y se entreteje con sus mallas, de modo inextricable.

Uno de los testimonios acaso más interesantes de estos reflujos dialécticos entre las *religiones terciarias* y las *secundarias* —por la actualidad que le otorga en nuestros días la creciente fe en los extraterrestres, por un lado, y la estimación de los animales, por otro— es el proceso al que nos hemos venido refiriendo de vez en cuando como «lucha del cristianismo contra los demonios» y, por una extensión natural, contra los ángeles. Citaríamos, para marcar nuestra tesitura, el canon 35 del *Concilio de Laodicea* (años 341-381). El *Concilio*, tras constatar que muchos cristianos, por honrar a los ángeles, se salían de la Iglesia y abandonaban a Cristo, prohibía el «culto supersticioso» a los ángeles, que «habrían introducido algunos herejes judaizantes», de los que habla Teodoreto[245]. La doctrina católica quedó, en este punto, fijada en el *IV Concilio de Letrán* (1215), pero la enemiga de los cristianos contra los *demonios* (que son las formas primarias corpóreas de las cuales ulteriormente saldrán los ángeles, como las mariposas de sus larvas)

(244) Constantin Regamey, «Las religiones de la India», en Franz König, *Cristo y las Religiones de la Tierra*, traducción española de Ramón Valdés del Toro, BAC, Madrid 1961, tomo 3, pág. 202.

(245) Félix Amat, *Tratado de la Iglesia de Jesucristo, o Historia eclesiástica*, tomo séptimo, 2ª edición, Madrid 1806, pág. 381.

data de su mismo comienzo, como nos testimonia San Agustín (*Ciudad de Dios*, libro VIII). Es, en todo caso, un hecho que la Iglesia Católica se caracterizó por su frontal batalla contra los *démones* del helenismo. Nos interesa determinar los motivos y el alcance de esta oposición, precisamente en la medida en la que contiene un aspecto (y de los más importantes, en las últimas etapas históricas de las religiones) del enfrentamiento de las perspectivas *terciarias* a las *secundarias*.

El cristianismo acaso pueda considerarse como la religión *terciaria* (monoteísta) que ha ejercitado del modo más radical el programa de Protágoras —«el hombre es la medida de todas las cosas»— y, por ello, ha puesto al hombre en el lugar más elevado de la creación. En realidad, en el lugar más elevado, no sólo del *mundo corpóreo*, sino del *universo* en general. En efecto, el hombre es el lugar de la *parusia*, en donde Dios va a encarnarse y, de este modo, la *creación* misma va a quedar justificada. Semejante *antropocentrismo* contrasta con las visiones más características del paganismo helénico. En el «paganismo», en efecto, puede decirse que el hombre quedaba anegado en su condición de *partícula* entre las infinitas de la φύσις. Y ello, aunque se le reconociera un λόγος. Porque de este λόγος también participan los demás seres. El estoicismo (tan afín al cristianismo en muchos aspectos) contrastaba notablemente con el cristianismo en este punto. El universo entero está penetrado del *logos*: Dios es inmanente al mundo real; el mundo se organiza como una escala gradual en la cual el hombre ocupa sólo un lugar intermedio, precedido por plantas y animales y seguido por demonios de muy diversas especies. Frente a esta concepción, el cristianismo enseñaba que el Dios transcendente *se ha hecho carne, precisamente en el punto intermedio de la escala*. Y, por ello mismo, todo comenzará a girar en su torno. Y esto es *antropocentrismo metafísico*.

Que el antropocentrismo había llegado a ser una tesis característica de los cristianos (aunque no fuera exclusiva suya) puede probarse por el testimonio de Celso. «Una sola afirmación de la doctrina cristiana [dice en su *Doctrina verdadera*] quiero tratar detenidamente, a saber, que Dios lo ha hecho todo para el hombre. Mas se puede demostrar por la historia natural de los animales y por la inteligencia que aparece en ellos que el mundo no fue más bien hecho para el hombre que para ellos. En primer lugar, ni truenos ni relámpagos ni lluvias son obra de Dios; y luego, aun concediendo que lo fueran, no se producen esos fenómenos más para alimentarnos a nosotros que a las plantas, a los árboles, hierbas y espinas. Y si se replica que todo esto nace y crece para el hombre, ¿qué motivo hay para afirmar que crece más bien para los hombres que no para los animales irracionales más feroces? Nosotros, a la verdad, con fatigas y trabajos, apenas si a fuerza de sudores logramos alimentarnos; para ellos, en cambio, "todo nace sin siembra y sin arado". Y si se alega el verso de Eurípides "el Sol y la noche está al servicio de los hombres", ¿por qué más a nuestro servicio que al de las hormigas o al de las moscas? Porque también a ellas la noche les sirve para descansar y el día para ver y trabajar. Y si alguno nos replica que somos los reyes de los animales, porque los cazamos y nos los comemos, ¿no podríamos con más razón decir que fuimos nosotros hechos para ellos, pues nos cazan y nos devoran? Y no-

sotros necesitamos de trampas, de armas, de gentes y de perros que nos ayuden a darles caza; a ellos, en cambio, en un momento y por sí mismos, la naturaleza los proveyó de armas, sometiéndonos fácilmente a su dominio.»[246]

Es, pues, el antropocentrismo metafísico tesis fundamental del cristianismo. Pero tesis que no ha de reconocerse como una mera opinión entre otras, sino como *dogma central,* que tendrá que abrirse camino trabajosamente, venciendo la resistencia no sólo de las concepciones filosóficas paganas, sino también la resistencia de su propia *teología terciaria.* Una tesis que, en el límite, llevará a una involución de la religión hacia la forma de una filosofía transcendental, cuyo término podría fijarse en la concepción de Hegel, cuando pone la *verdad* del cristianismo en la enseñanza de que el Hombre es Dios.

Pero encontramos ya maduro este concepto antes de llegar a este término, formulado con toda la conciencia de su misteriosa oscuridad en los clásicos españoles del humanismo del siglo XVI, que siguen una tradición muy antigua y muy arraigada en España («por ende, sabe tu en cierto, quier pecase Adan, quier non, Dios a nascer auie de Santa Maria», leemos en el *Lucidario* de Sancho IV, capítulo LIIII). La intuición de Fray Luis de León en *Los nombres de Cristo* (Salamanca 1583) se nos hace más nítida cuando la proyectamos sobre el fondo de los escritos del agustino Beato Alonso de Orozco (1500-1581), cuyo opúsculo autógrafo, sobre nueve nombres de Cristo, fue probablemente conocido por su compañero de Orden, Fray Luis de León. Nos parece que las diferencias entre Fray Luis de León y Alonso de Orozco no son meramente «líricas y estéticas», de suerte que tenga «escaso interés señalar las fuentes directas de la doctrina de Fray Luis»[247]. Subrayamos principalmente las siguientes diferencias: que Alonso de Orozco entiende «Pimpollo» en un contexto más bien histórico (Pimpollo no es Zorobabel, como interpretan algunos rabinos, pues el acontecimiento —el nacimiento de Cristo— no pudo ocurrir cuando los caldeos destruyeron Jerusalén, sino cuando los romanos lo asolaron), y esto debido a que a Cristo se le ve como Redentor, como «fruto excelente», «por grandes frutos que hizo en las ánimas destruyendo los ídolos y los vicios». Pero Fray Luis de León contempla las cosas a una luz totalmente diferente, «cósmica», aunque las palabras sean muy similares. Ante todo, el «Pimpollo» del que habla el texto latino de las Sagradas Escrituras (*Cemah* en la lengua original, dice Fray Luis), es entendido ahora como fruto, y ello porque es a la vez fin y principio de nueva vida total (de hecho, «pimpollo» encierra tanto el componente vegetal —*pino*— como el animal —*pollus* o embrión—). Al aplicar Fray Luis de León el nombre de *pimpollo* a Cristo *quiere decir simplemente que Cristo es el fruto del mundo.* Y lo esencial, a nuestro juicio, es que Fray Luis de León *no contempla este fruto a la luz de la Redención.* No es que niegue al Cristo Redentor; es que cuando ve al *Cristo-pimpollo* lo ve como el fruto interno y silvestre de la Tierra, de una Tierra que no ha sido trabajada por el arado, por el

(246) Celso, *Doctrina verdadera,* IV, 74-79. Traducción de Daniel Ruiz Bueno en *Padres apologistas griegos (s. II),* BAC, Madrid 1954, págs. 67-68.

(247) Federico de Onís, Introducción a la edición de Clásicos castellanos.

sudor humano, sino solamente fecundada por el cielo y las nubes. Estamos, pues, en aquella edad (para decirlo con palabras de *Don Quijote*, I, 11) en la que «aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre». En una palabra, *Cristo es fruto de una Virgen, la Tierra.* La tierra es símbolo de la Virgen, tanto como la Virgen lo es de la Tierra. De la *Tierra virgen* brota, como su fruto interno y silvestre (es decir, anterior al hombre y a la historia), un *pimpollo,* «un arbolico que sube hasta Dios». Este *pimpollo* es Cristo. *Y es Cristo lo que da razón de que el mundo haya sido creado por Dios.* Al margen de la Trinidad, la creación sería incomprensible. «Por manera —dixo Marcello [Fray Luis]— que Dios, porque es Bien infinito y perfecto, en hacer el mundo no pretendió recibir bien alguno del, y pretendió algún fin, como está dicho. Luego si no pretendió recibir, sin ninguna duda pretendió dar; y si no lo crió para añadirse a sí algo, criólo sin ninguna duda para comunicarse Él a sí, y para repartir en sus criaturas sus bienes.» Si, por su naturaleza, las cosas se asemejan ya a Dios y por la Gracia (por los dones sobrenaturales) remedan al ser y la condición y estilo de Dios, por la unión personal (Cristo, la unión hipostática) las criaturas vienen a ser el mismo Dios, porque se juntan con El en una misma persona. En resolución: *Cristo es la razón última de la creación del mundo finito, porque en Cristo el mundo alcanza el grado más elevado que un ser finito pueda alcanzar: la apoteosis, la unión hipostática.* Y no son los *ángeles,* quienes han alcanzado este grado último, ni los *demonios,* sino los *hombres,* a través de Cristo. En la escala de la naturaleza, por tanto, *el hombre ocupa el lugar más alto,* y se pone en presencia inmediata del mismo Dios. El hombre recapitula al mundo íntegro que es, sólo por ello, «templo de Dios». Este hombre divinizado (por Cristo) precisamente por ser el fruto —el *pimpollo*— de la naturaleza, no ha sido el resultado del sudor del arado o de la azada, de la voluntad y designio contingentes humanos, sino de un designio que está por encima de la propia voluntad humana y que Fray Luis (paralelamente a Giordano Bruno, aunque con otro sonido) identifica con la deidad misma. Fray Luis de León —en la tradición de San Anselmo, opuesta a la de San Gregorio (para quien el hombre es un *accidente de la creación,* determinado por la rebelión de los ángeles) habría trazado al pensamiento la órbita en la que todavía se moverá Hegel[248].

Es la órbita que sigue un universo que gira en torno al hombre (y a la Tierra como su morada). Y no ya precisamente en cuanto *centro astronómico* (espacial), sino, sobre todo, en cuanto *centro dramático* (temporal, histórico). *Centro metafísico,* en torno al cual se organiza el argumento de la totalidad de lo que existe. Por ello, la «revolución copernicana» no llegó a alcanzar los efectos fulminantes que de ella podría haberse esperado, a saber, el desplazamiento del hombre de su condición de centro del mundo. Antes bien, podría decirse que la «revolución copernicana» confirió a la Tierra una *excentricidad* peculiar, análoga a las excentricidades que los astrónomos (y luego Kepler) ya conocían. Una excentricidad en virtud de la cual, la Tierra, sin perjuicio de que ella ya no pueda reclamar su

(248) Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas,* Taurus, Madrid 1972.

condición de centro astronómico, siga siendo centro metafísico, el lugar del universo de donde brotará la vida. La Tierra no será, pues, una estrella más (como en el panteísmo de Bruno), sino el crisol de la vida, el *humus* que prepara el nacimiento del hombre. Y ello *porque el hombre va a ser el punto en el que va a tener lugar la unión hipostática, Cristo, el fruto de la Tierra.* La Tierra será, por tanto, *el centro del torbellino universal* y, por eso, cabe decir que ahí reside *metafísicamente* el origen del movimiento o devenir universal (ahí, no en la periferia, en donde Aristóteles ponía el Primer móvil). Es Cristo la razón de la creación. Por su eficacia se mueven los elementos y los cuerpos celestiales (los dioses aristotélicos). Por tanto, mientras en el orden de la *Naturaleza* el movimiento comenzaba en la periferia del universo (el *primer móvil* recibía el movimiento del *primer motor* y lo transmitía a los astros, que a su vez lo retransmitían a los elementos terrestres), en el orden de la *Gracia* (de la causa final) la Tierra (la vida, el hombre, Cristo) es el lugar que pone en marcha el movimiento y lo transmite a los demás seres, incluso a los astros y aun a los mismos serafines, querubines y tronos. Porque, sin dejar de girar en torno a Dios, se encontrarán girando ahora en torno a *Cristo,* al hombre. (Es un aspecto más del amplio proceso que en otra ocasión hemos designado como «inversión teológica».)

Es en este contexto del *antropocentrismo metafísico,* en el cual situamos, desde luego, al cristianismo católico (y no de modo simple, sino, como queda dicho, en tanto se mantiene en conflicto dialéctico permanente, explícito o implícito, con el teocentrismo propio de toda religiosidad terciaria), en donde cobra un significado peculiar el tratamiento de la cuestión de los ángeles. Un tratamiento que (según nuestro planteamiento) podrá ser todo menos claro y unívoco. Porque, por un lado, *los ángeles son pieza esencial de las concepciones no antropocéntricas del universo, características de las religiones secundarias*; por otra parte, si el cristianismo lleva en sí el germen del antropocentrismo metafísico, tendrá que entrar en conflicto permanente con los dogmas que giran en torno a los ángeles (dogmas que, a su vez, ha recibido como herencia del *Antiguo Testamento*). De aquí la necesidad de re-escribir una *historia dialéctica* del *tractatus de angelis* en la tradición cristiana. Pues partimos del supuesto de que los propios teólogos cristianos difícilmente pudieron alcanzar la conciencia de la contradicción en la que ese *tractatus* tenía que desenvolverse necesariamente. Por consiguiente, será preciso interpretar a otra luz cuestiones y debates que, fuera de contexto, podrán parecer puros delirios o juegos bizantinos (por ejemplo, para comenzar por los más conocidos: «¿cuál es el sexo de los ángeles?», «¿fue el pecado angélico un pecado de soberbia o fue un pecado de envidia?», o bien: «Luzbel, el príncipe de los ángeles caídos, ¿fue un miembro perteneciente al orden de los serafines o más bien pertenecía al coro de los querubines?»).

Sin duda, el inmenso mundo de los *ángeles* constituye una pantalla sobre la cual han de proyectarse intereses y figuras característicamente humanas. Podrá decirse, con gran fundamento, que la estructura del mundo de los ángeles es antropomórfica y, más aún, que *está modelada a imagen y semejanza de la sociedad humana.* Si el hombre es la «medida de todas las cosas», ¿no habrá de serlo

también del mundo de los ángeles? Ya el Pseudo Dionisio ofreció una visión de la jerarquía celeste de los coros angélicos que es obviamente un trasunto de la terrestre jerarquía eclesiástica: la primera jerarquía —*querubines, serafines, tronos*— corresponde al Episcopado; la segunda —*dominaciones, virtudes, potestades*— al Presbiterado; la tercera —*principados, arcángeles, ángeles*— al Diaconado. El padre Billuart (inspirado acaso por Fray Gerundio) todavía estrechaba más la coordinación de las jerarquías angélicas con las jerarquías eclesiásticas y las civiles: las jerarquías angélicas (decía el ilustre dominico) corresponderían a las jerarquías de cardenales, obispos y párrocos; o bien, en el orden civil, a las jerarquías de los ministros del rey, gobernadores y alcaldes. Sin embargo, es opinión común de los teólogos cristianos que la doctrina de las jerarquías angélicas antropomorfas no es doctrina dogmática *cierta*, sino sólo probable —y ello (nos parece a nosotros) porque distinguen muy bien las formulaciones antropomórficas de la Angelología y el propio *material pre-antropomórfico* (nosotros diríamos: *zoomórfico*) sobre el cual aquellas formulaciones se aplican. *Pues no son los ángeles (ni los demonios, ni los dioses) posteriores a los hombres, ficciones hechas a su imagen y semejanza, como tampoco lo son los animales.* Y, así como en Zoología, el tratado *de homine* ha de venir después (en el orden natural) del tratado *de animalibus*, así también en Teología el tratado *de homine* habría de venir después del tratado *de angelis*.

Pero el cristianismo introdujo un mundo, llamado *sobrenatural* (el mundo de la *Gracia*), que, superponiéndose al orden de la Naturaleza, lo invierte, en cierto modo, lo reorganiza (sin perjuicio de las declaraciones de los teólogos, según las cuales sólo lo *eleva* de plano, sin cambiarlo). En realidad, cambia el sentido de sus relaciones, a la manera como la causa final invierte las relaciones de la causa eficiente. (Lo que era anterior pasa a ser posterior; lo último, el resultado, pasa a ser lo primero en la intención, el fin.) Según el *orden natural*, en efecto, los ángeles (y esta doctrina fue establecida ya en el *Concilio lateranense*) fueron creados en el primer día (puesto que son los seres más perfectos y más próximos a Dios) y el proceso de su «evolución» (por ejemplo, su caída) discurrirá, por tanto, con independencia de lo que pueda ocurrirle al hombre, obra del sexto día. Pero, según el *orden sobrenatural*, lo que iba a ocurrirle al hombre comenzó a repercutir (*metalépticamente*, cabría decir) en la propia «evolución» de los ángeles, tanto como, al menos, recíprocamente. El conflicto dialéctico entre el *orden natural* y el *orden sobrenatural* (o, si se prefiere, el conflicto entre esas líneas diferentes cuyo entrecruzamiento constituye la dogmática cristiana y que habría sido formulado por medio de los conceptos de *naturaleza* y *sobrenaturaleza*) se elaborará según diversas figuras de compromiso inestable, de las cuales las más importantes, a nuestros efectos, acaso sean las siguientes:

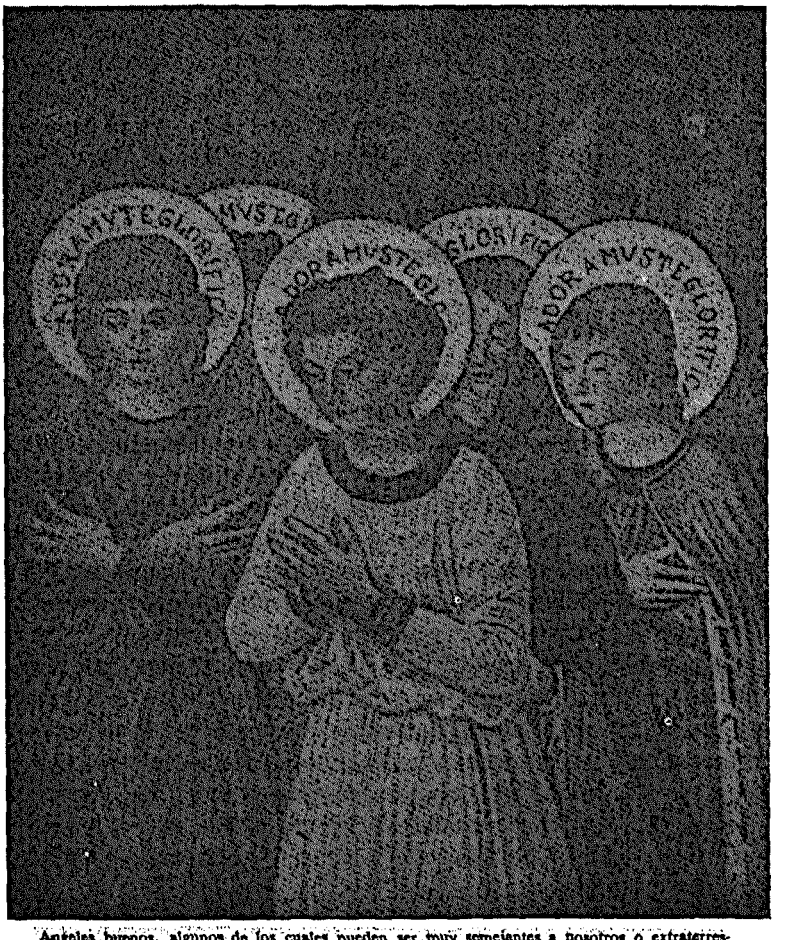
Una primera figura según la cual se tenderá a presentar la *evolución de los ángeles* como un proceso independiente de la *evolución del hombre*, pero no recíprocamente. En efecto, los ángeles creados por Dios, en su *estado de naturaleza*, pudieron pecar. (Si hubieran sido elevados en un principio al *estado de Gracia santificante*, su pecado no hubiera sido posible.) El pecado de los ángeles habría consistido en

un acceso de soberbia (Santo Tomás), de conciencia de su propia excelencia que los hizo querer ser, si no Dios (lo que no podían haber querido eficazmente) sí al menos similares a Dios, amándose de tal modo en su ser y complaciéndose en su propia exuberancia que Duns Escoto pudo hablar, metafóricamente, de *lujuria espiritual*. Lo característico de esta primera «figura de compromiso», para nosotros, es la desconexión entre el pecado de los ángeles y la historia del hombre, aunque no recíprocamente. Porque habría sido a raíz de la rebelión de los ángeles cuando Dios —que inicialmente en el orden natural había proyectado la creación del hombre como una parte más del mundo— decidió no sólo elevar al hombre al estado de Gracia santificante, sino incluso realizar con él la *unión hipostática*.

Una segunda «figura de composición» tenderá a subordinar la propia evolución de los ángeles, su rebelión, a la evolución misma del hombre, al proyecto divino de su unión hipostática en Cristo. Según esta segunda figura (que puede insertarse en el proceso de lo que hemos llamado la *inversión teológica*), los acontecimientos trágicos que tuvieron lugar en las más altas regiones de los coros angélicos, dependieron del propio destino del Hombre, que ya no deberá ser pensado como un sustitutivo, un remedio o rectificación de los iniciales y frustrados planes divinos respecto de los ángeles, sino como un designio directo y sustantivo (San Anselmo, Honorio de Autun), como el objetivo último de la creación (Fray Luis de León). En efecto, según algunos teólogos, habría sido al conocer por revelación el misterio de la Encarnación del Verbo (misterio que les habría sido presentado por Dios Padre —según San Bernardo, sólo a Gabriel—) el momento en que los ángeles pecadores no estuvieron dispuestos a prestar al futuro Dios-Hombre la debida *reverencia*: el pecado angélico habría sido, por tanto, en el fondo, un *pecado de envidia* hacia el hombre. Ya San Cipriano (*De zelo et livore*, 4) ponía como esencia del pecado angélico la envidia, por haber sido el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. Porque este destino del hombre obligaba a sospechar —como lo sospechaba Don Juan Manuel, en el capítulo 1 del *Libro de los Castigos* (hacia 1348)— si «el hombre, que es la más noble criatura que ha so el cielo», no es también la criatura más noble en absoluto «et aun algunos tienen que es más noble que las criaturas celestiales». Pero es Francisco Suárez[249] quien ha establecido, en sus términos más rotundos, la tesis del *antropocentrismo metafísico*. Fue al conocer los ángeles pecadores el misterio de la Encarnación del Verbo, cuando apetecieron ellos mismos la unión hipostática, con la secuela de no querer adorar a Dios hecho hombre.

Sin duda, la concepción de Suárez manifiesta, del modo más agudo, las virtualidades del cristianismo frente a las exigencias de una angelología no antropocéntrica —exigencias que movían (creemos) a Santo Tomás a poner en la *soberbia*, y no en la *envidia*, el pecado del ángel[250]. Sin embargo, nos parece necesario reconocer que, ya en el lugar citado de Santo Tomás, aparecen muy claros los términos de la oposición. Pues Santo Tomás dice que el pecado originario de cria-

(249) Francisco Suárez Disputa 7, 13; *De Angelis*, 1,7, cap. 13.
(250) Santo Tomás, *Summa Th.* I, q. LXIII, a. 2.



Angeles buenos, algunos de los cuales pueden ser muy semejantes a nosotros o extraterrestes que vivan en otros planetas; pero también los hay malos. Se los conoce por sus obras o consejos, porque los buenos aconsejan virtudes y obediencia a los Mandamientos de Dios y de la Santa Iglesia, no enseñando nada contra el dogma o Credo católico. Pertenecen a los buenos los que trasladaron la Casita de Nazaret desde Palestina a *Loreto* (Italia); los que trajeron el Pilar y a la misma Virgen María en hermoso trono de nubes a Zaragoza; los que anunciaban el Nacimiento del Mesías a los pastores y cantaron en su honor el «Gloria in excelsis Deo». A éstos es a los que representa el grabados. Su poder, su sabiduría y bondad es extraordinaria. Cuando traten con los hombres familiarmente, como ya lo hizo San Rafael Arcángel con Tobías, la tierra se convertirá en felicísimo paraíso, desde el que seguramente se podrá ir con facilidad a otros muchos planetas paradisíacos en *aludida* Era *Interplanetaria*, en la que de este modo se unirán los cielos con la tierra, hecho al que se refieren algunas profecías.

Una interpretación, procedente de un autor católico, de los ángeles: del libro de Jeremías López (pseudónimo de Francisco Arroyo), *Hay extraterrestres malos que ayudan al Anticristo de quien se asegura que ha nacido ya y reside en...». Piedras Albas (Cáceres) 1971.*

Como contraprueba de la tesis mantenida en esta obra, en el sentido de interpretar a los extraterrestres de nuestros días como una nueva modulación de los démones helenísticos (reducidos por el cristianismo ortodoxo a la condición de entes espirituales, ángeles o diablos, sin perjuicio de las concesiones constantes a las imágenes zoomórficas, siempre contestadas por los iconoclastas), cabe citar la tendencia que se abre camino entre algunos cristianos a reinterpretar a los iconos tradicionales de ángeles y diablos cristianos como extraterrestres.

turas tan excelentes como los ángeles no podría ser sino una exaltación de su propio bien, no un querer algún mal absoluto, sino, a lo sumo, el querer un bien, aunque fuera del orden *(eligendo aliquid, quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae, aut regulae)*. Este *bien* sólo podría ser su propia excelencia; pero a este pecado pudo seguir inmediatamente un pecado de *envidia* —pero de envidia hacia el propio hombre. Juan de Santo Tomás, con su característico estilo, tratará de componer estas posiciones en conflicto de Santo Tomás y de Suárez, sugiriendo que, aun cuando la razón formal de la soberbia angélica fuera la propia excelencia (al margen del hombre), la materia *in qua* sobre la cual la soberbia se ejerce pudo ser múltiple y la unión hipostática, el *finis qui*, esto es, la cosa querida como materia de la propia excelencia (*finis cui*), de la cual no consideraba digno a ningún otro.

Y si la rebelión de los ángeles tuvo como motivo precisamente la envidia por el puesto sobrenatural que Dios iba a asignar al hombre, a través de Cristo, se comprenderá también que los ángeles caídos tendieran a ser concebidos como entidades orientadas a girar en torno al hombre, a fin de destronarle de su puesto, para hacerle perder su estado de Gracia, ya como tentadores de Adán, ya como tentadores de los hombres en general. Por ello, los demonios no residirán, al margen de los hombres, únicamente en los lugares infernales, sino también cerca de los hombres, en el aire caliginoso, como enseña el propio Santo Tomás[251]. Y, sobre todo, los ángeles caídos terminarán por ser concebidos como un principio maligno, *que precisamente se orienta hacia la generación del Anticristo*. Por ello, la concepción de la historia humana como una lucha perpetua de Cristo o su Iglesia con el Anticristo, habrá de referirse, más que a alguna suerte de subterráneo maniqueísmo, al *antropocentrismo metafísico* propio del cristianismo. Por eso, el Anticristo —sea Federico Barbarroja, sea Napoleón— terminará por ser aplastado ante la gloria de Cristo, en la plenitud, en la plenitud de la historia humana, en el Juicio Final (Valsecchi, y el llamado «pensamiento reaccionario», italiano, francés y español del XVIII y XIX).

Podríamos decir, en resolución (si enfocamos el estado de esta cuestión en el siglo XV en los términos de «conflicto de las Facultades»), que, al final de la Edad Media, y por influencia del cristianismo, la Facultad de Medicina se ve determinada al reconocimiento del hombre como un animal que, sin embargo, ha de verse como el animal más perfecto, como el *soporte del espíritu*. Mientras tanto, en la Facultad de Teología el hombre habrá de ser visto, en principio, como el *espíritu más bajo*; un espíritu que estaba pasando de ser considerado como espíritu que ocupa el orden más ínfimo en la jerarquía de los espíritus (un espíritu que es sustancia *incompleta*, que necesita *encarnarse*) a ser considerado como el espíritu que, gracias a su cuerpo y por la unión hipostática, está destinado a sobrepasar a todos los demás espíritus, puesto que se hace Dios mismo (Fray Luis de León). ¿No habría de repercutir esta transmutación teológica en la ideología característica de la Facultad de Medicina? Sin duda y, si no nos equivocamos, el resultado más directo de esta repercusión ten-

(251) Santo Tomás, *Summa Th.*, I, q. LIV, a. 4.

dría el sentido de una tendencia a la disociación del hombre respecto a los animales, de cuya serie formaba la cabeza. El hombre es único: «...el gato parece formado a semejanza del tigre, el perro a la del lobo, el carnero a la del camello: en suma, todos los géneros tienen su consonancia, excepto el hombre», dice Sturm, en sus *Reflexiones sobre la Naturaleza* (ed. 1852; 6:121). Los animales podrán seguir siendo vistos con una coloración fuertemente religiosa; pero, o bien ésta se reduce a pura alegoría (la serpiente, en el *Physiologus* y otros bestiarios, es imagen del cristiano porque cuando busca una angosta hendidura para restregarse en las paredes y desprenderse de su vieja piel, representa al cristiano que busca la piedra espiritual, que es Cristo), o bien es encarnación de númenes demoníacos a los cuales pueden llegar a vencer los padres de la Tebaida, según el texto de San Lucas (x, 19): «Veis, que os he dado potestad de pisar sobre serpientes, y escorpiones, y sobre todo el poder del enemigo: y nada os dañará.» La escultura y la pintura cristianas rebosan animales monstruosos que devoran al hombre pecador, pero también animales monstruosos y ordinarios, sobre los cuales se alza la figura de Adán (como en el famoso díptico de marfil del siglo IV que se conserva en el Museo de Bargello, de Florencia).

El *hombre-divinizado,* es decir, elevado por encima de los ángeles, se compadece mal (en la fase terciaria) con el *hombre-animal*; la parte animal del hombre, en resumen, difícilmente podría servir de eslabón real entre la cadena de los seres corpóreos y la de los incorpóreos (una vez que el hombre había sobrepasado todos los eslabones). La parte animal del hombre nada tendrá que ver con el espíritu; ni siquiera tendrá alma. Los animales serán máquinas, carecerán de conciencia, de sensibilidad y, por tanto, el hombre no tendrá por qué tener la menor *piedad* hacia ellos. Esta piedad sería ilusorio antropomorfismo y mera sensiblería. Tal consecuencia del cristianismo, que lleva hasta su límite el desarrollo dialéctico de la religión primaria (pues convierte la religión en la más descarnada impiedad ante los animales), fue sacada con asombroso rigor lógico por Gómez Pereira, muy cerca del lugar y tiempo en los que Fray Luis de León concluía las fórmulas más exaltadas del antropocentrismo cristiano. La justificación que da de su tesis Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita* es de índole inequívocamente espiritualista: si a los animales les concediésemos alma sensitiva, también habría que atribuirles el espíritu. Esta justificación de la tesis (que, con todo, es muy actual, en cuanto se apoya en el reconocimiento de la afinidad entre la sensación y la inteligencia) no excluye (nos parece) una probable influencia de la ideología propia del nuevo esclavismo, consecutivo a la colonización de las Islas Canarias y, enseguida, de América. Una ideología que debía proporcionar recursos para endurecer la sensibilidad ante las terribles situaciones determinadas por la saca de esclavos africanos o caribes, a quienes se tendía, a su vez, a considerar como animales, o cuasi hombres (¿acaso eran hombres los *guineos* a quienes Enrique de Portugal, encima de un poderoso caballo, contempla mientras son arrebatados por sus tropas, como si fueran ganado, para ser esclavizados?)[252]. Sin duda (pensarán algunos), los animales no merecen un trato tan cruel. Pero, ¿cómo hablar de crueldad ante las máqui-

(252) Antonio Rumeu de Armas, «Los problemas derivados del contacto de razas en los albores del Renacimiento», en *Cuadernos de Historia,* nº 1, Instituto Jerónimo de Zurita, CSIC, Madrid 1967, pág. 78.

nas?[253] Los escolásticos (alguno de los cuales, con Sepúlveda[254], encontraba en las tesis de Aristóteles sobre los animales desprovistos de alma racional una cobertura ideológica suficiente para mantener en servidumbre a los indios), aunque insistían, como los cartesianos, en las diferencias entre los animales y el hombre, creían que estas diferencias podrían explicarse adecuadamente a partir de la distinción entre el *alma sensitiva* y el *alma racional*. Distinción oscura y *ad hoc*, que es justamente aquella que Gómez Pereira (siguiendo en este punto una larga tradición que, desde Empédocles y Estrabón pasa por los estoicos y Plutarco y se continúa en la Edad Media, en judíos como Maimónides y en cristianos como San Francisco) cree necesario borrar. Pero sacando *modus tollens* todas las consecuencias, que son muy significativas en una filosofía de la religión como la que aquí exponemos. Bayle, por lo demás, que percibió claramente el significado religioso de esta tesis sobre los animales en el artículo *Rorarius* de su *Diccionario histórico crítico* —artículo en el que tuvo el cuidado de citar la opinión de Celso sobre la racionalidad de los animales, como opinión precisamente dirigida contra los cristianos— subrayaba la «desgraciada situación» en la que se encontraban los escolásticos ante el dogma del alma sensitiva, a la vez que reconocía (acaso con oculta ironía) que la tesis de Pereira, «tan ventajosa para la verdadera fe» —por su perspectiva antimaterialista—, era muy poco verosímil[255].

Lo que se llama «descubrimiento del hombre y de su dignidad» en el humanismo moderno, ¿qué otra cosa podía ser (puesto que el concepto de *autoconciencia del hombre*, en términos absolutos, carece de sentido y es metafísico) sino esta nueva toma de posición en el espacio de los *ángeles* y de los *animales*? Fue la filosofía cartesiana la que recogió a manos llenas estos resultados y los sistematizó en forma sencilla y geométrica. En el universo, aparte Dios, sólo hay dos sustancias, la *res extensa* y la *res cogitans*. Pero la *sustancia pensante* es justamente la que habita en el hombre. El mundo que rodea al hombre es, como su propio cuerpo, extensión pura; es decir, los astros ya no son habitados por ángeles buenos, ni siquiera movidos por

(253) Unos de los argumentos (*ad hominem*) de Gómez Pereira para probar el automatismo de las bestias es precisamente éste: sería inhumano (si los brutos tuviesen sensaciones) tratarlos con la crueldad y atrocidad habituales (los cargamos con grandes pesos, les damos latigazos, les herimos con hierros). Luego, si no consideramos atroz esta conducta, es porque no les concedemos sensibilidad. *Antoniana Margarita*, Medina del Campo 1554, col. 22.

(254) Lo que sugerimos es asociar, como partes de un mismo movimiento, estas dos maniobras ideológicas paralelas: la de Gómez Pereira, rebajando a los animales al rango de las máquinas, y la de Sepúlveda, rebajando a los indios al rango de bárbaros, muy próximos a la animalidad. «La primera [causa en que se funda la justicia de la guerra hecha por los españoles a los indios] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos...» (Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates alter, sive de justis belli causis apud indos*, hacia 1548, traducción de Marcelino Menéndez Pelayo, en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 21, 1892, cuaderno 4, pág. 347). El texto anterior debe de ir confrontado con el célebre texto de la *Política* de Aristóteles, traducida por el propio Sepúlveda: «Non est igitur dubitabile, quin homines quidam ad libertatem nati sint, alii ad servitutem, quibus hoc ipsum ut serviant commodum est atque justum.»

(255) «C'est dommage que le sentiment de Mr. Descartes soit si difficile à souteur, et si éloigné de la vraisemblent; car il est d'ailleurs très avantageux à la vraie foi, et c'est l'unique raison que empôche quelques personnes de s'en de partir», Bayle, *Dictionnaire*, sub voce «Rorarius».

ellos; ni el *aire caliginoso* es el lugar donde podemos encontrar a los ángeles malos[256]. Los cuerpos de los animales, no sólo no están ya habitados regularmente por demonios; ni siquiera por almas sensibles. Tanto más necesaria era esta filosofía mecanicista en el siglo XVII cuanto más avanzaba la ola de superstición, cuanto más crecía la marea de las posesiones diabólicas —las *energúmenas* de San Plácido, las *posesas* de Loudun, las *brujas* de Salem. Es como si un certero instinto advirtiese a los cristianos que su *antropocentrismo* sólo podía cobrar su verdadero significado, y mantenerlo, en el contexto de los coros angélicos. Los cristianos sabían que en el momento en que este contexto se pusiera entre paréntesis, el antropocentrismo había de derivar hacia una fórmula vacía, la *res cogitans* del solipsismo.

Supuestas estas premisas, se comprenderá que el renacimiento que en nuestros días experimenta el interés por los *extraterrestres* (es decir, el renacimiento de los demonios, de los genios aéreos o ígneos, en suma, corpóreos, animales) sólo desde una perspectiva sectaria e interesada (la del cristianismo) pueda interpretarse como un *sucedáneo* de la fe cristiana (incluida en ella la creencia en los ángeles) «que el materialismo contemporáneo está sofocando». Más adecuado sería interpretar este renacimiento de la demonología como un proceso que tiene lugar al compás mismo del desfallecimiento del cristianismo, pero en razón de que es éste, es decir, Cristo, quien tenía represados a los demonios. El *renacimiento de los demonios,* desde nuestra perspectiva, se nos manifiesta como una *refluencia,* no como un *sucedáneo*; es un volver a fluir corrientes retenidas de mucho atrás, cuando la presa ha comenzado a quebrar por todos los lados —la *presa antropocéntrica*[257].

(256) Santo Tomás, *Summa Th.*, I, q. LIV.

(257) En esta línea habrá que poner el creciente auge que experimenta en el final de nuestro siglo la llamada «Exobiología», que adquiere así un inesperado interés para la Filosofía de la Religión. Víd. las obras de Fred Hoyle y Nalin Chandra Wickramasinghe, *Space travellers: the bringers of Life* (1975) y *Evolution from space* (1981). La pregunta de Eustacio de Sebaste queda neutralizada también, es cierto, por la teoría de los templos proporcionada por la que llamamos «teoría demonológica de la Religión». «A los primitivos habitantes de nuestro planeta —decía el soviético Modesto Agres ya en 1959— les debieron parecer provistos de un poder sobrenatural los visitantes extraterrestres. Si presumimos que estos dioses salieron de una máquina (una astronave), ello nos induce a pensar que se hubieran construido templos parecidos a aquella en la forma; y los templos son propios a todas las religiones y a todos los cultos.» Hay que reconocer que la concepción demonológica proporciona una metodología muy fértil para la hermenéutica de una gran parte del material religioso: el minarete de la mezquita nueva de Estambul o el obelisco de Tutmosis, en Karnak, de 23 metros de altura, serían un recuerdo de los misiles utilizados; las cúpulas hemisféricas de los templos serían un trasunto de los platillos volantes; las máscaras, cascos de astronautas; los *Tholoi* de Creta o del Irak parecen querer expresar en sentido horizontal el mismo concepto que las Stupa, uniendo las cúpulas a estructuras alargadas y los transportes a los vectores (Peter Kolosimo, *Astronaves en la Prehistoria,* trad. española, Plaza & Janés, Barcelona 1973, págs. 26-27). Pero la fertilidad de una hipótesis (que puede incluso «multiplicar los entes sin necesidad») no es prueba de su verdad, aunque tampoco lo es la sobriedad o parsimonia de una hipótesis alternativa. Desde luego es más económica la teoría que liga las máscaras de forma de oso directamente al oso, que la que intercala el casco de un astronauta, percibido como un animal, porque ésta «multiplica entes sin necesidad»; es más económica la teoría que liga un petroglifo espiral a una serpiente, que la teoría que lo liga a galaxias espirales percibidas por viajeros prehistóricos espaciales que, a su vez, vieron el «núcleo atómico primitivo» representado en la forma de huevo de serpiente. El problema planteado por Eustacio de Sebaste es de otro tipo diferente, porque él enfrenta, no ya hipótesis positivas y con sentido (más o menos fértiles o gratuitas), sino hipótesis positivas con hipótesis metafísicas como las del «dios ubicuo».

De este modo se nos manifiesta la inesperada afinidad entre este renacimiento del interés por los *extraterrestres* y el renacimiento del interés y de la piedad por los *animales*. *Ufología* y *Etología*, consideradas desde la perspectiva de una filosofía de la religión como la que estamos esbozando, se nos presentan como dos consecuencias —una, en el terreno de la ciencia ficción y otra en el terreno de la ciencia estricta— del mismo proceso; a saber, *el retorno a las formas de religiosidad secundarias o primarias*, una vez que la religiosidad *terciaria*, en la forma del antropocentrismo cristiano exasperado, parece haber agotado sus posibilidades creadoras.

Capítulo 6

El «cuerpo» de la religión

1. Una vez que ha sido expuesto el *curso global* del desarrollo de las religiones positivas, podemos abordar las cuestiones relativas a lo que hemos llamado el *cuerpo* de la religión, en la medida en que también este *cuerpo* forma parte de su *esencia*. De una *esencia* que no permanece rígida, sino que va cambiando en el mismo proceso de su evolución.

Pero mientras esta evolución, considerada desde la perspectiva de su *curso*, se nos manifiesta como una sucesión de fases específicas que llegan a sustituirse las unas a las otras, considerada desde la perspectiva de su *cuerpo* se nos manifiesta, sobre todo, como un crecimiento o adquisición de *capas* que se acumulan a las anteriores, haciendo cada vez más complejo el *material religioso*, ampliando el radio de su esfera. Como quiera que estas *capas esenciales* (entre las que no consideraremos las adherencias aleatorias o determinaciones adventicias que puedan agregarse al *núcleo* o a sus metamorfosis) suponemos que se adquieren precisamente al compás del ritmo marcado por las fases específicas del *curso*, de la religión, de ahí también que la exposición de lo que llamamos *cuerpo esencial de la religión* deba venir después de la exposición de su *curso*. Por lo demás, nosotros nos limitaremos, en esta ocasión, a una simple exposición general de los problemas que a la filosofía de la religión suscita el concepto de *esencia* que venimos utilizando y de la línea general por donde irían nuestras respuestas.

Los problemas relativos al *cuerpo* de la religión pueden considerarse como la reelaboración filosófica del tratamiento empírico que las ciencias fenoménicas de la religión dan a su material. Se nos muestra este material, en efecto, como un *agregado* de partes o componentes muy heterogéneos, muchos de los cuales no tienen por qué albergar directamente un significado religioso (aunque histórica y socialmente, y aun teológicamente —*émicamente*— aparezcan indiscutiblemente asociados unos a otros). Pero el punto de partida del planteamiento filosófico es la distinción entre los *nexos esenciales* y los *nexos empíricos* o *contingentes* en-

tre las partes. *Y los criterios de esta distinción no pueden ser establecidos empíricamente*; ni siquiera en virtud de un análisis lógico *genérico*, que separe lo *específico* de lo *común*. Ello es debido a la sencilla razón de que, según nuestro planteamiento, las partes del *cuerpo* de la religión han de proceder del exterior del *núcleo* (por tanto, de fuentes comunes o genéricas a otras categorías dadas en los *ejes radial* y *circular*).

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*). Casi nadie discute (aunque debiera ser siempre discutido) que el *culto a los muertos* pertenece a la esfera religiosa, e incluso se toma como criterio de la religiosidad paleolítica; casi nadie discute, y también debiera ser siempre discutido, que la dogmática ligada a la *concepción del mundo* forme parte de la esfera religiosa. Pero de lo que se trata es de mostrar la razón por la cual estos componentes (en tanto que, por sí mismos, no son religiosos —los rituales de enterramiento pueden tener un alcance simplemente mágico, o higiénico, o político, o psicológico: se ata al cadáver para evitar que, por la noche, pueda atacar, vengativo, al grupo; las concepciones cosmogónicas pueden ser consideradas como simples episodios de la historia de las ciencias de la filosofía) se vinculan *esencialmente* a la religión (y no ya sólo al *núcleo*, sino unos con otros), así como de determinar en qué fase de su curso aparece ese nexo como esencial.

Es esta una distinción que apenas suele alcanzar importancia en el marco de las teorías de la religión. De ahí la tendencia a considerar, sin más, a propósito de la religiosidad primitiva, desde luego, a su cosmología, o a los rituales funerarios como ligados, no sólo a la religiosidad primitiva, sino también a las religiones superiores. Sin embargo, no es nada evidente que los rituales funerarios puedan considerarse como algo ligado de suyo a la religión, tomada en general, ni tampoco los dogmas cosmogónicos. En cualquier caso, una concepción filosófica de la religión tiene que intentar alcanzar la raíz de tales conexiones, aun partiendo de su realidad empírica. Para ello, es preciso apelar a algún criterio uniforme. Porque, en realidad, más que de ausencia de criterios podría hablarse de utilización (por parte de los científicos de la religión) de criterios cambiantes o, simplemente, tomados de las teologías terciarias. Por ejemplo, quienes atribuyen un significado religioso a los enterramientos *musterienses* suelen hacer uso del criterio escatológico: «Los enterramientos intencionales demuestran que los hombres *neanderthales* tenían ya preocupación por la supervivencia de sus almas» (lo que, al parecer, constituye ya obviamente un motivo religioso). Nosotros, en cambio, encontraríamos justificado conectar el *núcleo* de la religión —o sus metamorfosis secundarias— con las prácticas funerarias, pero a través, por ejemplo, de los mitos asociados a la metempsicosis. (Si el muerto, o el alma del muerto, es perci-

bida como una entidad que tiene que ver con el reino animal, una *filgia* de la mitología escandinava, entonces se comprende que las prácticas funerales deban ser directamente asociadas a la *religión primaria* y, naturalmente, esta construcción especulativa, podrá figurar como *hipótesis de trabajo* para el investigador.) Pero no se trata sólo de sustituir un criterio por otro, sino de mantener un criterio uniforme y adaptado al desarrollo del *núcleo* de la religión en un *cuerpo positivo*, que varía a través de las diferentes fases de su *curso*.

2. La exposición del *cuerpo* de la religión nos introduce enteramente en el terreno de las religiones positivas, de las religiones en su estricto sentido etnológico, pues la religión no es (desde el punto de vista del etnólogo) ninguna idea metafísica («angustia existencial», «deber de justicia respecto de la deidad», «sentimiento de dependencia») o psicológica («miedo», «amor», «alucinación»), sino un «material» que debe contener, como *componentes esenciales*, determinaciones positivas tales como *betilos, sacerdotes, altares, rituales, instituciones dogmáticas o morales, lenguaje característico, &c.*

Vamos a exponer, en sus líneas más generales, las determinaciones que podrían deducirse de nuestras premisas, a saber, de nuestras tesis sobre el *núcleo* de la religión. Estas determinaciones deben referirse a las diversas fases del *curso* de la religión en cuanto está siempre inmerso en las categorías de los *ejes radial* y *circular*. Y es a partir de estas determinaciones (juntamente con las que se relacionan directamente con el propio *eje angular*, y con las que tienen que ver con la interconexión de los tres ejes) de donde brotarán *órganos* diversos, que será preciso referir a su *tejido* de origen.

☞El planteamiento evolutivo, siguiendo las tres fases del desarrollo de la religión, que, de acuerdo con nuestras premisas, habría que dar al análisis de las determinaciones del «cuerpo de las religiones», nos permite introducir un tratamiento *sui generis* de lo que cabría considerar como cuestión previa a los desarrollos ulteriores, a saber, la cuestión disputada, desde hace más de un siglo, entre antropólogos y filósofos de la religión, sobre el peso relativo que habría que atribuir al *mito* y al *rito* en las religiones positivas. Tradicionalmente la tendencia fue la de poner al mito (al dogma) en un lugar central; los ritos (las ceremonias) estarían siempre subordinadas a los dogmas (a los mitos) y, sin ellas, perderían su significado. Frente a esta concepción tradicional, tachada a veces de «intelectualista», y en virtud de presupuestos muy diversos (algunos de índole gnoseológica —un ceremonial, en tanto es un tipo de conducta, resulta ser más accesible a la investigación objetiva, «behaviorista»—, otros de índole psicológica —las emociones de cualquier índole y, en particular, las religiosas, se manifiestan a través de gesticulaciones que se ritualizarán muy pronto—, unas terceras de índole sociológica —el funcionalismo social de las ceremonias religiosas parece mayor que el de los dogmas— y, por último, también habría que contar los presupuestos de la teología católica de los sacramentos) se abrirá camino la concepción opuesta: «los ritos (las ceremonias) han de ponerse en el centro de las religiones, hasta el punto de llegar a considerar la hipótesis acerca de si los propios mitos pudieran ser derivables de rituales previos.»

Ahora bien, en tanto mantengamos nuestro planteamiento evolutivo nos veremos obligados a considerar como frutos de una errónea generalización tanto la concepción «mitemática» de las religiones (el centro de las religiones está ocupado por los dogmas, por los mitos) como a la «etomática» (el centro de las religiones está ocupado por los ritos o ceremonias) y, por supuesto, a las concepciones eclécticas. La cuestión genéricamente propuesta (¿la religión es rito, o mito, o ambas cosas a la vez?) supone un tratamiento confusivo de las diferentes fases de la religión, un tratamiento que sugiere la posibilidad de establecer generalizaciones relativas a las religiones en su conjunto. Cuando resolvemos la religión en sus diversas fases evolutivas la cuestión que nos ocupa recibe inmediatamente una respuesta más precisa: en la fase primaria de las religiones habrá que asignar al mito (al dogma) un lugar subordinado, dado que los lugares centrales del cuerpo de las religiones, en esta fase, estarán ocupados por diversas formas de conducta (conducta de observación, o de exploración, de huida, de aproximación, de acecho...) muy pronto ritualizadas (más precisamente: ceremonializadas). En su fase secundaria, en cambio, precisamente porque los referentes reales de las conductas primarias han desaparecido, en general, será preciso reconocer el notable incremento de la mitología o de la dogmática, y ello sin contar con las necesidades de entretejimiento y sistematización de los numerosos y heterogéneos mitos y ceremonias concurrentes. Sin embargo, las ceremonias, también muy transformadas, mantendrán toda su fuerza. En su fase terciaria, los mitos (los dogmas), aunque transformados, incrementarán aún más, si cabe, su peso relativo, cediendo en cambio la importancia de las ceremonias específicas, salvo en el cristianismo católico, dado el alcance que en él tienen las ceremonias eucarísticas y los sacramentos. En el límite de la fase terciaria —la fase de la religión natural de la Ilustración— mitos y ritos tenderán a ser eliminados, como supersticiones, del cuerpo de las religiones; esta eliminación es, sin embargo, más intencional que efectiva, por la sencilla razón de que si ella se llevase a cabo sería la religión misma la que quedaría vaciada de todo contenido.

3. El *núcleo* de la religión es la relación simbólica del hombre con el *animal numinoso,* en cuanto *referencia* real del *sentido* del símbolo sagrado. Según esto, las determinaciones capaces de constituir la primera *capa* específica del *cuerpo* de la religión (o, si se prefiere, del *cuerpo* de la religión en el *primer período* de su *curso*) serán de este tenor:

A) Ante todo, los *tejidos* derivados de la circunstancia *esencial* (radial) de que el *numen animal* tiene una referencia concreta, finita, delimitada: el *numen* (ya en la *religión natural*) no es el *todo* (el *mundo*) sino un animal que vive en el mundo, en un habitáculo o nicho, en un territorio (bosque, árbol, caverna, montaña o volcán). Esto hace que el *numen animal* irradie su numinosidad al recinto de su habitáculo y, por consiguiente, que la categoría de *lugar sagrado* pueda considerarse, desde luego, a partir de nuestras premisas, como constitutiva del *cuerpo* de la religión, ya en su primera etapa. El *lugar sagrado* de la fase primaria de la

religión será el lugar en el que esté situado, no ya el animal real (viviente) de la *religión natural,* sino el *símbolo* o *fetiche* a través del cual el animal viviente queda elevado a la condición de *numen esencializado.* Será un *iconostasio,* en donde reposa una silueta, un betilo, acaso también huesos o pieles momificadas del animal, que han adquirido el valor de símbolos naturales.

El *lugar sagrado* comenzaría siendo una región del paisaje *marcado* por el animal y tendría que ver con el ámbito territorial de su guarida[258]. Su sustituto simbólico podrá ocupar recintos también simbólicos, dentro del ámbito común: la zona más escarpada y oscura de la cueva o incluso una cueva, o un divertículo especial de la cueva y vivienda común. En este caso, el *lugar sagrado* se aproximará a la forma de un *santuario,* es decir, de un recinto especializado para el culto, un recinto en el que reside el fetiche con presencia real. Hasta la fecha, parece que el «santuario» más antiguo que los prehistoriadores han podido determinar (en 1979) es el de la cueva de El Juyo (Santander), cuyo material, datado por C_{14}, se remontaría a los 14.000 años. La importancia de los hallazgos en esta cueva (según sus descubridores, J. González Echegaray y L.G. Freeman) residiría en que ellos suministran el primer ejemplo conocido de altar (si se interpreta como tal la losa, allí presente, de casi una tonelada, lo que implica el trabajo cooperativo de una banda de diez a quince hombres) sobre la cual descansaría la cabeza de piedra, también encontrada en el mismo lugar, y que es antropomorfa en su mitad derecha pero es zoomorfa (un león o un leopardo) en su mitad izquierda.

El *lugar sagrado* no es, en todo caso, todavía un *templo,* porque el templo forma parte de la *segunda capa* del *cuerpo* de las religiones. Pero sí es el precursor del templo, la plataforma sobre la cual (incluso en su sentido físico más literal) se desarrollarán ulteriormente los templos, en cuanto formaciones específicamente religiosas. En este sentido, no parece muy riguroso hablar de «templos naturales» («santuarios naturales» son llamadas las cavernas del Paleolítico); pues ello equivaldría a decir, inversamente, que los templos ulteriores son «guaridas» o «establos». Semejantes metáforas más ocultan que descubren la naturaleza dialéctica del proceso de transformación. En efecto: es muy importante constatar que los *lugares sagrados* son, en principio, lugares donde vive el numen con presencia real —son, en general, la *casa del numen,* sin que ello suscite problemas especiales. (Frazer advirtió ya la función de templos que los bosques desempeñaban entre los germanos y cómo los druidas no tenían templos.) Estos aparecen en los períodos ulteriores, sobre todo en las religiones *terciarias,* en las cuales los templos han de aparecer como conceptos intrínsecamente problemáticos, precisamente a consecuencia de la desaparición de las referencias *empíricas* del numen animal. «¿Cómo encerrar a Dios en el templo?» —era la pregunta de Eustacio de Sebaste. ¿Cómo mantener la concepción del templo como *casa de Dios,* de un Dios cuya casa es, a lo sumo, el mundo entero? Sin embargo, como dice E.O. James, «parece que el plan de la casa fue lo que influyó más en la construcción

(258) ☞Por ejemplo, un árbol sagrado o cultual podría haber adquirido esta función por metonimia de un dios-ave; el árbol, sin embargo, no sería todavía propiamente un templo.☜

de las iglesias cristianas después del edicto de Milán del 312 y quizá inmediatamente antes de él»[259]. Es importante constatar cómo la naturaleza dialéctica según la cual hemos concebido el curso de la religión *terciaria* se manifiesta en el *cuerpo* mismo de la religión en determinación tan obvia (empíricamente) como pueda serlo el templo. En el *período primario* la realidad del lugar sagrado, como recinto acotado y opuesto al mundo profano, no plantea dificultades mayores y se deriva directamente de la *irradiación* o *aura* del animal numinoso (o de su símbolo o fetiche) a su obligado habitáculo. Los *lugares sagrados* aparecerán, en muchos lados, con signo muy heterogéneo y en dialéctica recíproca, del mismo modo que múltiples y heterogéneas son las especies numinosas.

B) También de un modo inmediato cabe deducir (a partir de las relaciones *circulares*) las determinaciones sociales inherentes a la religión primaria. Desde nuestras premisas se llega a una conclusión similar a la que A.F.C. Wallace ha defendido en su teoría de los cuatro tipos de cultos religiosos (*individualistas, chamanistas, comunitarios* y *eclesiásticos*), a saber, el carácter básico y originario de los cultos individualistas (aunque pautados culturalmente), en los cuales el individuo actúa él mismo como si fuera un especialista religioso[260]. Nuestras premisas conducen también a la tesis de una temprana configuración de *protoespecialistas* religiosos o *expertos* en el trato con los animales numinosos. Estos *expertos* no son todavía *sacerdotes* (del mismo modo que los *lugares sagrados* no son todavía *templos*). Pero sí pueden alcanzar un grado diverso de especialización, como *brujos* o *hechiceros* o *chamanes* —en la medida en que ellos no son *magos* puros. Ellos son los prototipos si no ya de los sacerdotes, en general, sí de los *augures*, que originariamente se atenían a la ornitoscopia —*auspicia ex avibus*— es decir, a todo cuanto tenía que ver con ciertos aspectos *etológicos* de las aves (graznidos de cuervos, grajos y lechuzas; dirección del vuelo de halcones, águilas o buitres; apetito o inapetencia de los pollos sagrados), aun cuando luego su campo se amplió a mamíferos y reptiles e incluso a señales del cielo (dirección del rayo). Decimos *aspectos etológicos* como criterio de distinción (interesante, desde nuestro punto de vista) entre *augures* y *arúspices*. Porque estos podrían definirse, más que como *etólogos*, como *anatomistas* (o, simplemente, carniceros). Ellos entendían de las entrañas del animal sacrificial. Es de suponer que los expertos paleolíticos, así como reunían las funciones de magos y protosacerdotes, también reunieron muy pronto las funciones de *protoaugures* y *protoarúspices*. ☞En todo caso las religiones no tendrían como germen originario al sacerdocio, como pensaron Voltaire, Creuzer, &c.☜

C) A las determinaciones positivas que contribuyen al tejido emanado de las relaciones propiamente *angulares* pertenecen, desde luego, los rituales del culto (danzas, cánticos), los instrumentos cultuales (indumentos, máscaras monstruo-

(259) E.O. James, *El templo...*, pág. 285.

(260) Anthony F.C. Wallace, *Religion, an anthropological view*, Random House, Nueva York 1966.

sas que representan al numen animal, látigos, &c.), así como también todo lo que tiene que ver con la *ofrenda* y el *sacrificio* (por ejemplo, la entrega al animal numinoso de cuerpos humanos o de cuerpos de otros animales). Todo este *tejido* tendría, en la fase primaria, un sentido global muy definido en principio, a saber, la ejecución simbólica (institucional) de actos orientados a la propiciación, adulación, defensa, caza o reproducción del animal numinoso.

D) Por último, entre las determinaciones que habría que referir al «tejido de interconexión», citaríamos principalmente el conjunto de *representaciones* y de *normas de conducta* (tipo *tabúes*) que, cualquiera que sea su contenido, puedan considerarse afectadas por las determinaciones anteriores, aunque no sea más que porque han de ajustarse a ellas.

Diremos, en resolución, que de nuestras premisas no parece poder derivarse la necesidad de considerar a los mitos cosmogónicos o etiológicos, en general (aunque sí los que se refieren al numen específico), como formando parte del *cuerpo* de la religiosidad primaria. *La religión, según esto, en su primera fase, no es una filosofía, ni siquiera una protofilosofía.* Es, más bien, una *política práctica* (que implica, indudablemente, una mitología relativa a la conexión de los animales y los hombres, y los animales entre sí).

4. El *cuerpo* de la esfera religiosa se desarrolla, en la *fase secundaria,* sobre la base de *capas* y *tejidos* que fueron constituyéndose en el período primario. Se diría que estas capas y tejidos tienden a permanecer, si bien en estado mucho más diferenciado. Sobre todo, cambian de función y de significado, a consecuencia de los cambios constitutivos de la segunda etapa de la religiosidad. Estos cambios determinan también nuevas estructuras, que comportan un crecimiento natural del *cuerpo* de la religión, un crecimiento que le lleva a alcanzar su *fisonomía positiva* más específica y que nuestras premisas permiten reconstruir con una precisión que no deja de producirnos sorpresa:

A) Refiriéndonos a los tejidos que brotan más directamente del *eje radial,* habrá que citar, ante todo, como *órganos* más señalados del *cuerpo* de la religión que alcanzan su diferenciación plena en esta fase secundaria, a los *templos.* El templo procede del *lugar sagrado* de la fase primaria (en cuanto a la organización del espacio se refiere). Pero lo reconstruye como un lugar *ad hoc* una vez que ha aparecido la aldea, que, en ocasiones, se habrá edificado precisamente en torno al lugar sagrado. («No era simplemente [dice Mumford[261] hablando de los templos de la «era eotécnica»] que los pilares mismos, en el más tardío gótico, se parecieran a troncos de árboles entrelazados o que la luz filtrada dentro de la iglesia tuviera la penumbra del bosque, mientras que el efecto del cristal brillante fuera como el cielo azul o la puesta de sol vistos a través de las ramas.») Ahora bien,

(261) Lewis Mumford, *Técnica y civilización* (1934), Alianza, Madrid 1971, pág. 137.

desde las premisas que venimos utilizando, la teoría del templo adquiere una problematicidad característica, puesto que el templo no puede definirse meramente como el *lugar sagrado* «incorporado a las estructuras urbanas» (la *cueva artificial*, la *casa de Dios*, el *habitáculo del numen*). Sin duda, se mantendrán ampliamente estas funciones, pero lo *esencial* es que van apareciendo funciones y situaciones nuevas, precisamente las que constituyen la *especificidad* (interna, religiosa) del *templo* frente al *lugar sagrado*. Un *lugar sagrado*, reforzado por un edificio, aunque en apariencia sería un *templo*, sólo se diferenciaría del lugar sagrado primario por motivos extrarreligiosos, a saber, el desarrollo de la tecnología arquitectónica. En efecto, en tanto que los *númenes primarios* se han transformado en *dioses*, ya no están confinados a un *habitáculo*, nicho o guarida finitos (porque los establos o las granjas reales, aunque contienen a los antiguos númenes, ya no serán, en general, templos, al perder sus inquilinos el coeficiente numinoso). Los dioses han llegado a habitar lugares celestiales, inaccesibles, o incluso inaccesibles lugares terrestres o marítimos. (La religiosidad secundaria, paralela al descubrimiento de la navegación, puede haber incorporado nuevos *números nucleares*, con la figura de monstruos marinos, que se añaden al *Behemoth* terrestre: *Leviathan*, cuyo «estornudo es resplandor de fuego, y sus ojos, como los párpados de la aurora», y ante el cual tiemblan espantados los mismos ángeles, según el capítulo XLI del *Libro de Job*.)

En consecuencia, la casa o habitáculo de los números secundarios ya no será el templo. El templo, sin embargo, conservará una de las funciones propias de los lugares sagrados precursores, a saber: la del lugar en el cual el numen divino puede aparecer ante los hombres, pero según su propia voluntad. Acaso, de un modo intermitente, posando en el templo como estación de paso, en sus viajes de largo alcance. Habrá situaciones intermedias: en Medamud, al nordeste de Karnak, las excavaciones han sacado a la luz el santuario del Buey sagrado de Montu, reconstruido en época ptolomeica. Esta instalación formaba exteriormente un cuerpo con el templo, al que duplicaba poco más o menos en tamaño, pero sin comunicar con el interior de él. (Los fieles que venían a consultar los oráculos del Buey sagrado no tenían necesidad de pasar por el templo propiamente dicho.) Un caso en el que la conexión entre el templo y el numen zoomórfico aparecen con singular nitidez lo encontramos en el edificio maya, estilo Chenes, de Hochob, Campeche: se trata del templo de Itzan Na, llamado «La casa de las iguanas» (*itzan* se traduce a veces por *lagarto*, en el sentido de «cualquier reptil saurio, desde lagartija a caimán»). Itzan Na, que algunas fuentes identifican con Hunab Ku (a pesar de muchos informes, como el de López de Cogolludo, que lo describen como incorpóreo y, por tanto, no representable en figuras) es una deidad típica de la que llamamos *fase secundaria*, una deidad de índole celestial. (Los cuatro Itzan Na han sido identificados por Thompson con monstruos celestiales que son parcialmente cocodrilo, lagarto o serpiente y hasta pueden tener rasgos de venado, cuernos o pezuñas hendidas.) Pues bien, la fachada de este edificio tiene la forma de un enorme rostro de Itzan Na, en el que la puerta es la boca abierta, las ménsulas del dintel son los dientes, &c.

Diremos, en general, que el templo secundario, más que la *casa* es la *posada* numen, el lugar al cual el numen puede acudir cuando visita a los hombres, lugar para recoger sus ofrendas. Como paradigma de este concepto de *templo secundario*, citaríamos los templos mesopotámicos, los zigurats en función de templo, por ejemplo, el templo de Bel, tal como nos lo describe Herodoto[262]: «Este templo [dice] que todavía dura en mis días [el siglo V a.n.e.] es cuadrado; en medio de él una torre maciza de un estadio de altura y otro de espesor y sobre ésta otra segunda y así hasta ocho..., en la última torre se encuentra una capilla y dentro de ésta una gran cama, magníficamente dispuesta y a su lado una mesa de oro. No se ve allí estatua alguna y nadie puede quedarse de noche, fuera de una sola mujer, mujer del país, a quienes entre todas escoge el dios, según refieren los caldeos, que son sus sacerdotes. Dicen también los caldeos (aunque yo no les doy crédito [aposilla Herodoto]) que viene por la noche el dios y la pasa durmiendo en aquella cama, del mismo modo que sucede en Tebas de Egipto o en Patara de Lidia.»

Correspondientemente a esos dioses que, emigrando de los nichos primarios, han ido a vivir a lugares más nobles (los astros, los mares...), los templos, como posadas suyas, tenderán a edificarse reproduciendo simbólicamente la morada mítica. Por ejemplo, la llamada «Casa de la vida», el edificio religioso de Abidos, dispuesto en torno a un patio cuadrangular enarenado, en cuyo centro se alza un tabernáculo o *naos* en el que descansa una momia de arcilla y arena, dentro de una piel de carnero, «soporte de la vida y encarnación de Osiris y de Ra» (Philippe Derchain). No podemos entretenernos en analizar la rica pluralidad de funciones del templo secundario que, obviamente, comienza a ser ya un lugar capaz de cobijar a los fieles. Fieles que acuden al templo secundario, bien sea a *esperar* el descenso del numen (y entonces el templo se parece a una «sala de espera» mítica), bien sea a participar de los sacrificios que se le ofrecen, y entonces el templo desempeña la función de un «restaurante», una casa de comidas para los fieles, escenario a veces de repugnantes festines antropófagos, como parece haber sido el caso de los cultos aztecas (los templos gemelos de *Huitzilopochtli* y *Tlaloc*, descritos por Bernal Díaz del Castillo) y, a veces, de una redistribución fraternal de alimento, como en el caso del *Templo dorado* de los *sijs*.

B) Correlativamente a la aparición del *templo* hay que señalar, en la región de los «tejidos circulares», la aparición de los *sacerdotes* como verdaderos *especialistas religiosos*, diferenciados de los otros estamentos sociales que han ido constituyéndose. Se distinguen de ellos, incluso fuera del templo, por sus saberes mitológicos, por su indumento, por el ritmo de su marcha, por su voz en falsete, por su estilo de vida: «Mientras todos los egipcios comen ante la puerta de entrada de su casa (en el noveno día del primer mes) un pescado asado, los sacerdotes no lo prueban: se contentan con hacer que sus pescados sean enteramente consumidos por el fuego ante sus puertas» —nos dice Plutarco[263].

(262) Herodoto, I, 181-182.
(263) Plutarco, *De Iside*, 7.

Este sacerdocio o clero se organizará de modo jerárquico, intervendrá directa o indirectamente en la administración del poblado. Pero tenderá a mantenerse a distancia del pueblo (en cuanto *poder espiritual*), con el que no formará propiamente una Iglesia (institución más bien característica de las *religiones terciarias*). Los sacerdotes egipcios del Imperio antiguo (en torno al 2500 a.n.e.), de la quinta o sexta dinastía, pueden servir de paradigma: ellos son los que mantienen contacto con la divinidad, recatada en el templo —la despiertan, le ofrecen comida, la acicalan— mientras el *profano vulgo* debe contentarse con adorar las imágenes esculpidas en el exterior de los templos. Por lo demás, en la literatura de Sociología o Historia de las religiones, es muy común reconocer al sacerdocio un carácter social: el *sacerdote* se diferenciaría del *mago* o del *chamán*, en términos sociológicos, en que el *mago* actúa en virtud de sus facultades individuales, que él cree o dice poseer, mientras que el *sacerdote* actúa en nombre de una divinidad con la que está relacionado en virtud de su pertenencia a un grupo, a veces casta o estamento especializado como tal[264].

C) También se desarrollan en el *período secundario* las liturgias y dogmáticas ya plenamente definidas como religiosas, frente a los rituales y dogmáticas tecnológicas, políticas, &c. Precisamente, ellas están al cuidado de la casta sacerdotal, sobre todo a partir del momento en el que la escritura ha sido incorporada al saber de su especialidad o incluso ha sido producida en su seno. ☞Los sacrificios humanos, que difícilmente se explican en otras teorías de la religión, tienen una explicación obvia desde nuestra perspectiva, que al menos permite formular esta hipótesis de trabajo: serían dones ofrecidos al animal divino a fin de tenerlo propicio.☜

D) Por último, la creciente extensión de la influencia sacerdotal en las esferas del parentesco, rituales funerarios, vida económica (recordamos la cofradía romana de los «Hermanos Arvales»), en las concepciones astronómicas, &c., desarrollará los tejidos del cuerpo de la religiosidad secundaria hasta el extremo de invadir la casi totalidad del campo de la cultura humana.

5. Todos los *tejidos* del *cuerpo* de la *religión secundaria* se conservan, en sus estructuras generales, en el *período terciario*. Y así se diría que, gracias a su persistencia, podemos reconocer como un proceso continuo con el anterior a los episodios de la nueva fase. Pues ésta avanza borrando y destruyendo el contenido interno más característico de la religiosidad, su *núcleo*, los *númenes* y los *dioses finitos*. Por ello, los tejidos que permanecen y se desarrollan, a su vez, en ese *cuerpo* de la religión legado histórica y socialmente, cambian de significado, aun cuando de ese cambio no se aperciba el común de los mortales. Los mismos teólogos necesitan suavizar y aun encubrir ese cambio, dado que el reconocimiento del mismo equivaldría, en el límite, a la dimisión de sus funciones más caracte-

(264) Leopold Sabourin, *Priesthood. A comparative study*, Brill, Leiden 1973, pág. 13.

rísticas. Por ello, es a partir de estos límites (que se tocan de vez en cuando, en momentos históricos ya muy tardíos) de donde podemos tomar las perspectivas adecuadas para percibir el significado del proceso en su conjunto (puesto que, como decimos, este significado se mantiene oculto tenazmente, en virtud de mecanismos de *confusión objetiva*).

A) En el límite, en efecto, los templos (que subsisten, crecen y se multiplican) no podrán ser, no ya habitáculos, pero ni siquiera posadas de los dioses incorpóreos (o, menos aún, del Dios transcendente) propios del *período terciario*. De la conciencia de este límite es un claro testimonio la herética postura del obispo arriano Eustacio de Sebaste, que tantas veces hemos citado: «¿Cómo encerrar a Dios en los templos?» La *fase terciaria* tiende a destruir los templos, tiende a la iconoclastia bizantina o musulmana, a declarar al universo entero «Templo de Dios». Acaso ni siquiera esto, cuando Dios es un numen transcendente que sólo encuentra su templo adecuado «en el corazón de los hombres». Los *templos terciarios* se nos presentan, pues, cuando los consideramos desde nuestras premisas, como realidades contradictorias —sin perjuicio de que sigan reedificándose con renovado vigor. La definición teológica más coherente de la función terciaria de los templos la encontramos en la respuesta que el Concilio de Gangres (metrópoli de Paflagonia) dio a Eustacio de Sebaste: «No encerramos a Dios en el templo, sino a los fieles en él.» Según esta fórmula revolucionaria el *templo terciario* tiende a dejar de ser la morada habitual o incidental del numen, para convertirse en *sinagoga*, en el lugar donde se reúne la *asamblea de los creyentes*.

Sin embargo, el cristianismo plantea en este punto una dificultad especial, en virtud del dogma (propio de la Iglesia romana) de la presencia real (por la Eucaristía) de Dios en el templo, presencia que devuelve al templo la función primaria de *Casa de Dios*. Con todo, no podemos olvidar que esta misma presencia real de Dios en el templo (por otra parte, contestada sistemáticamente por el protestantismo) ya no tiene lugar —permítasenos hablar así— por iniciativa inmediata de la deidad misma, sino por la iniciativa de los sacerdotes que consagran el pan y el vino. En cualquier caso, podría servir esta excepcionalidad de medida de la originalidad del cristianismo en el conjunto de las religiones superiores (terciarias). Pues ya en esta circunstancia (el *templo*) el cristianismo se nos muestra como una de las religiones superiores que, sin perjuicio de ser una de las más elaboradas (desde el punto de vista de la metafísica de la deidad), sin embargo, no ha querido dejar de ser religión, no ha querido convertirse en una *metafísica*. Ha tenido la fortaleza y la intuición de aceptar oficialmente, al menos desde el Concilio de Nicea, la contradicción del *Verbo*. Una contradicción que, entre otras cosas, permite seguir reconociendo al templo como algo más que un lugar de asamblea, como la Casa de Dios. Por otra parte, no puede olvidarse que esta situación es inestable, es contradictoria, dentro del desarrollo de las religiones superiores. David Hume formula esta contradicción tal como la vería un musulmán ingenuo, *Mustafá*, convertido al cristianismo con el nombre de *Benito*: «¿Cuántos dioses hay? [le pregunta el sacerdote cristiano]. Ninguno —respondió Benito, que ése

era su nuevo nombre—. ¿Cómo? ¿Ninguno? —exclamó el sacerdote—. Seguro —dijo el honesto prosélito—, usted me ha dicho siempre que no hay sino un solo Dios. Y ayer me lo comí.»[265]

B) La religión terciaria también iría orientada «ortogenéticamente» a suprimir, en su límite, a los especialistas religiosos. Pero no necesariamente mediante la supresión del sacerdocio, sino también por medio de su generalización a la totalidad de los creyentes. En el límite: la Iglesia, como congregación de los fieles, de todos cuantos creen y confían. «La más amplia Iglesia es la humanidad» (dice Unamuno, en *La fe*). Este límite es, sin embargo, más bien teórico, mientras subsiste la esfera positiva de la religiosidad. En una u otra forma, los especialistas religiosos se mantienen como órganos característicos del *cuerpo* de la religión y aun aumentan y extienden sus funciones. En esta misma línea *circular* cabe señalar, como propia del *período terciario*, la formación de un *tejido* social de fuerza creciente, el constituido por las *Iglesias universales* (sacerdotes y fieles), proselitistas y misioneras, porque su tendencia es incorporar a la humanidad íntegra.

☞La *esencia del cristianismo* (para utilizar una fórmula acuñada) y su verdadera originalidad, así como su causalidad histórica efectiva, no la ponemos, como es obvio, en su «metafísica teológica» intencional, en la «coeternidad y consustancialidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo» proclamadas por los Concilios de Nicea o de Efeso (hasta el *Evangelio* de San Juan y los gnósticos, la cristología se acogió a categorías angelológicas, según las cuales Cristo se veía como un angel o arconte supremo), sino en la efectividad misma de esos Concilios —y de los sucesivos— patrocinados, por cierto, de un modo u otro, a veces incluso convocados, por el Emperador. La «esencia del cristianismo» la ponemos en la realidad histórica de la Iglesia romana, como Iglesia católica, universal, y, de hecho, internacional. 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, otros muchos) el que debe ser interpretado desde la Iglesia católica, como un instrumento ideológico imprescindible en el proceso de su constitución y de su cristalización. Nuestro racionalismo se inclina, por tanto, por decirlo así, hacia el catolicismo, hacia la consideración de la Iglesia romana (y no hacia la consideración de la interioridad del corazón) como soporte propio de la «esencia» del cristianismo. Por tanto tenderá a interpretar las reformas luteranas o calvinistas como el principio mismo de la des-estructuración de la esencia del cristianismo, y como la antesala del deísmo, del ateísmo, o de la Ilustración. Es obvio que esta tesis se enfrenta de lleno con las visiones «protestantes» del cristianismo, que tienden a ver a Lutero, por ejemplo, como el «liberador de la fe», de la letra y del espíritu del papismo; es obvio que nuestra tesis asume el compromiso de reinterpretar las iglesias reformadas, en lo que tienen de realidades efectivas, como «variaciones» o «transformaciones» de la Iglesia romana (por ejemplo, la Iglesia de Jacobo II de Inglaterra) más que como una «vuelta al

(265) David Hume, *Historia natural de la Religión* (1757), §12.

cristianismo originario» (una «vuelta» que sólo pretendió haberse logrado en episodios tan efímeros como el que encabezó Juan de Leyden).

La peculiaridad del Cristianismo (dentro de las religiones terciarias) en lo que concierne a la definición del templo en función del dogma del Hijo (de Cristo, en cuanto presente realmente en la Eucaristía) se refuerza con la peculiaridad del «Cristianismo real» derivada del dogma del Espíritu Santo, en cuanto dogma que tiene que ver con la definición de la Iglesia. Ante la imposibilidad de abordar este inmenso asunto (que hemos tratado en otras ocasiones) me limitaré a hacer una referencia a la posibilidad de investigar en las implicaciones entre el dogma de la Trinidad (y, en especial, en la interpretación del dogma del Espíritu Santo) y la definición de la Iglesia, como vía para comprender la significación peculiar de la Iglesia romana en tanto que es institución histórica única (idiográfica), sin paralelo en otras religiones. El punto de partida es la constatación de que los grandes Concilios trinitarios (Nicea, Constantinopla) se celebran a partir de la formalización de la alianza entre la Iglesia cristiana (paulina) y el Estado romano, de Constantino a Teodosio II. Y que en estos concilios, el arrianismo y el macedonianismo quedan gradualmente eliminados a la par que la Iglesia romana se va separando del bizantinismo, principalmente en la cuestión del *Filioque*. La tesis central sería esta: que el dogma del Espíritu Santo, «que del Padre y del Hijo procede», se despliega en función del desarrollo de una Iglesia (en rigor, esta tesis fue ya conocida y enseñada por Sabelio en el siglo III, aunque en el contexto de otras doctrinas heréticas), como organización de una comunidad espiritual internacional, que toma cuerpo frente al Imperio romano y a los Estados sucesores y que tiene, por tanto, un profundo significado político aunque indirecto, a través de las relaciones del Papa con el Emperador. La Iglesia romana se ha configurado como un espacio nuevo, que no es transcendente, sino inmanente, pero *sobre-natural* (cuando tomamos como criterio de lo que es natural, el Estado). 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 brotaría en cambio, creemos, no meramente de las dificultades derivadas de entender la presencia del Ser superpersonal de Dios en las diferentes iglesias[266], 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*) que, lejos de terminarla, la agranda y consolida —un conflicto que en su estilización simbólica (zoomórfica) contrapone el animal terrestre, el cordero, al animal aéreo, la paloma.

(266) Como sugiere Philip Sherrard en su libro *The Greek East and the Latin West, a study in the Christian tradition*, Oxford University Press, Londres 1959.

El bizantinismo, y mucho más los pneumatómacos, comprometen, por tanto, la subordinación del poder temporal al poder espiritual (del Espíritu Santo) y terminarán de hecho invirtiendo la relación «debida» al poner al Emperador como Sumo sacerdote («Cesaropapismo»), a la par que la Iglesia se identifica con el Estado y los sacerdotes pasan a ser funcionarios públicos. Es el mismo modelo que en el siglo XVI resurgirá en Inglaterra, como si el modelo bizantino, una vez extinguido, hubiera resucitado en las Islas Británicas, como si Enrique VIII hubiera reanudado la política de Valente, o de Constantino XII, por lo menos en el sentido en que se dice que Carlomagno reanudó la política de Constantino el Grande.

La importancia histórico-universal de la Iglesia romana no reside, según esto, tanto en sus contenidos y pretensiones estrictamente religiosas, en su *ecumenismo* (que, de hecho, no rebasó el horizonte mediterráneo en su época más gloriosa), sino en su trayectoria *totalitaria*, en la acumulación progresiva, en un *cuerpo* que crecía sin cesar, de funciones y servicios políticos (cuya justificación teológica se mantiene intacta desde la *Ciudad de Dios* de San Agustín hasta la *Defensio fidei* de Francisco Suárez), administrativos, económicos, educativos, turísticos, sociales (*ritos de paso* encomendados a la Iglesia: bautismo, bodas, ceremonias funerales, &c.) y que se amalgaman en una poderosa estructura internacional (decisiva para la formación de Europa) capaz de enfrentarse a cada uno de los Estados sucesores, aunque manteniendo la cooperación con todos ellos. Así se formó un efectivo *cuerpo espiritual* (el *Corpus Christi* inmanente, cuya alma era precisamente el Espíritu Santo) que pudo llegar a envolver a los propios Estados políticos europeos a lo largo de la Edad Media. Desde este punto de vista, podría afirmarse que la misión histórico-universal de la Iglesia romana comenzó a declinar precisamente en el momento en que van cobrando nueva figura los Estados modernos, en el proceso de recuperación de tantas funciones por el *Leviathan* de los siglos XVII en adelante.

C) Las *religiones terciarias* dan lugar a las formas más estilizadas del culto, a 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, como «valle de lágrimas» y lugar de paso (por supuesto estas formas no son exclusivas). 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, el ritmo del desarrollo de las formas precursoras de la fase secundaria.

D) Por último, la *religión terciaria* desarrollará tejidos de interconexión en un sentido tal que ellos confluirán, muchas veces, con la *moral racional* (la piedad, como humanismo) y con la *filosofía*. Por violentos, y aun sangrientos a veces, que hayan sido los conflictos entre *filósofos* y *teólogos terciarios*, puede decirse cuando tomamos la perspectiva adecuada (por ejemplo, la crítica de la religión mitológica) que todos ellos son *escribas* que conspiran hacia un mismo fin. *Contraria sunt circa idem.*

Conclusión

1. El progresivo alejamiento del hombre respecto de los animales, ha llegado hasta el límite de despojarlos, en el *curso terciario* de la religión, no ya de todo residuo de numinosidad, sino incluso de inteligencia. (La Península Ibérica ha sido escenario privilegiado de este largo proceso, porque en ella, no sólo han sido dibujadas algunas de las primeras figuras numinosas, las de Altamira, sino que también en ella se han iniciado los primeros pasos orientados a su total devaluación, mediante la *impía* formulación, por Gómez Pereira, de la doctrina del automatismo de las bestias.) Después de liquidar, una tras otra, las imponentes formas animales de la megafauna del Pleistoceno, los hombres han seguido asesinando, directa o indirectamente, como alimañas, a todo cuanto les pareció terrible o simplemente asqueroso o despreciable. No deja de tener interés la posibilidad de referir a este vasto proceso histórico-universal (cuya importancia en el desarrollo de la humanidad nadie puede negar) la potente narración simbólica que nos ofrece Nietzsche y que los teólogos interpretan invariablemente con referencia a no se sabe qué entidades metafísico-terciarias, pero que en el contexto que proponemos adquiere un sentido literal: «Se contaba una vez de un loco que, en pleno día, encendida una lámpara, corrió al mercado gritando sin parar: "¡Yo busco a Dios! ¡Yo busco a Dios!" Y como en aquel lugar había mucha gente que no creía en Dios, ese grito suscitaba hilaridad. "¿Qué quieres? Dios ya no se encuentra", dijo alguien. "Tal vez se haya perdido como un niño", dijo otro. "O ¿tal vez se esconde? ¿Está haciendo un viaje por el mar? ¿Tal vez ha emigrado?", bromeaban los transeúntes, riendo entre sí. Y el loco iba gritando, corriendo entre la gente, taladrándola con la mirada: "¿Dónde ha ido Dios? —gritaba— ¡Os lo diré yo! ¡Le hemos matado nosotros! ¡Vosotros y yo! ¡Nosotros, todos nosotros somos sus asesinos! Dios ha muerto. ¡Dios permanece muerto! ¡Y precisamente nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos, nosotros, los más sedientos de sangre de todos? ¿No es ésta una acción demasiado enorme para nosotros? ¿No debemos volvernos dioses nosotros mismos para parecer dignos de ella? Nunca ocurrió en el mundo un hecho más grave, y por esto también todos los que nazcan después de nosotros formarán parte de una historia, más poderosa que cualquier otra historia anterior."»

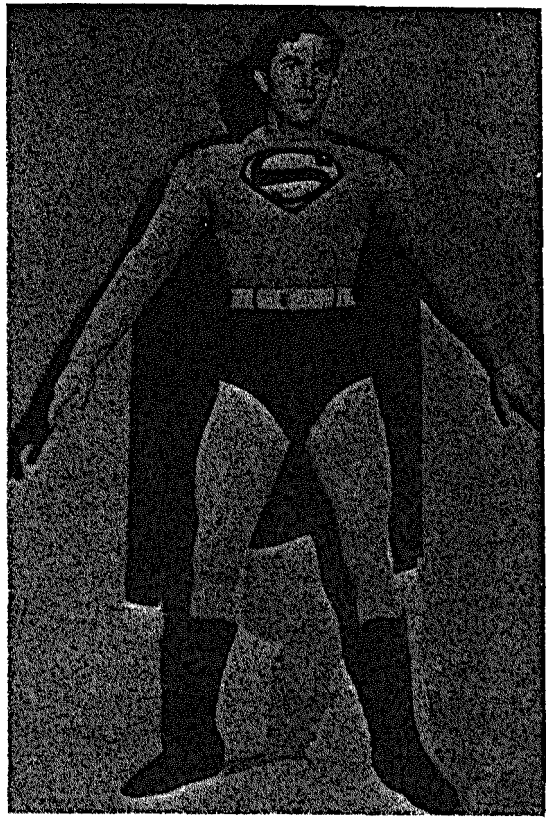
Este curso ha conducido a la exaltación del hombre, como único ser corpóreo dotado de espíritu, como un hombre que (en el cartesianismo, en el hegelianismo) sólo llega a la conciencia de sí mismo por la presencia directa ante Dios.

Pero cuando la fe en este *Dios terciario* se extingue, o se identifica con la fe en el hombre mismo («la muerte de Dios»), el hombre queda aislado, extraviado, entregado a sí mismo, y, por tanto, puesto que no es sustancia, a la nada («la muerte del Hombre»).

No es extraño que, desde la perspectiva de la teología terciaria, se interprete el creciente interés de nuestro siglo por los extraterrestres, por un lado, y por los animales, por otro, como un sucedáneo de la religión perdida. Porque, en efecto (y ateniéndonos a lo que nos importa) el lenguaje utilizado incluso por hombres eminentes de nuestros días para referirse a los animales, se asemeja notablemente al lenguaje religioso. He aquí un párrafo de Konrad Lorenz: «¿Existe alguna justificación para añadir otra raza de perros a las muchas ya existentes? Creo que sí. Si se prescinde de algunas profesiones, como cazadores o policías, la mayor parte de las personas buscan en un perro satisfacción espiritual. Lo que puede proporcionar un perro es semejante a lo que da un animal salvaje que nos acompaña a través del bosque: una posibilidad de restablecer el vínculo directo con la naturaleza que el hombre civilizado ha perdido.» Y termina: «Hemos de ser sinceros para reconocerlo y no engañarnos sosteniendo que necesitamos al perro para vigilancia y protección. Puede ser cierto que lo necesitamos; más no para eso. Sea como fuere, puedo decir por experiencia que en ciudades extrañas y durante tiempos calamitosos, he deseado la compañía del perro que me seguía y he hallado gran consuelo en el simple hecho de su existencia. El ha sido para mí un apoyo comparable al que se encuentra en los recuerdos de la infancia, en la memoria de los tupidos bosques de nuestra patria, en algo que nos vaya diciendo que, en el fluir constante de nuestra vida, nosotros seguimos siendo siempre nosotros. Pocas cosas me han dado esta seguridad de manera más evidente y tranquilizadora que la fidelidad de un perro.»[267]

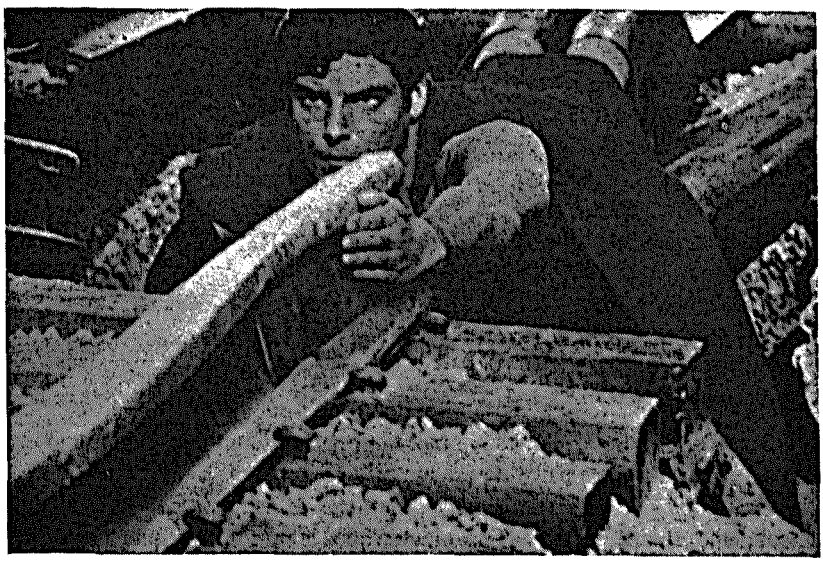
2. Sin embargo, nos parece más teológica (terciaria) que filosófica la interpretación del nuevo interés por las inteligencias y voluntades extrahumanas como verdadero sucedáneo de la fe en el Dios vivo, el Dios de la religión terciaria. Filosóficamente, como ya hemos dicho, nos parece que el interés por los extraterrestres es una *refluencia histórica* de la *religión secundaria,* represada enérgicamente por el monoteismo humanista cristiano en su «lucha contra los ángeles». Y podría decirse con fundamento que el interés por los animales constituye una *refluencia* de momentos aún anteriores, cercanos a la situación de la *religión natural.* Porque, en efecto, y desde una perspectiva antropológica que reconozca la efectividad de las determinaciones fundamentales de una dimensión *angular* humana, podría afirmarse que el interés por los animales es un interés *verdadero y constitutivo* del hombre mismo. Incluso nos atreveríamos a utilizar un tecnicismo teológico acu-

(267) Konrad Lorenz, «Después de todo la fidelidad existe», del libro *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros (El anillo del rey Salomón),* Trad. española Labor, Barcelona 1975, pág. 225.



Superman

Superman suele ser generalmente interpretado como una versión de la figura de Cristo redentor en el contexto de la época de las naves espaciales y de los cohetes interplanetarios. Pero desde el punto de vista de la concepción de la religión defendida en este libro, hay que decir que Superman no es un Cristo interplanetario (lo que implicaría reducir a Cristo a Superman, a un titán), sino un *demon*. Superman no es Dios, no es el Verbo encarnado (terciario), sino un *demon* secundario, sin perjuicio de que asuma algunas de las funciones benévolas desempeñadas por Cristo redentor, e incluso un curso biográfico dramático (en cuanto a su nacimiento, padres adoptivos, &c.) similares a la leyenda cristiana.

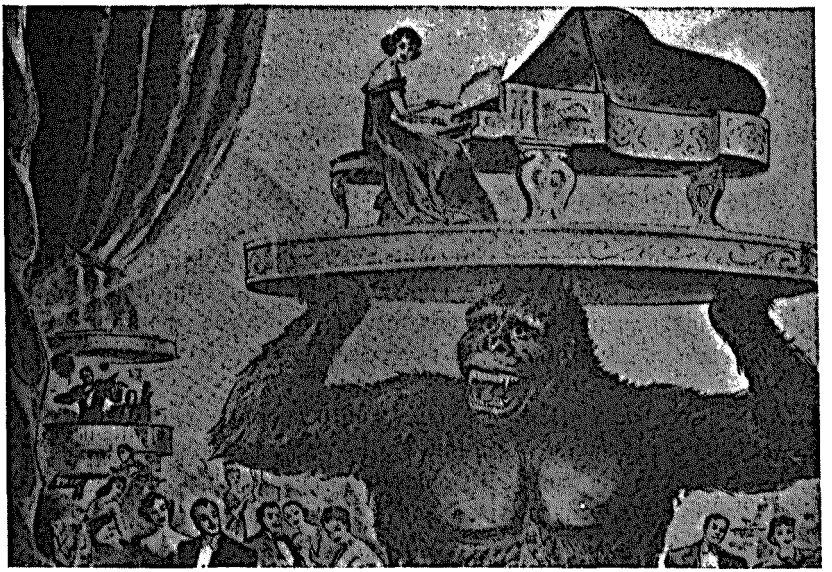


ñado en la fase terciaria, *«religación»*, para designar a esta relación *angular* del hombre con los animales. Incluso sin necesidad de elevar a los animales a la condición de *númenes*, en tanto esta religación es relación constitutiva (transcendental) del hombre mismo. Es un camino análogo, pero inverso, a aquel que seguimos al aplicar el concepto de *religión natural* a una relación de los protohombres con los animales. Sólo en la *religación del hombre con los animales* (sólo desde la perspectiva del *eje angular*) será posible comprender, en su justas proporciones, las relaciones de los hombres con la naturaleza y las relaciones de los hombres entre ellos mismos («las relaciones del hombre consigo mismo»). Cuando la conciencia de la *religación* se eclipsa, se diría que no sólo las relaciones del hombre con la naturaleza (las relaciones *radiales*), sino también las relaciones de unos hombres con otros (las *relaciones circulares*) se distorsionan, se desfiguran.

Desde luego, esto ocurre con las relaciones *radiales*, soporte de la conciencia del lugar relativo que ocupamos en la naturaleza (una conciencia que algunos consideran como meramente especulativa, pero que no es otra cosa sino el *plano* del mundo y, por tanto, instrumento de indudable significado práctico). Cuando ponemos entre paréntesis el mundo animal, reduciéndolo a un mero episodio del *eje radial* (como ocurre en el mecanicismo cartesiano), entonces, en el mejor caso, el hombre se autoexalta, como puro espíritu, en el horizonte de la naturaleza y sólo encuentra su término de medida en un Dios imaginario. Un Dios que no sólo ha de conservarle en su existencia; tiene que conferirle su seguridad (el *cógito*), pues lo ha creado *nominatim*. La doctrina de la evolución ha puesto las premisas para desmoronar semejantes despropósitos metafísicos. Los hombres sólo brotan a partir de los animales; estos son la referencia necesaria para establecer nuestra inserción de origen con el mundo natural y para medir nuestras propias facultades en el campo de la realidad. A fin de cuentas, más exacto que decir, con los cartesianos, que nuestra inteligencia sólo puede entenderse como un grado disminuido respecto de la sabiduría divina, es afirmar que lo que llamamos inteligencia o razón humana es sólo el *exceso* respecto de la estupidez de las aves. Porque no es nada que pueda comprenderse en términos absolutos, o por relación a un absoluto, como lo es el Dios *terciario*.

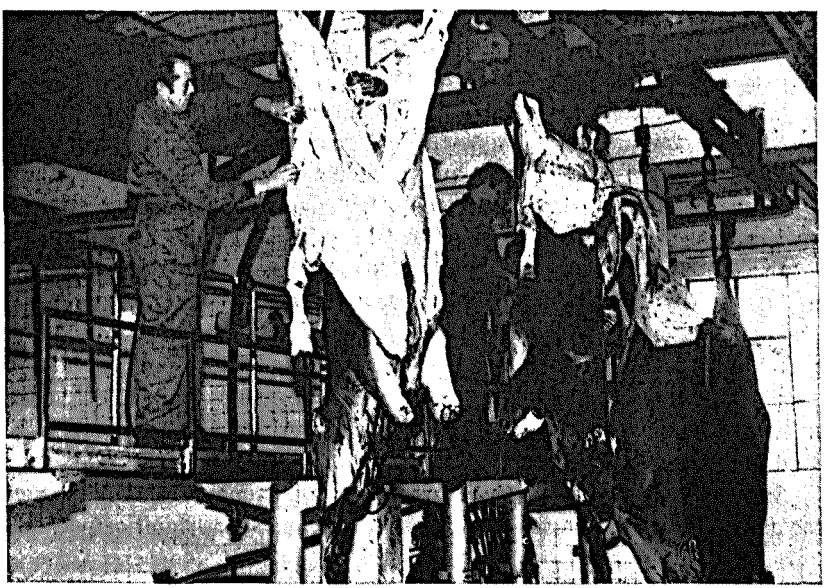
Sobre todo, el *eje angular* es una referencia imprescindible para analizar y comprender el alcance de las relaciones de los hombres con sus semejantes, unas relaciones que son ya explícitamente prácticas y eminentemente *éticas* y *morales*. Sólo en el contraste continuado de nuestras virtudes o de nuestros vicios éticos o morales —la amistad, el odio, la lealtad, la maldad— con las virtudes o vicios de los animales que nos son más familiares podemos decantar y criticar, *medir* el significado humano de nuestra propia vida práctica. Podremos, por ejemplo, fijar los límites zoológicos del odio o de la guerra, podremos evitar las místicas tendencias que exaltan (como si fuera divino) o deprimen (como si fuera diabólico) el amor sexual; porque si él es animal, también es humano y lo humano específico sólo se establece a partir de esa materia *genérica*.

En resolución, la *religación* con los animales es la única vía filosóficamente (racionalmente) abierta hoy para la devolución a los hombres de lo que, en términos re-



King-Kong

King-Kong no se opone a Superman sólo como el tercer mundo se opone a la sociedad industrial, sino, sobre todo, como los númenes terrestres (naturales, primarios) se oponen a los númenes secundarios (interplanetarios, celestes).



Matadero. (Matadero de Oviedo, año 1983)

«...Y el loco iba gritando, corriendo entre la gente, taladrándola con la mirada. ¿Dónde ha ido Dios?, gritaba. ¡Os lo diré yo! ¡Le hemos matado nosotros! ¡Vosotros y yo! ¡Nosotros, todos nosotros somos sus asesinos! Dios ha muerto.» (Nietzsche, *La Gaya Ciencia*.)

ligiosos, se llama *sentido del misterio,* esa percepción que el mecanicismo bloquea sin cesar, apoyado en sus realizaciones pragmáticas; pero que también es eclipsado por el practicismo institucional, que lleva a los individuos a moverse en el éter transparente de las normas, de los algoritmos fundados en reglas jurídicas o morales que, es cierto, configuran el «cuerpo» mismo del Espíritu. Lo que llamamos «sentido del misterio» no quiere significar, sin embargo, aquí otra cosa sino una crítica a esa percepción aparentemente clara y luminosa (pues su claridad es diamérica, pero es apariencia cuando se toma como absoluta). El *sentido del misterio* lo recuperamos no precisamente cuando asignamos a los animales su condición de númenes, sino en el momento en que comprendemos que el hombre (el hombre clausurado en sus relaciones *circulares*) es «más que hombre», tiene *un exceso* que rebosa su propio *círculo* humano. Y este más, este exceso, es precisamente la animalidad.

3. Los pasos hacia esta nueva *religación* de los hombres se dejan oír cada vez con más fuerza en los últimos cincuenta años —y el camino ha sido preparado, sin duda, en el siglo pasado, por el *evolucionismo* (y, antes aún, en pleno curso de las religiones terciarias, por el franciscanismo). Es cierto que muchos de estos pasos que hoy se dan suenan a parodias, a caricaturas de pasos que ya han sido dados en el propio terreno de las relaciones «circulares». «Todos los animales nacen iguales y tienen los mismos derechos durante su existencia» —dice una declaración oficial de una comisión de la UNESCO (octubre 1978) de la que formaron parte Alfred Kostler, Premio Nobel de Física, y George Heuse, fundador de la «Liga Internacional de los Derechos de los Animales». La crueldad con los animales es considerada como delito por los códigos penales (en España, a partir de 1979, artículo 675). No sólo existen *Sociedades protectoras de animales,* sino *Frentes de liberación animal.* En Ginebra se trabaja sobre el proyecto avanzado de creación de una *Cruz Roja internacional para animales,* con objeto de extender a los animales, siglo y cuarto después, el proyecto que Henri Dunant concibió para los hombres. Se diría que la *religación* deja de ser un mero concepto especulativo y comienza a ser, en las últimas décadas del siglo XX, un componente del *Espíritu objetivo.*

Es cierto que no siempre son percibidos los animales como «hermanos separados», amigos de los hombres, sujetos de derechos. A veces (sobre todo, y esto es del mayor interés, si actúan en bandadas, o en enjambres) son percibidos como un mundo propio, misterioso, con designios terribles respecto de los hombres. Pero precisamente esa malignidad, y el proyecto de su ejecución colectiva, es lo que hace resaltar más su aspecto *numinoso,* como Alfred Hitchcock nos lo hace ver en su película *Los pájaros.*

Sin embargo, hay que decir que prevalece la percepción *amable* y benevolente de los animales[268]. Acaso una de las realizaciones más significativas del si-

(268) Peter Singer, *Animal liberation. A new Ethics for our treatment of animals,* Random House, Nueva York 1975. Peter Singer & Tom Regan (eds.), *Animals Rights and Human Obligations,* Englewood Cliffs, New Jersey 1976. En España, *vid.* José Ferrater Mora & Priscilla Cohn, *Etica aplicada,* Alianza, Madrid 1983.

glo XX en esta dirección y una de las menos discutidas, sea la fundación y el desarrollo gigantesco de la nueva ciencia que conocemos con el nombre de *Etología*. Esta realización es, al menos desde el punto de vista que venimos manteniendo, muy expresiva. Pues la Etología suministra los marcos adecuados para que la nueva *religación* pueda avanzar por los caminos más seguros. Incluso nos arriesgaríamos a decir que la *Etología* es la nueva *Teología* —o, si se prefiere, que la vieja Teología (y casi literalmente, la Teología de los *arúspices*, o la de los *augures*) es la precursora de la nueva Etología. Porque si el *etólogo* es el *teólogo* de la nueva *religación* (*non intratur in veritate nisi per charitatem*), también el *teólogo* fue el *etólogo* de las fases primeras de la religión, si son ciertas nuestras premisas. «El misterio de la Teología es la Antropología» —dijo Feuerbach. Tenemos que confesarlo: *el misterio de la Teología es la Etología*.

4. Con todo, nosotros no queremos formular aquí ninguna profecía. No pretendemos, por ejemplo, anunciar la «religión del porvenir», una fase final que sustituyese a las precedentes y en la cual se consumara la *reconciliación del hombre con la naturaleza (animal)*. La teoría de las tres fases del *curso* de la religión que hemos expuesto no puede confundirse con una teoría cronológica. Aunque, en efecto, las fases hayan de aparecer sucesivamente en el *curso global* histórico-universal, de ahí no se deduce, en modo alguno, que las fases previas hayan desaparecido sucesivamente al advenir las que les siguen. Desaparecen sólo en alguna parte de la sociedad, pero no en la humanidad en su conjunto, en su historia. Más bien ocurre, considerando globalmente este conjunto, lo contrario: que unas fases se mantienen en amplias, incluso crecientes (comparativamente con el pasado) áreas aun cuando ya haya comenzado y esté extendiéndose una nueva fase. (Hay más cristianos en el siglo XX que en el siglo XIV, aun cuando haya menos proporcionalmente a las poblaciones totales respectivas.) Otras veces, una fase *refluye* en un lugar determinado con renovada fuerza, cerrando un ciclo *microhistórico* prácticamente perfecto.

Acaso el mejor ejemplo de ciclo parcial que se ha cerrado ya en un lugar y una época pretérita, tras recorrer un camino de más de 5.000 años, nos los proporciona el curso de la *religión egipcia*. Un curso que ha girado siempre en torno a *númenes* que, explícitamente, han manifestado su naturaleza zoológica. En este sentido, la religión egipcia ofrecerá siempre, en todo caso, el mejor material ilustrativo para toda teoría zoocéntrica de la religión. Prácticamente todas (por no decir la totalidad) de las divinidades egipcias fueron concebidas como animales o, por lo menos, estuvieron asociadas, de un modo firme, a animales sagrados. *Horus* el Grande *(Haroeris)*, es el halcón; *Khnum* (Señor de Elefantina) tenía cabeza de carnero de cuernos horizontales; *Set*, el hermano de *Osiris*, era un guerrero armado, con cabeza de animal fabuloso (largas orejas, hocico convexo); *Anubis* es un hombre con cabeza de chacal; *Sebek* (hijo de *Naith*) es un cocodrilo o un hombre con cabeza de cocodrilo; *Hathor*, la mujer de *Horus*, es una vaca (o una mujer con cabeza de vaca, que lleva un disco solar entre dos cuernos en forma de lira); *Best*, señora de *Bubastis*, se nos presenta como una mujer con cabeza de gata

y *Pakhet*, señora de *Speus*, era también una diosa-gata. *Uto* es una diosa-serpiente, *Heket* (que vivía en la región de la primera catarata) tenía la cabeza de rana, mientras que *Nekhbet*, de Hieracópolis, era un buitre.

Ahora bien, el intenso *color zoomórfico* de la religión social egipcia no excluyó (antes bien la incluía) la variedad heterogénea de doctrinas mitológicas, propias de la *fase secundaria*. (Por ejemplo, la religión de Heliópolis, o bien la religión hermopolitana, que ponía a *Toth*, el dios-luna, ibis o cinocéfalo, en el origen de todas las cosas: despertando del caos, había dado vida a la *Ogdoada* —cuatro parejas, los machos con cabeza de rana, las hembras con cabeza de serpiente— de la cual se formó el huevo que daría lugar al Sol.) Ni tampoco excluyó las tendencias hacia una evolución *terciaria*, confluyente en formas monoteístas (las que se abren paso en la XVIII dinastía, con Amenofis III y, sobre todo, con Amenofis IV, *Akhenaton*). Pero la teología tebana, la del dios *Amon*, no había desaparecido: el buey *Apis*, que andaba suelto dentro de su recinto sagrado, seguía dando oráculos favorables (cuando tiraba hacia la derecha), o desfavorables (cuando tomaba la izquierda), a los fieles que iban a consultarle. Y bajo la dominación persa, en el siglo IV antes de Cristo, y, más aún, durante la época helenística, bajo la dominación romana, cuando los grandes dioses dinásticos nacionales habían decaído, fueron los dioses locales de las dinastías reinantes (la diosa gata *Best* de *Bubastis*, o bien el buey *Apis*, fundido con el dios de los muertos, *Osiris*, en la forma del *Serapis* de los griegos, *Osiris-Apis*) los que proporcionaron consuelo al vulgo profano. Vulgo profano que, en los siglos sucesivos, iría absorbiéndose gradualmente en la nueva *fe terciaria* victoriosa, el cristianismo y, más tarde, el Islam.

No tenemos, pues, ningún fundamento para profetizar la etapa final de la religiosidad, una etapa destinada a sustituir a las anteriores, que sólo podrían permanecer, a lo sumo, a título de *supervivencias*. Por abundantes que sean los indicios que apuntan efectivamente, en nuestro siglo, hacia el advenimiento de una quinta etapa, hay que subrayar la no menor abundancia de los indicios que apuntan, no ya hacia la propagación de las religiones terciarias, sino hacia la *refluencia*, en el ámbito de las propias Iglesias universales muchas veces, de formas nuevas de *religiosidad secundaria*, la religiosidad mitológica. Me refiero al incremento prodigioso, en las sociedades industriales y en sus periferias, del interés por los *extraterrestres*, interés que habría de verse, según hemos dicho, en la línea del renacimiento de la *Demonología*. En este sentido, *no sería gratuito del todo imaginarse el siglo venidero como siglo en el que van a cristalizar masivamente nuevas formas de religiosidad secundaria*. (Lo que obligaría a interpretar el denominado «tercer despertar» de un modo algo distinto a como lo ve M. Harris en el cap. 8 de *La cultura norteamericana contemporánea*.)

Todo depende de que logren fraguar en su torno instituciones sociales que, al mismo tiempo, resulten tener asociadas funciones efectivas, desde el punto de vista práctico. (Ahora bien: la expansión de la religiosidad secundaria determinará indirectamente una justificación racional de las religiones superiores, confiriéndoles motivos nuevos y materia suficiente de renovación, en torno a problemas que nunca se habían planteado: «¿Deben ser bautizados los extraterrestres?»; «¿Cabe hablar de un Cristo de los habitantes de Ummo?»)

Por último: acabamos de decir que el auge del interés por los extraterrestres, observable en la segunda mitad del siglo XX, puede entenderse a la luz de la *religiosidad secundaria,* de la fase demonológica de la religión. Es interesante advertir que esta afirmación sólo se sostiene en el supuesto de que las visitas de los *extraterrestres* sean imaginarias, mitológicas. Si efectivamente estas visitas llegasen a considerarse reales, o se produjeran realmente en el futuro, entonces su reconocimiento ya no cabría concebirlo como una regresión a la *fase secundaria.* Propiamente, habría que hablar de una regresión a la *fase primaria,* y aun a la *religión natural,* dado que los extraterrestres serían *demonios reales* y los demonios son animales, dada su naturaleza sensitiva, según los estableció Porfirio, con la reprobación de San Agustín[269]. Consideramos como un mérito formal de nuestra teoría de las fases de la religión su virtualidad para reordenarse en función de los eventuales *hechos efectivos* que puedan tener lugar (pongamos por caso, la visita de extraterrestres). Porque, según esto, las fases establecidas no señalan un orden *a priori* futuro, en todo caso inverificable, sino que subordinan este orden a los hechos, si bien ofreciendo categorías para situarlos en un cuadro de conjunto. Y en el supuesto (gratuito, por otra parte) de que los *extraterrestres* visitasen realmente la Tierra, pongamos por caso, dentro de cinco siglos, sólo entonces cabría hablar de un *regreso* a la *religación primaria* y, mejor aún, a la *religación natural* en una forma nueva. Aquella en la cual el mamut y el oso de las cavernas habrían sido sustituidos por *Anthar Kerac* o por *Ummo Woa.* Pero en la hipótesis de que los extraterrestres no aparezcan realmente, la religión que se nos anuncia será una *religión secundaria, mitológica.*

Lo importante, desde nuestra perspectiva gnoseológica, es haber logrado mostrar que una predicción acerca de las próximas fases de la religión debe estar necesariamente subordinada a los contenidos que el propio futuro pueda depararnos. Son los *hechos* que se produzcan los únicos que pueden fijar el sentido de la *función* que predecimos, es el futuro el único *parámetro* de nuestra predicción presente.

(269) Santo Tomás, *Summa Th.*, I, q. LXIII, a. 4.

Escolio 1

Nematología, ciencia y filosofía de la religión

Los «saberes» sobre la religión, cuando tenemos en cuenta que las religiones mismas ya constituyen un «saber» (por ejemplo, el saber sacerdotal de Eutifrón relativo a los cultos que hay que poner en ejecución en cada época del año), son muy diversos y pueden clasificarse en tres grandes grupos:

(I) «Saberes nematológicos»[270]: son saberes organizados en torno a instituciones dadas (políticas, militares, tecnológicas, deportivas, &c.) y su objetivo es, no sólo establecer «proposicionalmente» las coordenadas de las «nebulosas ideológicas» que acompañan a tales instituciones en función de otras «nebulosas» referidas a instituciones distintas (tal es el caso de las instituciones de radio-televisión respecto de las «nebulosas» formadas con las Ideas de «Comunicación», «Cultura», «Información», «Libertad de expresión», «Aldea global», «Creatividad», &c.), sino también analizar y sistematizar los propios contenidos «proposicionales» de la nebulosa de referencia. Hablaríamos tanto de una «nematología olímpica», como de una «nematología militar» o de una «nematología política». Aldous Huxley o Timothy Leary podrían considerarse como los *nematólogos* («teólogos») de la industria de las drogas alucinógenas; el mismo Leary desempeñaría más tarde la función de nematólogo de las tecnologías electrónicas aplicadas a la creación de «realidades virtuales», con fines lúdico-místicos, como pueda serlo el equipo RB2 [Reality Built for Two]. Los saberes nematológicos (que son saberes ideológicos unas veces, mitológicos otras, filosófico-mundanos unas terceras y, en general, doctrinales) aunque no son identificables con las creencias y evidencias prácticas que constituyen el núcleo de cada nebulosa, tampoco pueden considerarse externos a tales nebulosas. Los saberes nematológicos, se-

(270) En el sentido que dimos a este término en *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid 1989; cuestión 2, números 6-9, pág. 97-104.

gún su concepto, pueden agruparse en dos clases «formalmente diferentes», aunque en permanente interacción:

(1) Ante todo la clase de los saberes nematológicos internos, es decir, los que se mantienen en la perspectiva de la «concavidad» de las creencias internas a la nebulosa: estos saberes nematológicos internos representan la *nematología positiva* y tienen por objeto la reexposición, analítica y sintética, de los contenidos de las creencias nucleares (nematología dogmática positiva, «filológica») o bien la exposición de esos contenidos desde perspectivas más amplias, utilizando instrumentos tomados de otras esferas distintas de la nebulosa de referencia (nematología sistemática o escolástica). También cabe establecer, dentro de la *nematología positiva* una «disciplina» que llamaríamos *Nematología fundamental*, organizada en la vía del *regressus*, a partir siempre de las creencias nucleares de referencia, hacia los *fundamentos* desde los cuales esas creencias nucleares parece que han podido (emic) constituirse.

El problema que plantea la Teología dogmática es del mayor interés, por cuanto implica el análisis del sentido que puede tener una institución (institución que comprende tanto los Concilios, y aun las mismas llamadas fuentes sagradas, como los escritos paulinos, por ejemplo) inspirada por una *fides quaerens intellectum*. Partimos, desde luego, de la teología positiva, no como «ciencia de Dios» (que no lo es, salvo materialmente, puesto que formalmente es «ciencia de la Revelación») sino como nematología de la Iglesia romana (o bizantina, &c.) y, por analogía, la teología de judíos o musulmanes, en tanto necesita, al parecer «una reexposición racional» de la revelación (supuesto que esta sea praeterracional o suprarracional). Se comprenden los recelos fideístas contra la teología dogmática, y especialmente cuando esta utiliza a la filosofía griega; recelos que, o bien terminaban proscribiendo toda forma de teología o, al menos, la teología dogmática, en nombre de una teología positiva, «filológica» (la que pedía Roger Bacon en su *Opus maius*, oponiendo de hecho filología y filosofía: convendría dejarse de filosofías para interpretar a los escritores sagrados y atenerse a la hermenéutica del griego, del hebreo o del arameo). Los recelos fideístas o «positivistas» (teológico-positivistas) quedaban justificados ante la tendencia de los teólogos dogmáticos a deslizarse hacia la filosofía (las disputas entre los dialécticos y los teólogos, del siglo XII, giran principalmente en torno a estos puntos) bien fuera reinterpretando los textos demasiado libremente (aunque la interpretación no marchase en la línea del racionalismo) bien fuera por el temor ante una supuesta presencia de la tesis averroísta de los tres grados de conocimiento de la religión (el popular —por imágenes o mitos—, el teológico y el filosófico; una suerte de «ley de los tres estadios» de Comte proyectada «sincrónicamente»). Pero, a pesar de todo, el desarrollo de la teología dogmática siguió ocupando el curso central, en una compacta continuidad propiciada por la organización eclesiástica y la doctrina de la tradición de la revelación.

¿Cómo sería imaginable que la inmensa producción teológico dogmática —millares y millares de folios plenos de sutilezas y hallazgos— no fuese sino un continente vacío? En realidad el problema de la teología dogmática, respecto de la revelación, podría ser considerado hoy como un caso particular del problema

con el que la etnología y la antropología se enfrenta, sobre todo cuando de un modo u otro se admitan las tesis de Lévy-Bruhl sobre la «mentalidad prelógica» de los primitivos («prelógico» lo pondremos en correspondencia con praeterracional). Si su mentalidad es prelógica, ¿cómo podríamos interpretar sus contenidos desde coordenadas lógicas? ¿y qué podría ser entonces el método filológico en cuanto contradistinto de la hermenéutica filosófica?

Al aplicar «la razón» a una creencia la primera tendencia es a *reducirla* al marco racional (mediante una hermenéutica alegorista, racionalista, como la de Espinosa cuando interpreta el Sol detenido por Josué, como una alegoría de alguna acumulación de hielo resplandeciente). Contra la tendencia racionalista ha estado siempre la ortodoxia eclesiástica, que tampoco quiere sin embargo excluir la razón. El problema puede plantearse de este modo: ¿qué puede hacer la «razón» al penetrar en un mundo que se presenta al análisis como praeterracional, como praeterlógico o prelógico? Es el problema de la Teo-logía y el de la Mito-logía. Podemos agrupar la enorme diversidad de respuestas en las tres categorías siguientes:

a) Aquellas que entienden la Teología dogmática como desenvolvimiento o extracción, como *Teología ilativa:* como la araña saca el hilo de su vientre así también el teólogo saca el hilo del depósito revelado. Este modo de entender la Teología se atendrá, sobre todo, a la teoría de la ciencia aristotélica, mediante la idea del «silogismo teológico», que toma del depósito sagrado la premisa mayor, de la razón natural la premisa menor y obtiene una conclusión mixta (menos evidente que la racional) que es la llamada conclusión teológica. Combinando proposiciones bíblicas de fe (por ejemplo, el relato del diluvio universal) con proposiciones de razón (aunque sean hipotéticas, como podía serlo la que suponía el paso de un cometa por la vecindad de la Tierra, produciendo, como efecto gravitacional propio, el levantamiento de las aguas de los mares) William Whiston, el sucesor de Newton en Cambridge, pudo concluir, como proposición teológica «mixta», que el diluvio universal tuvo lugar el día 27 de noviembre del año 2349 antes de Cristo; combinando el *fiat lux* del *Génesis* con la teoría del *big-bang,* muchos creyentes de hoy piensan haber alcanzado una mejor comprensión «racional» (teológica) del relato bíblico de la creación. La Teología dogmática se reinterpretaría como el sistema de estas conclusiones teológicas. Es innegable que esta teoría de la Teología permite entender la función de la razón en la fe: es este un depósito infinito que nos es dado (depósito positivo), y que tenemos que tratar de explotar a nuestro modo, según el lema de la *fides quaerens intellectum.* La razón lo que haría es explicitar un manantial subterráneo, en cierto modo «inconsciente», para obtener conclusiones que eventualmente podrían ser incorporadas por la Iglesia, que podría elevarlas a la condición de dogmas de primer orden (así se interpretó en su tiempo el dogma de la Asunción de la Virgen). Es un proceso paralelo al que podemos encontrar en la mitología: también la mitología saca las consecuencias que un mito debiera tener en el pueblo que lo utiliza, intentando comprenderlo precisamente en función de estas consecuencias que en el mito no suelen estar explícitas.

b) Aquellas que entienden la Teología dogmática (sin que se excluya la interpretación anterior) como una re-exposición o transposición de un dogma (por ejemplo, el dogma de la transubstanciación del pan y el vino) en un sistema racional previamente dado; la reexposición tiene aquí un alcance de índole analógica, y en este sentido podríamos hablar de *Teología analógica o transpositiva*. La racionalización no puede aquí considerarse reductiva, puesto que más bien transponemos el mito en otro sistema considerado racional: sin que ello signifique reducir los contenidos praeterracionales a razón; en cierto modo el resultado es el inverso, puesto que la transposición nos ofrece la medida de lo absurdo, desde el punto de vista racional, del dogma revelado. Es el caso de la explicación-transposición del dogma de la Santísima Trinidad en la imagen del foco de luz (el Padre) que se refleja en un espejo (el Hijo) dando lugar a un rayo de retorno (el Espíritu Santo), que utiliza Fray Luis de Granada en la *Introducción al Símbolo de la Fe*. Constituye, pues, una vulgar simplificación decir que la teología analógica se limita a aplicar una «estructura racional» (o natural) a la creencia praeternatural, a fin de iluminarla (por ejemplo, aplicar la doctrina hilemórfica de Aristóteles al dogma eucarístico); lo que se hace en rigor es transponer el dogma a los sistemas considerados racionales a fin de reexponerlos analógicamente en sus términos, midiendo, de ese modo, su alcance «sobrenatural».

c) Aquellas que entienden la Teología dogmática en un sentido que podríamos llamar «estructural» o interno (*Teología dogmática estructural* o *interna*) y cuyo objetivo principal no es otro sino la comparación entre diferentes dogmas del depósito revelado para descubrir sus simetrías, transformaciones, inversiones, &c. («en el dogma de la Santísima Trinidad tres personas forman una sola sustancia, mientras que en el dogma de la Encarnación tres naturalezas forman una sola persona», según el análisis del mismo Fray Luis de Granada).

(2) Pero también reconocemos una clase de saberes nematológicos que se mantienen en la perspectiva de la «convexidad» de las creencias nucleares («estructuralmente», sin perjuicio de que «genéticamente» hayan sido inspirados, desde luego, por la misma creencia nuclear), procediendo a partir de supuestos ajenos a las creencias nucleares de que se trate. Nos las habemos así con la *Nematología preambular*, que se nos presenta como delimitando «desde fuera» el espacio que va a ser ocupado por la creencia nuclear de referencia (repetimos: independientemente de que genéticamente la creencia nuclear sea la que dirigió el recorte).

Cuando las instituciones de referencia (por ejemplo, la «institución del bautismo», como rito no necesariamente hamartiológico de incorporación al grupo comunitario) son las constitutivas de una religión terciaria positiva, la *Nematología* toma la forma de una Teología (dado que Dios, o los dioses, figuran entre los contenidos centrales de sus creencias) aunque, en principio, no toda «nematología religiosa» tendría que tomar la forma de una Teología. La distinción que hemos presentado entre la Nematología positiva y la preambular (distinción que es, obviamente, una generalización y reformulación de una distinción tradicional re-

ferida al «saber teológico») se concreta ahora como distinción entre *Teología positiva* y *Teología preambular* (que ya no será «interna» a la creencia, puesto que formalmente, al menos, se presentará como *ciencia* o como *filosofía*, es decir, como Antropología —o Historia o Cosmología— o como Teología natural); o bien, dentro de la Teología positiva, como *Teología dogmática*, frente a la *Teología escolástica*, y ambas frente a la *Teología fundamental*[271].

Pero aunque la Teología preambular (en rigor, «apologética») se resuelva en ciencia o en filosofía, no por ello toda ciencia o toda filosofía ha de ser considerada como Teología preambular, pues, según su contenido, la ciencia o la filosofía podrían desempeñar los papeles más opuestos a los preambulares, a saber, aquellos que parecen ordenados a «cerrar el camino» a toda la posibilidad de presentar las ciencias de referencia como compatibles con las premisas exteriores preambulares. No por ello la Teología preambular —ni la Teología positiva— podrán definirse como «procedimientos de racionalización» de la fe religiosa, puesto que es también objetivo principal suyo establecer las distancias entre los dogmas «misteriosos» y las proposiciones racionales: la «explicación» (nematológica) tomista del «misterio eucarístico» por medio de la doctrina hilemórfica de Aristóteles es una explicación o racionalización nematológica que, lejos de reducir el misterio a términos filosóficos muestra su irreducibilidad y su carácter sobre-natural, llevando al límite de lo sobrenatural (es decir, de lo irracional) a las propias relaciones hilemórficas. La teología hilemórfica de la eucaristía permite re-construir «racionalmente» en el marco filosófico de la doctrina aristotélica un *dogma* que cuando se expone en el marco del lenguaje cotidiano («al pan, pan; al vino, vino») corre el peligro de perder todo significado, de ser interpretado como un simple mito poético; su transposición «racional» (que lo es por las operaciones de coordinación proporcional que implica) hace posible una re-definición que confiere un sentido al mismo dogma, pero no resultados «racionales», sino precisamente «sobrerracionales» (por no decir irracionales).

(271) La Teología dogmática (leemos en una obra que hace ya casi cien años fue muy utilizada entre los católicos, las *Institutiones Theologiae Fundamentalis*, de Hermanno van Laak, S.I., Tractatus I: «De Theologia Generatim», Fasciculus I, Typis Cuggiani, Roma 1910, pág. 6) «iam supponit ut notum, Deum locutum esse atque ea quae elocutus sit, in ecclesia catholica infallibiter custodiri. Iamvero hoc utrumque factum non est per se notum. Ergo necesse est, ut dogmaticam antecedat aliqua *disciplina, quae probet utrumque hoc factum, scilicet Dei locutionem eiusque in ecclesia catholica conservationem*. Quam disciplinam ideo cum plurimis vocamus *theologiam fundamentalem*». Poco después (pág. 11) van Laak declara que la Teología fundamental «non videtur esse pars philosophiae» [diremos: no es «filosofía de la religión», ni siquiera Teología preambular, si es que esta puede ser formalmente filosófica —las cinco vías— o científica —la doctrina antropológica del Dios monoteísta de los «pueblos naturales»—]. La llamada *Philosophical Theology* por algunos «filósofos de la religión» de tradición analítica (que siguen el rótulo utilizado por F.R. Tennant en su libro de este nombre, Cambridge 1930, y después por A. Flew y A. MacIntyre, eds., *New Essays in Philosophical Theology*, Londres 1955) no es, desde luego, Teología fundamental ni tampoco es Filosofía de la religión, sino que está más cerca de la Teología natural en el sentido tradicional, puesto que ésta también contenía la presentación de las tesis ateas, la discusión sobre los atributos divinos de omnisciencia, omnipotencia, &c. Otra cosa es que la teología natural tradicional tenga una función apologética o preambular y la teología filosófica, en alguna de sus orientaciones, pretenda desentenderse de tal función o incluso asuma decididamente, como hizo Flew, una actitud crítica; en cuyo caso el rótulo «Teología filosófica» no tendría más alcance del que pudiera corresponder en Física a la «Flogistología».

(II) «Saberes científicos», en sentido estricto[272] en torno a la religión. En *El animal divino* consideramos aquellas disciplinas que proceden de las diversas *ciencias positivas* en cuyos campos figuren «materiales religiosos»: Arqueología, Sociología, Etnología, Filología, Historia de las Religiones...; todas estas disciplinas asumen, en momentos dados de su actividad, el papel de «ciencias de la religión»[273]. Este punto de vista, mantenido en *El animal divino*, estaba destinado a disolver las pretensiones que suelen ir asociadas a la expresión «ciencias de la religión» (o bien: «hierología» o «ciencia de las religiones comparadas», o a veces incluso, «teología filosófica»), pretensiones consistentes en hacer de la ciencia de la religión una unidad gnoseológica del mismo género que el que pueda corresponder a la Geometría o a la Astronomía. Si hay una «ciencia de las figuras» y hay una «ciencia de los astros», ¿por qué no puede haber una «ciencia de las religiones»? Nuestra tesis, sin embargo, no contesta negativamente a esta pregunta por defecto, sino «por exceso»: si decimos que no hay una «ciencia de las religiones» no es porque supongamos que

(272) Nos referimos a la cuarta acepción del término ciencia, la ciencia «en sentido positivo ampliado» (que reseñamos en el tomo 1 de nuestra obra *Teoría del cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo 1992, Introducción, §3 y §4). En realidad la expresión «ciencias de la religión» toma valores bien diferenciados en cada una de esas cuatro acepciones: (1) un ejemplo de «ciencias de la religión», en su primera acepción, nos lo suministra la «ciencia de Eutifrón», tal como nos la presente Platón en el diálogo homónimo, su «saber hacer» en lo relativo a los cultos a los dioses de los que es sacerdote; (2) la parte de la «filosofía moral» tomista que comprende la doctrina de la religión natural (o la parte homóloga de la *Ética* de Espinosa) es «ciencia de la religión» en su segunda acepción; (3) no es fácil poner ejemplos de «ciencias de la religión» según la tercera acepción de ciencia (las ciencias en sentido «moderno», las ciencias físico naturales, químicas, &c., que dejan fuera a los «cuerpos doctrinales filosóficos»), intencionalmente habría que buscarlas en el ámbito de la Frenología del siglo XIX o de la Sociobiología del siglo XX; (4) en cambio, hay muchos ejemplos de «ciencias de la religión» según la cuarta acepción de ciencia (ciencias positivas en el sentido ampliado, ciencias que se ocupan de campos empíricos de naturaleza psicológica, etnológica, lingüística...): historia de las religiones, sociología de la religión, filología bíblica, &c.

(273) Desde luego, el concepto de «ciencia» por el que nos guiamos deja fuera de su extensión a los cuerpos doctrinales que se autodenominan (utilizando la segunda acepción de ciencia reseñada en la nota anterior) «ciencias teológicas» (como puedan serlo la Teología dogmática, en general, o la Mariología o la Sindología [rótulo que cubre a los saberes centrados en torno a la Sábana Santa conservada en Turín; disciplina que cuenta con Congresos y Revistas especializadas] en particular, sin contar a la llamada *Philosophical Theology*, que los españoles traducen por *Teología filosófica*) y que suelen autopresentarse como «hábitos —entes— naturales» y no como «hábitos infusos», como decía Juan de Santo Tomás (*Cursus Theologicus*, Primae partis, Quaestio prima, Disputatio II, Articulus VIII: «Utrum Theologia sit scientia supernaturalis, vel naturalis»). Este teólogo, sin embargo, reconocía el origen sobrenatural de los objetos sobre los cuales versa esa «ciencia natural» y, por tanto, la perfección que la *fe* (relativa a esos objetos) comunica a esa ciencia y a sus propios principios. (Podríamos aplicar al caso la misma interpretación del pasaje de Isaías que, en el contexto de los *dones del Espíritu Santo* sugería Juan de Santo Tomás al decir que las «alas de águila» que Dios daba a quienes confían en El no significan que estos vayan a volar, sino solo que podrán correr y caminar como hombres [aquí, como científicos, no como místicos] pero impulsados por las alas del águila [diríamos: de la cultura objetiva participada emic] que desciende de los cielos). La autodenominación de «ciencia» se guía aquí por un concepto [de ciencia] presuntamente aristotélico, tan laxo que precisamente introduce la confusión, en lugar del análisis, al meter en un mismo saco a la Termodinámica y a la Mariología. Más laxo aún (ni siquiera aristotélico) era el concepto de ciencia que K. Barth propuso como determinado por la propia Teología. Una ciencia —decía Barth, con criterios que podrían llamarse, por cierto, de «gnoseología materialista» si contasen con un eje fisicalista— debe proporcionarse a su objeto; luego habrá que con-

no haya ninguna sino porque reconocemos que hay muchas, sin que cualquiera de ellas (la Psicología, la Antropología, la Sociología, &c.) pueda arrogarse el papel de «ciencia de la religión» por antonomasia (acaso considerada a su vez como una parte de la llamada «antropología cultural»). La expresión «ciencia de la religión» sólo puede entenderse como un rótulo para designar una yuxtaposición enciclopédica de diversos retazos de sociología de las religiones, de historia de las religiones, de psicología de las religiones, de etnología religiosa (pero esta yuxtaposición enciclopédica aunque vaya encuadernada en un solo volumen, no puede pasar por una disciplina unitaria llamada «Ciencia de la Religión»).

Se comprende que la respuesta a la cuestión que aquí nos interesa plantear especialmente —la cuestión de las relaciones entre las «ciencias de la religión» y las «religiones» mismas— no puede ser unívoca, dada la variedad, no sólo de religiones, sino de ciencias. Las relaciones pueden ser, por lo menos, de alguno de estos dos tipos:

(1) Relaciones de *neutralidad*: hay muchas ciencias (mejor: fases o momentos de las ciencias) susceptibles de mantenerse a una distancia tal respecto de las creencias dogmáticas que puedan considerarse, no ya «indiferentes» o «ajenas» a estas creencias, sino compatibles, tanto con esas creencias, como con las creencias opuestas. Estas ciencias (o partes de ciencias) podrían desempeñar eventualmente funciones de «nematología preambular» y, en muchas ocasiones, funciones instrumentales propias de la «nematología positiva». Debido a ello, no debe olvidarse que muchas ciencias (sobre todo las histórico filológicas, pero también las sociológicas) han encontrado un entorno muy favorable para su desarrollo precisamente en el ámbito constituido por una «comunidad religiosa» o, simplemente, de una confesión determinada. Hablar, por tanto, en general, del «conflicto de la religión y de la ciencia», al modo de Draper, está tan fuera de lugar como hablar de «un paralelismo entre los caminos de la Biblia y los de la ciencia que nos previene contra cualquier interferencia»[274], y casi siempre puede disociarse el *uso*

figurar un concepto de ciencia adecuado a la Teología, en lugar de tratar de someter la Teología a un concepto de ciencia previo. H. Scholz, invitado por Karl Barth, negó en su conferencia el carácter científico de la Teología («Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?», reeditada por G. Sauter, *Theologie als Wissenschaft*, Munich 1971, 221-264; y analizada por Manuel Fraijó Nieto en el libro *La tradición analítica, materiales para una filosofía de la religión II*, Barcelona 1992, págs. 81-106; véase también Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la ciencia y Teología*, Cristiandad, Madrid 1981). He aquí como definía estos conceptos un tratado de teología escolástica famoso hace setenta años (vid. Ad. Tanquerey, *Synopsis Theologiae dogmaticae fundamentalis*, 22ª edición, Desclée, Roma 1927, pág. 2): «Theologia definiri potest scientia quae, revelationis et rationis ope, disserit de Deo et creaturis quatenus ad Eum referuntur»; en cuanto a la ciencia: «Scientia, id est, systema cognitionum certarum et generalium, logico ordine connexarum de aliquo *objecto*» [esta definición de ciencia mantiene indistinguidas las premisas de fe de la Teología y las premisas evidentes de la *episteme* de los *Segundos analíticos*; sólo gracias a la ficción de suponer a la Teología revelada como ciencia *subalternada* a la «ciencia de los bienaventurados» se pretendía atenuar la diferencia asimilando la Teología revelada a la Óptica, cuyas premisas tampoco eran evidentes en su campo, sino tomadas de la Geometría, respecto de la cual también ella estaba subalternada].

(274) Ver Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales...*, «Cuestión 2ª. El conflicto entre la religión y la ciencia», págs. 41-114.

apologético (o, por el contrario, *de ataque*) de la ciencia de su estructura neutral sinecoide. Además, el *uso polémico* de un «descubrimiento científico» puede constituir un ataque no ya a una religión, en general (llevado a efecto desde una perspectiva impía, de *asebeia*), sino a una determinada interpretación, facción o secta de una religión, llevada a efecto desde otra interpretación, facción o secta no menos religiosa (el descubrimiento de la superchería del célebre documento llamado «Donación de Constantino» no procedió de un racionalismo impío, sino del círculo del Cardenal Cusano, de quien fue secretario Lorenzo Valla; el llamado «movimiento de desmitificación» de la Biblia, que ha logrado importantes descubrimientos filológicos e históricos en el terreno de la historia y exégesis bíblica, o reinterpretaciones de los relatos bíblicos en términos «plausibles» (al estilo de Werner Keller en *La Biblia tenía razón*), tampoco procede de un espíritu antirreligioso, sino que por el contrario está inspirado muchas veces por un fideísmo poco «racionalista» del estilo de Gogarten o Bultmann[275]).

(2) Relaciones de *incompatibilidad*: sería injustificado establecer, en general, la neutralidad de toda ciencia positiva que estrictamente se mantenga en su terreno, con las «creencias religiosas», aun cuando estas se mantengan en el suyo (otra cosa es que la formulación de esta incompatibilidad constituya antes una función de la filosofía de la religión que de la ciencia correspondiente). La tesis del segundo Wittgenstein que insiste en la autonomía de los usos lingüísticos del «lenguaje religioso», en cuanto determinados por sus propias normas, suele ser utilizada muchas veces como fundamento para preservar al «mundo de lo místico» de toda posibilidad de contradicción con las ciencias; pero esta tesis de Wittgenstein es un megarismo semántico gratuito. Una ciencia positiva implica determinadas coordenadas de racionalidad que la hacen incapaz de admitir cualquier tipo de contenido dogmático si es que este contradice sus sistemas de coordenadas (la ciencia histórica no puede admitir la aparición real de Santiago Apóstol a Ramiro I en Clavijo en 844, una aparición cuya importancia puede medirse por la que tuvo el «voto de Santiago»); recíprocamente, determinadas creencias dogmáticas son incompatibles hasta tal punto con las coordenadas de la racionalidad científica que pueden bloquear el desarrollo mismo de tales coordenadas (el dogma de la Encarnación de la Segunda Persona en la virgen María impide la investigación histórico sociológica acerca del padre natural de Jesús de Nazaret y de sus hermanos de sangre —en el sentido de los «helvidianos»—; el solo proyecto de una tal investigación —*¿adelfoi* [hermanos] o *anepsioi* [primos]?— será considerado como blasfemo por un católico romano seguidor de la interpretación de San Jerónimo). Sin duda, en algún caso, podrá un individuo simultanear psicológicamente los trabajos de investigación científica (sociológicos, genéticos, filológi-

(275) Sobre «desmitificación» de la Biblia las obras «clásicas» son las siguientes: R. Bultmann, *Entmithologisierung* (1941); E. Kinder (ed.), *Ein Wort lutheranische Theologie zur Entmithologisierung* (Munich 1952); F. Gogarten, *Entmithologisierung und Kirche* (Stuttgart 1953); K. Jaspers, *Kerigma und Mythos*, 5 vols. (Hamburgo 1951-1955).

¿os) sobre el padre de Cristo, con su fe trentina; pero esta compatibilidad psicológica (esta «doble verdad») no elimina la incompatibilidad lógica objetiva, y esta es la que social e históricamente seguirá actuando hasta inclinar a los individuos bien sea hacia el fideísmo, bien sea hacia el racionalismo. Hay, por tanto, conflictos objetivos entre la religión y la ciencia; y si estos conflictos parecen muchas veces perder su virulencia es debido (casi siempre) no ya a que «la ciencia» haya mudado de contenido, sino a que «la religión» se ha replegado a lugares estratégicos en otro tiempo considerados inaccesibles (el caso Galileo, el caso Darwin, &c.), y se ha replegado precisamente por influjo de la presión de los descubrimientos científicos.

Un ejemplo particularmente ilustrativo, cuyo desarrollo puede seguirse día a día en los últimos cincuenta años, es el de las transformaciones experimentadas (en la dirección del «repliegue») por el dogma cristiano del «pecado original», a consecuencia, principalmente, del avance científico y la popularización de las ideas evolucionistas. El dogma del «pecado original» se mantuvo intacto durante siglos y siglos, y puede decirse que en torno a él se organizó la casi integridad de la dogmática cristiana (incluyendo la teología de la Encarnación del Verbo, así como la nematología «hamartiológica» de la institución del bautismo). Pero es evidente que en los escenarios en los que se desarrolló el *pithecántropo* no quedaba ningún hueco para el Paraíso, ni para Adán, ni menos aún para su ciencia infusa. A medida que fue haciéndose evidente que el relato científico era, en sus líneas generales, irrebatible, los teólogos tuvieron que ir «replegándose», reinterpretando los textos bíblicos (atribuyendo muchas veces la formulación del dogma a la tradición eclesiástica y conciliar —a partir sobre todo de San Agustín— más que a los propios pasajes del *Génesis*, que volvían a ser re-leídos «como si nada hubiera pasado») pero siempre en la misma dirección: no sólo no hubo manzanas y serpientes míticas, sino que ni siquiera Adán y Eva fueron personajes históricos (Teilhard de Chardin, Dubarle, Pierre Grelot...); a lo sumo «epónimos de la humanidad» y —cuando el teólogo se deja impresionar por los argumentos poligenistas— ni siquiera de una humanidad única en su origen, sino «en su destino».

En suma, no habría pecado original, ni paraíso terrenal, ni costilla de Adán, sino, a lo sumo, «urdimbre de pecados» (*Sündenverflochtenheit*, de Weismayer), o bien una «condición existencial» (al modo de la «angustiosa nihilidad» kierkegardiana) que afecta a todos los hombres, y que irá determinando, al menos entre los teólogos y catequistas, una reorganización *ad integrum* de la dogmática secular (Adán pasará a un segundo plano; Cristo ya no se presentará como mero restaurador de un pecado pretérito factual, que no existió nunca, y será presentado en función de una situación colectiva que afecta al destino de la Humanidad, más que a su origen); «dado que la creencia en el 'pecado original' se hace cada día más insostenible dentro de la teología católica —dice (recogiendo además una opinión cada vez más generalizada entre los teólogos españoles, y no sólo entre los holandeses, franceses o alemanes) el teólogo franciscano Alejandro de Villalmonte en un libro admirable por su erudición y claridad (*El pecado original*, Salamanca 1978, pág. 555)— parece necesario ir pensado en la estructuración de

un *cristianismo sin pecado original*» (subrayado de A. de V.) Desde nuestras coordenadas, tenemos que decir que nada de esto nos resulta sorprendente. Lo sorprendente sería que teólogos cristianos ilustrados que actúan en Universidades en las que profesan también zoólogos, antropólogos, prehistoriadores o catequistas que tienen que presentar la doctrina del pecado original a jóvenes que acaban de salir de clase de Zoología, de Antropología o de Prehistoria, siguieran presentando un dogma de formato histórico tal como lo entregó la tradición milenaria de la Iglesia. Sorprendente, por su ingenuidad o «cinismo», es la actitud de aquellos teólogos que pretenden hacernos creer, ahora en el terreno de la filología, que este giro radical que el dogma cristiano está experimentando en la segunda mitad de nuestro siglo es el resultado de una «evolución (homogénea o heterogénea) interna» de la propia fe, que caminase en busca de su supuesta pureza, o «simplicidad positiva» originaria (una pureza que sólo habría sido enturbiada por adherencias agustinianas o eclesiásticas), ensayando nuevos «modelos de pecado» («modelo Schoonenberg», «modelo Hulsbosch») con el mismo «espíritu de investigación ingenua de la verdad» con el que los físicos ensayan el «modelo de Bohr» o el «modelo de Schrödinger» del átomo. Y todo esto en lugar de reconocer que de lo que se trata es simplemente de un «repliegue estratégico» obligado por el avance de la ciencia de la evolución, que lejos de mantenerse en un «camino paralelo» al del dogma cristiano interfiere con él, con una violencia tal, que le determina a cambiar de rumbo, por no decir a disgregarse y a diluirse hasta el punto de poder decir que las razones por las cuales se sigue hablando (al menos entre los teólogos de cristianismo) ya no son de índole teológica, sino psicológica o social (es decir, por la inercia de las propias instituciones en las que esos «teólogos revolucionarios» están de hecho insertos).

(III) «Saberes» que pueden considerarse constitutivos de la «filosofía de la religión». Un género de saber cuya naturaleza es acaso la más problemática, sin perjuicio de que su reciente «institucionalización» (libros, cátedras, &c.) pueda sugerir que los problemas constitucionales o, al menos, el período de estos problemas constitucionales, haya de considerarse como ya superado. En su versión más inocente (o ingenua) un profesor de «filosofía de la religión» explicará de este modo la constitución de su disciplina: basta que se tengan presentes, como formaciones históricamente dadas (acaso como simples «vivencias») por un lado a las *religiones* (o a las vivencias religiosas) y, por otro lado a la *filosofía* (incluso tomándola en el estricto sentido de la tradición helénica) para que pueda concebirse, sin mayores dificultades, la gran probabilidad de resultados de una aplicación del «método filosófico» a las «religiones» y, con ello, la de la constitución misma de la filosofía de la religión como una disciplina filosófica «centrada». Pero la cuestión no es tan sencilla. Por de pronto, porque de hecho, esa aplicación no se produjo hasta muy entrada ya la época moderna (en realidad, hasta 1824 no aparece acuñada, por Hegel, la expresión «filosofía de la religión» como rótulo de una disciplina consolidada dentro de un sistema filosófico y que se concibe heredera de la Teología dogmática). Sin duda había precedentes en la *Aetas Kantiana:* acaso el

primero en utilizar la expresión fue el jesuita vienés S. von Storchenau, en 1784; la expresión «filosofía de la religión» aparece ya en la obra de L.H. Jacob, *Entwurf einer Theorie der Religionsphilosophie*, 1797, y en la de I. Berger, *Geschichte der Religionsphilosophie*, Berlín 1800. Es cierto que cabría alegar que se trata de un *hecho*, pero que *de derecho* la filosofía de la religión pudo haberse constituido ya mucho antes. E incluso se procederá a *recuperar* para una supuesta «historia de la filosofía de la religión» —aun dentro del «área de difusión helénica» de la filosofía— a Tales y a Jenófanes, a Evémero y a Lucrecio, a Cleantes y a Plotino; y, por supuesto, a San Agustín y a San Anselmo, a Santo Tomás y a Guillermo de Occam. Sin embargo esta alegación se apoya a su vez en muchos supuestos que tienen que ver con la concepción misma de la filosofía y de la religión. Y lo verdaderamente importante es llegar al convencimiento de que las cuestiones relativas al concepto mismo de una «filosofía de la religión» no pueden considerarse como «cuestiones exentas» —ahí radica la ingenuidad acrítica de nuestro hipotético profesor— sino como cuestiones implicadas en otras muchas y, concretamente, en las cuestiones que se refieren a la naturaleza misma de la filosofía y a la naturaleza de la religión. Y en la medida en que la «naturaleza de la religión» se expresa precisamente a través de la filosofía de la religión habrá que concluir también que el concepto mismo de «filosofía de la religión» no es independiente, o previo, a toda filosofía (o doctrina filosófica) de la religión dada, lo que equivale a decir que *solamente desde una doctrina filosófica o filosofía de la religión determinada cabe dibujar un concepto interno de «filosofía de la religión» como disciplina* (más allá de lo que pudiera ser un concepto burocrático-administrativo). Por lo que a nosotros nos concierne, diremos que nuestro propósito, en *El animal divino*, fue precisamente bosquejar un concepto de filosofía de la religión a partir de la concepción filosófica allí expuesta. Con esto decimos también que una gran parte de las obras que hoy son consideradas como «filosofía de la religión» —por ejemplo, aquellas que tienen que ver con el llamado «desafío de Flew» en 1955— habría que clasificarlas, desde nuestras coordenadas, como «nematología preambular» (a veces, como mera apologética de, al menos, las «religiones proféticas postaxiales»).

En lo que se refiere a los supuestos sobre la filosofía: quien presuponga que filosofía (incluso cuando se presenta como «filosofía centrada») dice, sobre todo, una forma general del preguntar (un «preguntar radical» por la esencia de las cosas, determinado por el asombro ante su misma existencia: «¿qué es la ciencia?», «¿que es la religión?»...) podrá mantenerse cerca de la concepción que hemos llamado «ingenua» sobre la naturaleza de la filosofía de la religión. La «filosofía de la religión» sería un caso más de institucionalización de «filosofías centradas» en torno a *nódulos* tales como el Estado, el lenguaje o el arte («filosofía del Estado», «filosofía del lenguaje», «filosofía del arte»)[276]. Esta concepción de la filosofía

(276) Hemos tratado de el concepto de «filosofías centradas» en nuestro trabajo «Filosofía de la sidra asturiana», en *El libro de la sidra*, Pentalfa, Oviedo 1991, págs. 33-61. El concepto de «filosofías centradas» corresponde a lo que José Ferrater Mora (*Diccionario de filosofía*, s.v. «Filosofía») llama «filosofías de». Pero la expresión utilizada por Ferrater contiene una equivocidad muy importante, relacionada con la posible doble interpretación de la proposición «de» que la gramática tradi-

no explica por cuales motivos no han sido institucionalizadas también filosofías centradas en torno a «las preguntas radicales» sobre el Sol o la Luna (Heliosofía o Selenosofía) o sobre los árboles y sus sombras (Dendrosofía o Klecsosofía). Aquí presuponemos que no toda pregunta por la «esencia» es una pregunta filosófica. Preguntar por la esencia de los poliedros regulares (por angustiado que se sienta el inquiridor) es un preguntar geométrico, no filosófico; ni son tampoco filosóficas preguntas tales como las siguientes: ¿qué es un dracma? ¿qué es un planeta? Suponemos que la pregunta filosófica, como, en general, toda pregunta o problema, no se mueve ni a partir de un saber pleno sobre el *nódulo* de referencia, ni a partir de una ignorancia absoluta, a partir de la nada; sino que se dibuja a partir de un saber, sin duda (los *problemas* geométricos implican teoremas: el problema de los irracionales presupone el teorema de Pitágoras; no es posible una aporética pura, en el sentido de Nicolai Hartmann), pero que implica nuevos problemas a la escala de las Ideas que lo cruzan. La filosofía —o, si se prefiere, el «asombro filosófico» (que no puede confundirse con el asombro científico y menos aún con el asombro infantil)— aparece sobre el supuesto de saberes previos (saberes científicos, especialmente, aunque no exclusivamente) cuando estos entran en una contradicción *sui generis* (por ejemplo, del estilo de las contradicciones implícitas en la aporía de «Aquiles y la tortuga»[277]). Desde este punto de vista podrían analizarse, caso por caso, las razones por las cuales no todos los «nódulos» problemáticos dan lugar a una disciplina filosófica «centrada» en torno a ellos. Aquello que en nuestros días suele llamarse «filosofía mundana» —una filosofía centrada en torno a las tarjetas de crédito, al tercer canal de televisión o en las drogas alucinógenas— puede reducirse a nematología preambular y positiva de alguna institución, cuando esta nematología contiene elementos tomados de las ciencias naturales y sociales y se mantiene al margen de la Teología.

Esta concepción de la filosofía nos permite enfocar en un sentido más preciso las cuestiones relativas a la naturaleza de la «filosofía de la religión» y a su

cional admite, a saber, la interpretación del «de» como genitivo objetivo y como genitivo subjetivo. La «filosofía de», interpretada como filosofía centrada, corresponde al uso del «de» como genitivo objetivo («filosofía de la religión» = «filosofía sobre la religión»). Pero cuando interpretamos el «de» como genitivo subjetivo, la expresión «filosofía de» adquiere un alcance inesperado, el que es propio de lo que, en otras ocasiones, hemos llamado «filosofía genitiva» (*¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa, Oviedo 1995, 1ª ed., págs. 32-35). La expresión «filosofía de la religión», en sentido genitivo (subjetivo), alude a la filosofía que brota de la religión (o de una religión determinada), a la filosofía que se abre camino a través de una religión revelada, por ejemplo. No sólo el fideísmo tendería a interpretar regularmente la filosofía de la religión en este sentido genitivo («la verdadera filosofía es la misma religión cristiana»); también el positivismo clásico, el de la ley de los tres estadios de Comte, viene a entender a la filosofía metafísica (por lo menos) como una filosofía de la religión en sentido genitivo, puesto que el estadio metafísico procede de una transformación de las posiciones pro-puestas en el estado teológico previo. Por último, el método fenomenológico propone a su vez la tendencia a subordinar la filosofía de la religión, en su sentido centrado, a la filosofía de la religión en su sentido genitivo: la filosofía de la religión (como disciplina académica) no podría ser otra cosa sino explanación de las *experiencias* o *vivencias* religiosas, es decir, en el fondo, de una filosofía genitiva de la religión.

(277) Hemos tratado este problema en *La Metafísica Presocrática*, Pentalfa, Oviedo 1974, pág. 261-275.

historia, una historia que necesita ser reconstruida urgentemente desde sus fundamentos. Ante todo, la cuestión la formulamos de este modo: «¿qué saberes sobre la religión (o qué saberes religiosos) es preciso presuponer para que la pregunta filosófica acerca de la religión pueda plantearse?» Nuestra respuesta —que sólo por su apariencia puede resultar ser demasiado tajante o radical— es la siguiente (en función, desde luego, de las coordenadas de *El animal divino*): el «ateísmo terciario», en tanto implica la *asebeia*, la *impiedad* (por ejemplo, el tratamiento de los «textos revelados» según el mismo rasero con el que tratamos los «textos profanos»). Dicho de otro modo: el «saber sebasmático» que prefigura la necesidad —o la posibilidad— de la constitución «institucionalizada» de una filosofía de la religión es el ateísmo relativo al Dios de las religiones terciarias (ateísmo, como es sabido, es un concepto negativo —Atenágoras o San Justino nos informan de cómo a los cristianos de su tiempo se les daba el nombre de ateos, por relación a los dioses paganos: «Y si de esos supuestos dioses se trata [dice San Justino, *Apología*, 1,6] confesamos ser ateos, pero no respecto del Dios verdaderísimo...»— y por ello aquí precisamos que nos referimos al ateísmo respecto a ese «Dios verdaderísimo» de los cristianos, entendido como *Dios terciario*). El ateísmo terciario no debe confundirse con el ateísmo filosófico: un deísta, como Voltaire, es ateo terciario, pero no ateo filosófico. Dicho brevemente: sólo cuando se ha tenido *saber* o experiencia del alcance y volumen social, moral, histórico —digamos: *transcendental*— de una religión ecuménica organizada en torno a un Dios verdaderísimo (que no es meramente el «Dios de los filósofos», sino también el Dios vivo, numinoso, que se hace presente en el mundo, lo crea e incluso se *encarna* en él) que da cuenta, por revelación, de la esencia de la religión misma, y cuando se llega a perder la evidencia de que ese Dios verdaderísimo lo sea realmente (es decir: cuando se llega a saber que ese Dios autoexplicativo no existe, un saber que sólo puede alcanzarse cuando se den circunstancias sociales, políticas y personales adecuadas), entonces la pregunta filosófica (*id est*, no meramente política, o histórica o psicológica) por la religión se dibujará plenamente, como pregunta transcendental para el hombre. *Según esto, lejos de ser paradójico que un ateo (terciario) se interese por la esencia de la religión, habrá que reconocer que sólo ese ateo podría interesarse propiamente por una tal «esencia»*. Lo paradójico hubiese sido que el creyente terciario en el Dios verdaderísimo se hubiese formulado tal pregunta, como si no conociese ya la respuesta, como dogma central contenido en su propia creencia, o dudase de ella. (En realidad, al creyente sincero, debiera sonarle a necedad infantil la pregunta formulada por otro creyente: «¿Qué es la religión?», pues, ¿acaso no lo sabe ya de modo pleno e insuperable por el simple hecho de estar «en la creencia del Dios verdaderísimo»?)[278] Pero el ateísmo terciario presupone, desde luego, el desarrollo de las religiones

(278) En el *Catecismo de San Pío V*, «de Trento» (Parte I, capítulo II; traducción de Fray Agustín Zorita, Madrid 1791, pág. 9), leemos: «De lo dicho se sigue que aquel que esté adornado con este conocimiento celestial de la fe, queda libre de la curiosidad de inquirir. Porque Dios, cuando nos manda creer, no nos propone sus divinos juicios para escudriñarlos, o que averigüemos la razón, o causa de ellos; sino que demanda una fe inmutable, la cual hace que se aquiete el alma en la noticia de la ver-

terciarias hasta un punto crítico tal —determinado por las contradicciones entre las mismas religiones terciarias (judíos contra musulmanes, musulmanes contra judíos y cristianos, cristianos romanos y cristianos anglicanos entre sí)— que pueda comenzar su neutralización mutua, el deísmo o el ateísmo, pero acompañado, a la vez, del conocimiento o saber relativo al alcance históricamente «transcendental» de la religión (no ya sólo para la política o para la economía, sino también para «el hombre» en general). Esta situación se ha dibujado en la época moderna. En *El animal divino* (parte I, capítulo 6) se presentó a la filosofía de Espinosa como el primer núcleo de cristalización reconocible de una auténtica filosofía de la religión. Hasta el siglo XVIII no se constituyen en Europa las minorías suficientemente consolidadas que eran necesarias para que la vida intelectual, al margen de la fe religiosa (de la Iglesia), pudiera ser «ecológicamente» posible. Sólo en el seno de estas minorías (rodeadas siempre de una inmensa masa de creyentes en grados diversos de fanatismo, por no contar a la masa inculta y estúpida) pudo formularse el problema nuevo y mantenerse un interés sostenido por él: «¿qué son las religiones?», «¿qué relaciones tienen con otras instituciones sociales, políticas, &c.?» Esto no excluye que, una vez consolidada y objetivada una temática científico-filosófica, los creyentes en una confesión pudieran también acercarse a ella, aunque siempre con «luz reflejada» (la de la «teología filosófica» en cuanto «filosofía de la religión»).

Y ello nos obligará a reconstruir de otro modo la historia convencional de la filosofía de la religión «que parte de los griegos». Es un *hecho* (negativo) que entre las diversas rúbricas establecidas por las clasificaciones de la filosofía propuestas por las escuelas griegas (la Academia, el Liceo, la Estoa, el Jardín, &c.) no encontramos ninguna «filosofía de la religión». La «Historia convencional» tratará de interpretar este hecho reduciéndolo al terreno de los nombres: «que no encontremos un rótulo similar no significa que no podamos encontrar abundantes doctrinas que puedan considerarse como contenidos del rótulo moderno, de la 'filosofía de la religión'.» Y lo primero que hay que hacer constar respecto de este proceder es que se trata de una «interpretación»; es decir, que la «historia convencional» no es la ejecución de un proyecto obvio sino, por lo menos, tan cargado de supuestos como pueda estarlo el proyecto de reconstrucción que aquí proponemos, según el cual, en la época de la filosofía griega, no pudo haber «filosofía de la religión» porque en esa época no había tenido lugar el desenvolvimiento adecuado de la religiosidad terciaria. Desde algún punto de vista, esta razón podría equipararse a la de quien dedujera la imposibilidad de la construcción de una tabla periódica de los elementos por una «mente» que hipotéticamente pudiera ha-

dad eterna...», y continúa diciendo que sería arrogancia y desvergüenza no dar crédito a un hombre grave y docto que afirma una cosa, sino estrecharle también a probar con razones y testigos lo que dice: «¿qué arrojo y qué locura no será, oír las voces de Dios, y pedirle razones de su celestial y saludable doctrina?» Podría alguien contraponer a esta «disposición catecumenal» de Trento el principio anterior: *fides quaerens intellectum*. Sin embargo, este principio no tiene capacidad suficiente para rectificar o desbordar la actitud del creyente. La fe busca el entendimiento de la fe en los términos de una teología dogmática, o incluso preambular, de las que hemos hablado, pero no el entendimiento de la fe en los términos de una «filosofía de la religión».

per existido durante los miles de millones de años que fueron suficientes para conformarse los elementos de la «tercera fila» de la tabla. Esa «mente» conocería el hidrógeno, el helio o el litio, pero no podría captar todavía la «ley de construcción» de la tabla periódica, ni sus límites internos; para determinar esta ley, y sus límites, será preciso conocer el «desarrollo» de las últimas filas positivas de la tabla (concretamente, en ella se producen los fenómenos de radiación y desintegración de los elementos). Otra analogía menos fantástica: ¿cómo podrían los filósofos griegos haber desarrollado una filosofía de la música si en la antigüedad todavía no habían aparecido Mozart, Haydn o Beethoven? Pero este tipo de razones no es el único; en todo caso, es un tipo de razón ontológica, más que gnoseológica. Desde la perspectiva de *El animal divino* (pues se trata en todo caso de dar razón interna del desarrollo de la filosofía de la religión a partir de una doctrina filosófica sobre la religión) los filósofos griegos clásicos se desenvolvieron en el horizonte de una religiosidad secundaria muy desarrollada; y las «experiencias» o el «saber» que una tal religiosidad podía deparar a los filósofos griegos no era *suficiente* para permitirles plantear la pregunta por la *esencia* de la religión. La religiosidad primaria «ya había transcurrido» y la religión secundaria ocultaba precisamente (dada su naturaleza supersticiosa, falsa) la raíz y transcendentalidad de la religión. Solamente desde las religiones terciarias, la experiencia de lo *numinoso* —aunque percibida en función de sujetos incorpóreos— podría ser restituida a su génesis positiva, que está en función de sujetos corpóreos propios de la religiosidad primaria.

Lo que precede constituye además la base para un proyecto de reinterpretación de la supuesta «filosofía de la religión» de los griegos. No habría tal cosa, hemos dicho; pero traduciéndolo de modo positivo, cabría afirmar que la filosofía de la religión de los griegos es la clase vacía, su negación o, si se prefiere, la *filosofía negativa* de la religión (salvo que sea religiosa ella misma). Lo que parece constituirla se reduciría principalmente, por tanto:

(a) Ante todo, a la crítica «racionalista» de las formas de la religiosidad secundaria, sobre todo desde sus dimensiones de politeísmo y antropomorfismo. Todo lo que Wilhelm Nestle englobó en ese proceso que iría «del mito al logos» —Tales, Jenófanes, Anaxágoras— lejos de constituir, por sí mismo, una filosofía de la religión, sería más bien la crítica a la religión secundaria (en el fondo: a toda religión), llevada a efecto, no ya desde las premisas de una filosofía de la religión dada, sino desde el materialismo, el monismo eleático o el escepticismo. La crítica a la religiosidad (secundaria y, en parte, primaria) no sólo se lleva adelante, por tanto, desde la metafísica, sino también desde la «historia», desde la «sociología», &c. El «evemerismo» —supuesto que hubiera sido enseñado por Evémero (ver el Escolio 2)— podría aducirse precisamente como uno de esos modos de crítica *categorial (salva veritate)* a la religiosidad secundaria constituida por el antropomorfismo helénico. El límite último de esta filosofía negativa de la religión griega estaría constituido por la Teología de Aristóteles, en tanto esta teología representa precisamente la negación de la posibilidad de la religión (en el

sentido terciario); y, más tarde, aunque con estrecha dependencia de Aristóteles, por la teología epicúrea[279].

(b) La gran porción de contenidos que esa historia convencional llamaría «filosofía (positiva) de la religión» de los griegos, tampoco sería filosofía sino precisamente religión o nematología secundaria. Así podría interpretarse el «alegorismo» de Empédocles y, sobre todo, el de los estoicos. ¿Acaso el *Himno al Sol* de Cleantes puede considerarse como filosofía de la religión y no, más bien, como una oración él mismo?

La filosofía (negativa) de la religión, de los griegos, forma parte de la dialéctica de la transformación de las religiones secundarias en la religiosidad terciaria (Filón, entre los judíos; San Pablo, entre los cristianos; &c.), religiosidad que se desenvolvió sobre las ruinas de la religión secundaria, constituyendo una concepción milenaria que, si puso una y otra vez en peligro a la misma filosofía, en general, bloqueó la posibilidad de la filosofía de la religión, no sólo como proyecto superfluo (como podemos decir retrospectivamente) sino impensable: pues la religión terciaria, en cuanto religión revelada, ya contiene, como componente central, la propia autoconcepción de la religión. Pero de esto ya se habla suficientemente en *El animal divino,* así como de las vías hacia el planteamiento de la moderna filosofía de la religión como alternativa del «protestantismo radical» a la teología católica (parte I, capítulo 2).

La llamada «teología filosófica», a la que hemos aludido, en cuanto contradistinta de la «teología natural» (consagrada al análisis de los valores de verdad de los juicios teológicos), pretende ser el nombre más adecuado para designar a la temática de la filosofía de la religión; pretensión que sólo se justifica desde una filosofía de la religión ella misma teológica (que considera a las religiones terciarias —llamadas «religiones proféticas postaxiales»— como las religiones por antonomasia, como si las religiones estrictas, primarias o secundarias, sólo significasen algo para la filosofía en lo que tienen de «teofanías»); en realidad, la «teología filosófica» es, tanto como filosofía de la religión, teología y, generalmente, nematología preambular. Quienes, sin buscar esos objetivos preambulares, sino acaso los opuestos, aceptan la reducción de la filosofía de la religión a teología preambular no dejan de mantenerse dependientes de ese planteamiento (distorsionador, desde nuestro punto de vista), aunque sea para llegar a posiciones contrarias. En cualquier caso, esa «teología filosófica», o filosofía de la religión, que pretende acceder a la religión desde una concepción metafísica de la deidad (como Fundamento del ser, o Creador de los mundos posibles, o Ser necesario, &c.) puede considerarse como una filosofía no positiva de la religión; es sólo una filosofía metafísica aunque no fuera más que porque procede mediante la evacuación, casi total, del material de las religiones positivas, reteniendo sólo los momentos teológico-terciarios. Su paralelo sería una filosofía natural que, por decreto, evacuase

(279) Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales...*, «Cuestión 3ª. El Dios de los filósofos», págs. 115-145.

pdo los objetos del mundo físico y se atuviese únicamente, a lo sumo, al Espacio-tiempo vacío. Pero la filosofía de la religión ha de interesarse por Oñancopon, o por la Divina Correa, tanto o más que por el Dios de los filósofos (el Ser necesario, el Ser mayor que puede ser pensado, &c.), de la misma manera como la filosofía natural ha de interesarse por la Tierra o por el helio tanto o más que por el espacio-tiempo de curvatura cero, vacío.

En cualquier caso, «Teología filosófica», «Ciencias de la Religión», «Teología positiva», &c., constituyen el marco en el que ha de moverse la Filosofía de la Religión. Una filosofía de la religión que quiera mantenerse como *filosofía positiva* de la religión ha de ser principalmente, desde luego, una filosofía que se acerca a las religiones, ante todo, desde un plano fisicalista, aquel desde el cual los contenidos religiosos no son tanto «vivencias» o «experiencias anímicas o metafísicas» sino (para decirlo groseramente) *bultos*, sólo que «bultos» con significado religioso (bulto, de *vultus*, faz). Bultos, entidades corpóreas finitas, son en efecto los templos, los sacerdotes y hasta el Corpus Christi del sagrario católico. La filosofía positiva de la religión se ocupa ante todo, podríamos decir, de cosas positivas, es decir, de bultos portátiles, que es uno de los sentidos más originarios incluidos en la voz «positivo» (por ejemplo: órgano [musical] positivo): Dios ubicuo no es portátil. Pero la filosofía positiva no tiene por qué entenderse como sujeta a la disciplina positivista, en tanto pretende determinar leyes a partir de los hechos fisicalistas. Una exposición histórica del desarrollo del *curso* de las religiones puede dar la impresión de que se atiene antes a la estilística científica que a la filosófica; pero esta impresión es engañosa, pues ella no tiene en cuenta que cada proposición sobre un hecho positivo está aquí calculada contra otras proposiciones alternativas. Una exposición científica cerrada no necesita, de ordinario, oponerse continuamente a otras para hacerse inteligible; pero la exposición del curso de las religiones está en continuada polémica con otras concepciones alternativas.

Escolio 2

El evemerismo como nematología, como ciencia y como filosofía de la religión

Conviene precisar las referencias que a Evémero de Mesene se hacen en el texto de *El animal divino* (parte II, capítulo 3), puesto que sus frases («los dioses son resultado de una *apoteosis*»; «los dioses populares... sólo son hombres sobresalientes... ulteriormente divinizados» [Urano habría sido un hombre bondadoso versado en el movimiento de las estrellas y Zeus un hombre que visitó muchos países que terminaron aclamándole como a un dios]) dejan indeterminados puntos cuya aclaración permite penetrar en cuestiones importantes para la teoría de las «ciencias de la religión» y, muy principalmente —desde nuestro punto de vista—, para el análisis de los procesos de transformación de las *teorías positivas* (o, alternativamente, *nematologías*) en *teorías filosóficas*. En *El animal divino* el «evemerismo» fue tratado más en lo que él tuviese antes de proyecto de *ciencia positiva* que de nematología o de filosofía de la religión (por lo que, si incluyésemos entre la temática de esta filosofía la cuestión del ateísmo, nuestro tratamiento del evemerismo se mantendría al margen de los problemas de su ateísmo): Evémero, respecto de las concepciones filosóficas «circulares» era considerado allí como el análogo antiguo de las posiciones que Celso mantuvo respecto de las concepciones filosóficas «angulares».

Ahora bien, cabe suscitar la cuestión (y se ha suscitado de hecho) relativa a si los «dioses populares» del evemerismo a los que se refiere el texto de *El animal divino* fueron, «en la mente de Evémero» *todos los dioses* (finitos) o bien sólo los *dioses terrestres* (los *epigeioi*) —incluyendo aquí acaso a los dioses olímpicos— pero no los *dioses celestes* (*ouranoi*), si nos atenemos a una clasificación atribuida a Hecáteo de Abdera, que fue familiar de Ptolomeo Soter[280]. Pinard ha-

(280) Ver Henry Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des religions*, París 1925 (traducción española en Fax, Madrid 1940-45; y nueva traducción crítica de Carlos G. Goldáraz, en Flors, Barcelona 1964, por la que citamos), capítulo I, artículo III, 16, pág. 31.

bló ya de la «apoteosis de Alejandro» como motor (estrictamente «nematológico», en nuestros términos) del «evemerismo» *avant la lettre* de Perseo, discípulo de Zenón, incluso del de Crisipo o del de León de Pella (en su fingida *Carta de Alejandro a Olimpia*, en la que Alejandro confiaba a su madre, bajo secreto, las revelaciones del sacerdote egipcio León según las cuales no solamente Hércules, Esculapio y Dionisos, sino hasta los grandes dioses, «no debieron ser mas que simples mortales»). La determinación de estas referencias (de acuerdo con la clasificación de Hecateo, o con cualquier otra que fuera pertinente) es decisiva en el momento de interpretar la intención de Evémero (su *finis operantis*) o, si se prefiere, la *perspectiva teológica* desde la cual Evémero pudo proceder al redactar (hacia el 280 a.n.e.) su perdida *Hierá anagraphé* («Inscripción sagrada»), que tradujo al latín supuestamente (pues acaso se trataba de una reelaboración) el poeta Ennio (239-169 a.n.e.) en su *Historia sagrada*, y comentó Diodoro Sículo en su *Biblioteca histórica* (6.56, 6.61). Pues es evidente que también un teólogo que adoptase (por convicción personal o por «mentira política», es indiferente) la perspectiva de la realidad de los dioses podría defender el significado de una *apoteosis* como algo más que el que es propio de una ceremonia política orientada, a lo sumo, mas que a divinizar al héroe (acaso ya muerto) a exaltar el recuerdo que de él tienen los hombres. Es decir, el teólogo podría presentar la apoteosis como el episodio culminante de la teofanía de un dios sobrehumano, manifestándose a través de una morfología humana, a la manera de los *theoi andres* u «hombres divinos» del helenismo tardío: Alejandro de Abonutico, Apolonio de Tiana o Peregrino Proteo; Cristo mismo, ¿no fue entendido ya por los primeros teólogos cristianos como un hombre que, tras un período de vida intrauterina y, después, privada, se reveló como divino en su «vida pública»? Pero si este «hombre privado» pudo manifestarse como divino, fue debido a su condición, primeramente, de «arconte supremo», y después de San Pablo, a su condición de «encarnación o teofanía» de la Segunda Persona, condición asociada a un nacimiento él mismo teofánico: «Pablo debió de ser el primer personaje importante dentro del cristianismo primitivo en afirmar no sólo que Jesús era hijo de Dios desde el bautismo o la resurrección, sino que era hijo *preexistente* de la divinidad.»[281]

Y acaso Evémero de Mesene mantuvo, desde sus específicas coordenadas culturales, esta perspectiva nematológico-teológica (y en modo alguno *atea*, como pudo serlo la perspectiva de Diágoras o la de Teodoro «el Ateo») con el objetivo político (que no excluiría su fe privada) de justificar, sobre el fundamento de la ideología de la *everguesía* (*beneficentia*), ciertas *apoteosis* de los reyes helenísticos, como Casandro de Macedonia, Antioco o el mismo Alejandro Magno. Es la tesis de H. Dörrie, de F.W. Walbank (*El mundo helenístico*, Taurus, Madrid 1986) y otros. Habrían sido (después de Plutarco) los escritores cristianos Lactancio, Eusebio de Cesarea y muy principalmente San Isidoro de Sevilla quienes, tergiversando los argumentos de Evémero, como armas arrojadizas en su lucha contra los

(281) Antonio Piñero, «Epílogo» al libro *Orígenes del cristianismo, antecedentes y primeros pasos*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1991, pág. 429.

dioses griegos —«los dioses a los que los paganos rendían culto no fueron, según confesión propia, sino hombres mortales»—, consiguieron perfilar la interpretación del evemerismo como una teoría de la religión desarrollada desde la perspectiva del ateísmo.

Vicente Domínguez García, en su magnífico trabajo doctoral sobre Evémero de Mesene[282], se inclina por la interpretación del sentido teológico (no ateo) de la *Hierá anagraphé*, tras una revisión a fondo de los diversos argumentos disponibles y, en particular, tras el agudo análisis estilístico de las posiciones de Cotta, el *alter-ego* de Cicerón en el *De natura deorum* (tanto Evémero, como Pródico, estarían —para Cicerón— entre quienes dijeron que los dioses existían y, por tanto, entre el grupo de aquellos que «tienen pareceres diversos y discordantes» sobre la divinidad). Evémero, en suma —según se desprende del análisis de Vicente Domínguez— no habría sido «evemerista» (en el sentido canónico que este término ha adquirido en las ciencias o en la filosofía de la religión). Pues —dice— una cosa son los hombres que fueron honrados después de su muerte como dioses y otra cosa (pág. 258) son los dioses que han aparecido sobre la Tierra —*epigeious geneszai theous*—, sin que ello quiera decir que son hombres mortales (lo que Evémero habría hecho —según la ingeniosa interpretación de Domínguez— sería un proyecto de presentación, dentro del proceso de «purificación» de los dioses de los poetas que Platón ya había promovido, de los *epigeioi theoi*, como dioses que reconocen la divinidad de los *ouranoi theoi*, y por tanto «un claro intento de fundamentación cósmico-política de la creencia religiosa en la divinidad de los *epigeioi theoi*, Urano, Zeus, Heracles, Dioniso, Alejandro Magno, los Ptolomeos...» (pág. 299).

Ahora bien: esta cuestión disputada acerca de si la *Hierá anagraphé* de Evémero fue una obra de intención nematológico-teológica o acaso de intención meramente histórico-positiva (científica o protocientífica), o bien si fue una obra atea («evemerista»), aunque, en principio, es una cuestión filológica, encierra el gran interés de que, por su mero planteamiento (es decir, aun cuando no se alcance una conclusión terminante) se manifiesta como cuestión de gran alcance para la teoría de las ciencias de la religión. Esto es evidente para quienes se inclinan por la interpretación ateística de la *Inscripción sagrada*, puesto que en esa hipótesis, habría que ver al evemerismo, aun desde su marco «positivo-científico» (sin duda intencional) como el vestíbulo de una filosofía de la religión de tipo «humanista», que propiciaría además una metodología precisa de investigaciones positivas tendentes a establecer la génesis antropológico histórica de cada uno de los dioses, en particular. (Con todo, el evemerismo no sería aquí un *espiritismo*, por ejemplo un «culto a los antepasados», en el sentido que damos a estos términos en el Escolio 6.) Pero para quienes se inclinen por la interpretación no ateística de la *Hierá anagraphé*, la situación que se dibuja alcanza aún mayor interés, puesto que nos depara la ocasión de analizar el proceso inverso, a saber: el de cómo una teoría

(282) Vicente J. Domínguez García, *Evémero de Mesene: fundamento cósmico-político de la creencia religiosa en la divinidad de los dioses y sus implicaciones filosóficas*, 364 págs., Tesis doctoral defendida en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo (Abril de 1992).

que no tiene formato filosófico sino que es, o bien una teoría teológica, o bien una hematología o justificación ideológica de ciertas apoteosis políticas, ha podido trasformarse en una *teoría filosófica* de carácter metafísico (en una «teología filosófica»). Por otra parte, la doctrina cristiana de los «Santos» puede considerarse como una doctrina ampliamente cubierta por el evemerismo: es el evemerismo actuante en la Iglesia romana («los Santos son hombres sobresalientes que ulteriormente han sido canonizados»).

En cualquier caso, si esas transformaciones (de las supuestas teorías científicas o nematológicas en teoría filosófica) no se hubieran producido, Evémero sería hoy un desconocido, o conocido sólo ya como un mero «ideólogo aúlico», ya como una especie de erudito o «bolandista helenístico» interesado en desmitificar algunos dioses (o santos) acaso para mantener el prestigio de otros, o bien simplemente un trabucador a la manera como el gran hebraísta Samuel Bochart, en pleno siglo XVII, se empeñaba en reducir Saturno a Noé, Neptuno a Sem, Júpiter a Cam o Plutón a Jafet. Sólo porque la obra de Evémero (o, si se prefiere, su *finis operis*) fue interpretada como «evemerismo» en su sentido filosófico o cuasi filosófico, el de Mesene alcanzó la importancia que hoy le atribuimos en filosofía de la religión. Podríamos concluir, en resolución, diciendo que así como fue América la que «descubrió» a Colón (puesto que Colón —que creía haber descubierto el Cathay o el Paraíso Terrenal— no fue quien descubrió América) así también fue el «evemerismo», en sentido convencional, el que descubrió a Evémero (independientemente de que Evémero «hubiera descubierto» al «evemerismo» convencional, o inventado alguna de las doctrinas alternativas que se le atribuyen).

Escolio 3

Sobre la naturaleza filosófica de la concepción zoomórfica de la religión

La concepción zoomórfica de la religión contiene, sin duda, aspectos categoriales muy importantes, pero su verdadero significado sólo se alcanza cuando desbordamos el horizonte de las ciencias positivas y nos desenvolvemos en el terreno propiamente filosófico. ¿Y quién —salvo un hombre «estrecho de mente», un «mentecato»— podría dejar de apreciar las dimensiones filosóficas, *salva veritate*, de la concepción zoomórfica de las religiones? Simplemente el hecho de que la concepción zoomórfica de las religiones implica la discusión y negación de la concepción teológica y, en particular, una reconstrucción del «argumento ontológico», ya constituiría prueba suficiente *ad hominem* del «nivel filosófico» en el que es preciso desarrollar la concepción zoomórfica de la religión. Asimismo, las implicaciones de la concepción zoomórfica de las religiones con la cuestión de los extraterrestres (cuestión insoslayable en una «concepción del mundo») bastaría para demostrar su significado filosófico (hay profesores de filosofía que desdeñan mencionar a Von Däniken, pero en cambio, mencionan a Epicuro, como si los dioses epicúreos fuesen asunto de mayor sustancia filosófica). Además, las implicaciones internas entre la concepción zoomórfica de la religión y la discusión del idealismo («el argumento zoológico» contra el idealismo) o las implicaciones de esa concepción zoomórfica con prácticamente la totalidad de las cuestiones propias de la llamada «antropología filosófica» (en esta dirección es muy importante el libro de Alfonso Tresguerres, *Los dioses olvidados*, Pentalfa, Oviedo 1993) demuestran que la concepción zoomórfica de la religión sólo puede dibujarse con la «estilística» propia de ese «género literario» que comúnmente llamamos «filosofía».

La filosofía zoomórfica de la religión no es, por lo demás, nueva, en el sentido de que ella haya descubierto la presencia de los animales en la esfera religiosa, como si esa presencia hubiera estado oculta hasta la fecha. Por el contra-

rio, la presencia de las formas animales en las religiones es tan superabundante y su análisis (por parte de las «ciencias de la religión») ha sido tan prolijo, que lo que resulta problemático es dar la razón del por qué no ha surgido antes una filosofía zoomórfica de la religión. La explicación corresponde a la propia filosofía de la religión. Desde la idea teológica, los animales no podrían ser dioses; desde la idea antropológica, tampoco. Son estas ideas previas (en cuyo ámbito se moldeó la filosofía tradicional) aquellas que habrán bloqueado la posibilidad de una filosofía zoomórfica de las religiones. Pero, en todo caso, además, *ad hominem*, hay que preguntar por los motivos de la zoolatría. ¿Por qué, si el Dios celestial, incorpóreo e inmaterial, es la fuente de la religión, hay tantas «apariencias zoomórficas» de la divinidad? ¿Por qué, si el hombre es el Dios del hombre, tuvo que erigir a tantos animales en deidades? Esto es lo que resulta inexplicable por las teorías no zoomórficas de la religión.

Escolio 4

La filosofía de la religión como disciplina insertable en el marco de una antropología filosófica

Considerar a la «filosofía de la religión» como una «disciplina» que cabe enmarcar en la llamada «antropología filosófica» (que, por lo demás, no hay por qué entender como una disciplina dotada de un «sistematismo exento», sino como un «círculo de ideas» que proceden de fuentes muy diversas y, en ningún caso, pueden alcanzar «cuerpo» fuera del sistema filosófico global que se tome como referencia) tiene importancia, tanto o más por lo que con ello se niega que por lo que con ello se afirma.

Las múltiples cuestiones comprendidas bajo la denominación de «filosofía de la religión» pueden considerarse *centradas* en torno a la pregunta: «¿que es la religión?»

Ahora bien, las preguntas por el *ser* o por la *esencia* no son preguntas exentas, ab-solutas. Si lo fueran tendríamos que aceptar la posibilidad de seres o de esencias aislados, «flotantes», «megáricos», susceptibles de ser considerados en sí mismos y por sí mismos. Las preguntas por el ser o por la esencia sólo pueden alcanzar un formato racional cuando el ser o la esencia por la que se pregunta se nos da ya enmarcado en algún contexto ontológico. Aquí, como en Matemáticas, la «incógnita» no puede ser absoluta y exenta, sino que debe estar enmarcada en alguna ecuación, en algún contexto algebraico. Fuera de él la pregunta carece de sentido. No es posible una pregunta «sin presupuestos» o formulada «desde el conjunto nulo» de premisas.

Es obvio que, en el caso de la religión, su contextualización previa supone premisas que a muchos parecerán excesivamente precisas, incluso «prejuicios», porque toda contextualización implica la negación de otras alternativas: *omnis determinatio est negatio*. Pero cabe justificar estas premisas a partir de razones gnoseológicas generales «previas», por decirlo así, al planteamiento específico de la pregunta.

Nosotros planteamos la pregunta «¿qué es la religión?» presuponiendo que «religión» es una parte del todo constituido por el «material antropológico» (remito al *Epílogo* de la 2ª edición de *Etnología y Utopía,* Madrid 1989). «Religión», en este contexto, equivale, al menos denotativamente, al concepto de «conjunto de religiones positivas».

Al comenzar considerando a la Religión, por cuya esencia preguntamos, en tanto está enmarcada en el material antropológico, estamos principalmente:

(1) Negando que la religión, por cuya esencia preguntamos, sea una parte del material zoológico o etológico o psicológico (que comprende también a una parte importante del material antropológico). Con esto descartamos procedimientos tales como los que comienzan por *definir* a la religión por el «miedo, temor o angustia»; lo que implicaría que el marco de la religión desborda los límites específicos del material antropológico, ya que las aves, o los mamíferos, también tienen miedo, terror o incluso angustia (el miedo, temor o angustia humanos podrán interpretarse, además, como determinaciones subgenéricas o cogenéricas de las correspondientes determinaciones etológicas o psicológicas). Si renunciamos, desde el principio, a estos planteamientos de la cuestión, es porque las premisas que ellos arrastran contienen ya, a su vez, una concepción etológica o psicológica de la religión que no sólo determina, sino también borra, la especificidad eventual de las religiones positivas (no se niega, en cambio, que estas religiones positivas sean un rico campo de análisis de la etología y de la psicología).

(2) Negando que la religión sea fundamentalmente una «vivencia» experimentada en la conciencia íntima, personal de cada cual, tal como es accesible a la fenomenología psicológica. Este punto de partida pide también el principio «mentalista», y «modernista», incompatible con el materialismo filosófico.

(3) Negando que la religión sea un contenido de una revelación teológica sobrenatural. Basamos esta negación en motivos de carácter gnoseológico «racionalista».

Ahora bien: es necesario precisar el alcance de nuestro contexto inicial, el material antropológico. «Material antropológico» es un concepto crítico, que utilizamos como sustituto de «hombre» o «humanidad». De modo grosero, podemos formular nuestra tesis preliminar así: «la religión, por cuya esencia preguntamos, es la religión humana, la religión de los hombres», pero no la religión de los animales, o la de los ángeles o la de los dioses. Sin embargo, hablar de «hombre» o de «humanidad» no es la mejor manera de aproximarnos a un marco positivo. El hombre o la humanidad «de hoy» nos parece bien delimitado: los 6.000 millones contemplados por la «Declaración de Derecho Humanos». Pero deja de serlo cuando nos referimos al «ayer» o al «mañana». Hacia atrás, y después de incluir, desde luego, a los indios caribes de Sepúlveda, incluso a los salvajes, habrá que preguntar: «¿también el hombre de Neanderthal es hombre? ¿y el Australopiteco?» Preguntas decisivas para la filosofía de las religiones positivas (¿pueden inter-

pretarse como determinaciones religiosas las reliquias paleontológicas o arqueológicas asociadas a los hombres del Neanderthal?). Hacia adelante: nuestros descendientes del año 100.000, después de nuestra era, si los hay, ¿serán hombres o acaso serán superhombres o infrahombres, o, sencillamente, otra clase de animales? (por tanto, ¿que podrá significar para ellos la religión?). «Material antropológico» es, por ello, como hemos dicho, un concepto crítico de esta humanidad. Es un conjunto borroso, en el sentido de Zadeh, pero no por ello menos efectivo. Está constituido por una muchedumbre de partes que se denominan «humanas», particularmente en tanto son «partes formales». Un cráneo, tal como el cráneo de Descartes que se conserva en el Museo del Hombre de París, es una parte formal del material antropológico; si lo machacamos o disolvemos hasta llegar a un «polvo químico», las moléculas resultantes ya no serían humanas: las moléculas constitutivas de ese cráneo son, sin embargo, y actualmente, partes materiales suyas. No es nada sencillo establecer líneas fronterizas. La *conducta* de un hombre escalando un árbol, ¿es parte formal o es parte material del campo antropológico? O como se decía antiguamente: ¿es acto humano o es acto del hombre? Es decir: ¿actúa ahí el hombre como tal o como primate, y en qué aspectos? Las partes formales podrán considerarse fractales respecto del todo; pero las partes formales son la misma reorganización de las partes materiales y, en ocasiones, su morfología es simultáneamente formal y material (subgenérica), como ocurre con determinadas relaciones genealógicas.

Las partes del material antropológico pueden agruparse en tres regiones: la región personal, o de las *personas*, la región de las *cosas* y la región de las *acciones*. En sus partes formales, todas tienen sus morfologías características. Las personas son individuos con forma humana, porque la persona humana es necesariamente corpórea (el «loro de Locke», aunque hablaba racionalmente, no era hombre; un hombre en coma irreversible sigue siendo hombre, acaso no ya porque tenga «alma», sino porque tiene células germinales capaces de producir a otros seres humanos). Las cosas también tienen formas características (que suelen considerarse, aunque muy oscuramente, como «culturales», no «naturales»); y las acciones tienen también formas peculiares (suponemos que, eminentemente, la forma ceremonial). No suscitamos aquí la cuestión de si de estas tres regiones hay alguna que sea «humana» de modo privilegiado, capaz de desempeñar las funciones de un primer analogado de la idea de hombre. Las cosas humanas, es cierto, pueden des-humanizarse, como una máquina que se emancipa siguiendo su ruta propia; pero también la persona muere y lo personal queda reducido al esqueleto (que constituye, por cierto, el «material personal» más importante de la prehistoria humana). También las acciones pueden deshumanizarse, hacerse genéricas (nos remitimos a nuestros artículos, «Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias», en *El Basilisco*, nº 16, 1984, págs. 8-37; y «La Etología como ciencia de la cultura», en *El Basilisco*, 2ª época, nº 9, 1991, págs. 3-37).

Las religiones, en cuanto parte del material antropológico, no se recluyen en ninguna de las regiones consideradas, sino que se distribuyen por las tres: «cuerpo santo incorrupto» o «santo prepucio» son contenidos religiosos personales; «ora-

ción» o «rezo colectivo» son ceremonias; «templo» es una cosa. Habrá teorías de la religión que pongan la esencia de la religión en los contenidos personales; otras, lo pondrán en las acciones o en las ceremonias (considerándolas «cosas sagradas», al modo iconoclasta, como fetiches indignos del nombre religioso); unos terceros considerarán que lo único positivo y permanente de carácter religioso son las cosas religiosas, las reliquias. Además, habrá contenidos *emic* del material religioso que, desde el punto de vista *etic*, serán de muy dudosa clasificación. Para un católico una hostia consagrada pertenece a la región de la persona, puesto que ella es el cuerpo de Cristo; pero para un antropólogo no católico, es una cosa. En todo caso, cualquiera de las decisiones que tomemos al respecto, habrá que tomarlas como resultados. En el principio, es decir, al formular la pregunta «¿qué es la religión?», enmarcada en su condición de parte del material antropológico, no excluiremos ninguno de los resultados posibles. Lo personal, lo ceremonial, lo material, podrán ser por igual «religiosos», al menos en tanto que fenómenos. La pregunta ¿qué es la religión?, como pregunta por la *esencia*, la interpretaremos siempre en función de esos *fenómenos*.

Ahora bien, sin perjuicio de la considerable amplitud que corresponde al «material antropológico», debemos constatar que el horizonte de la Antropología no puede circunscribirse dentro de los límites de ese material antropológico. El material antropológico está, a su vez, inmerso en un espacio antropológico, en el que intervienen, desde luego, contenidos que no son humanos, como puedan serlo los astros o los animales, aun cuando juegan un papel imprescindible en la vida de los hombres, hasta el punto de que la Antropología, como análisis de la vida humana en su conjunto, sólo puede llevarse a efecto en el ámbito de ese «espacio antropológico». La religión es precisamente una de las partes del material antropológico que exige del modo más agudo el desbordamiento o «transcendencia» del material antropológico en el espacio antropológico. ¿Cómo podría responderse a la pregunta por la esencia de la religión manteniéndonos en el ámbito del material antropológico? El espacio antropológico lo hemos coordenado según tres ejes, circular, angular y radial. Sólo si la respuesta a la pregunta por la esencia pudiese mantenerse en la línea del eje circular tendría algún sentido decir que la filosofía de la religión se circunscribe en el ámbito del material antropológico; pero si para responder a la pregunta ¿qué es la religión? nos vemos obligados a considerar contenidos dados en el eje radial (por ejemplo: «la religión es el culto a los astros»), o bien en el eje angular («la religión es el culto a los dioses o a los démones»), entonces estaremos de hecho reclamando para la filosofía de la religión las dimensiones del espacio antropológico.

En cualquier caso, la esencia, o mejor aún, el «núcleo» de la esencia de la religión, deberá ser un contenido del material antropológico, con contrapartidas *emic* y *etic*. Estas exigencias pueden tomarse como condiciones necesarias, aunque no suficientes. Muchos contenidos *emic* del material antropológico pueden resultar ser incompatibles con otras condiciones imprescindibles desde un punto de vista racional: millones de personas pudieron «vivir» la epidemia europea de la peste en el siglo XIV como un «castigo divino»; pero semejante «vivencia» es incompatible

con las causas reales —ratas y pulgas— que intervenían en el contagio del bacilo de Yersin. El contenido *emic*, «candidato» a núcleo de la esencia, debe tener también contrapartida *etic*, pero tampoco esta exigencia es condición suficiente. Supongamos un físico que propusiera, como núcleo de las religiones, la acción de ciertos gravitones sobre los grupos humanos: tales gravitones no han sido jamás «experimentados» por los hombres religiosos (advirtamos, de paso, que el Acto puro, está aún más lejos de la vivencia religiosa que esos hipotéticos gravitones). La principal condición que hemos de exigir a un contenido del material antropológico que tenga ya contrapartidas emic y etic, puede reducirse a su misma virtualidad constructiva (en la composición con terceros contenidos) de la integridad del conjunto del material fenoménico, en el ámbito del espacio antropológico. Dicho de otro modo: no es tanto por «razones de principio» (digamos, *a priori*, o formales) por lo que conferiremos a un contenido dado (en nuestro caso, el contenido zoomórfico) la función de núcleo de la esencia de la religión, sino, sobre todo, por sus «consecuencias», por los resultados, por su capacidad para reconstruir el material religioso que, a partir del núcleo seleccionado, pueda sernos presentado.

Escolio 5

Religión y religación

El animal divino se presenta como una filosofía de la religión. «Religión» es el término latino que, de hecho, se consagró como designación de frondosos y heterogéneos conjuntos de fenómenos que constituyen el campo de las llamadas «ciencias de la religión» (Etnología, Historia, Psicología, Sociología) y como referencia de la propia «filosofía de la religión». Esto es debido, sin duda, a que tales «ciencias de la religión» y, por supuesto, la «filosofía de la religión» maduraron en la atmósfera cristiana (católica o protestante) de la Europa occidental. Las tentativas orientadas a liberarse de la dependencia latina, acudiendo a términos griegos para designar el estudio de estos conjuntos heterogéneos de fenómenos («Hierología» —comprendiendo la «Sebasmática» y la «Exegética»— de Ampère; «Hierografía», «Hierología» y «Hierosofía» de Eugenio Goblet d'Alviella) no prosperaron.

Una y otra vez surgen advertencias, o lamentaciones, ante este hecho. Los conjuntos de fenómenos que se cubren con el rótulo «Religión» parecen demasiado heterogéneos como para ser sometidos a una única férula latina. Sin embargo, cabría responder a estas advertencias o lamentaciones alegando que el término latino *religio* puede ser utilizado como un rótulo meramente *denotativo* y que su sentido o su etimología genuina o convencional (*religio,* de *re-ligatio*) debieran considerarse «desactivados» por la misma superabundancia denotativa. Pero hay que reconocer que por mucho que se debilite la etimología convencional tradicional (*re-ligatio*) ella seguirá actuando descarada o insidiosamente. Así se explicarán las lamentaciones o las advertencias de todo aquel que niegue la pertinencia de considerar a los fenómenos «sebasmáticos» [*sebasma* = aquello con que se honra a lo divino; *sebasmiotes, etos* = piedad] como fenómenos religiosos, es decir, que impliquen efectivamente una *re-ligatio* (emic o etic) con alguien: ¿acaso estos fenómenos no debieran considerarse muchas veces como «expresiones de la fantasía mitopoiética» (que lejos de re-ligar a los hombres con cual-

quier otra entidad —como una *ob-ligación* o un deber— los libera de toda dependencia) o bien como «sentimientos transcendentales» (que no tienen por qué suponer una *re-ligatio,* salvo con la nada, para ser analizados) o, sencillamente, como ceremonias cultuales, ritos cuyo significado unas veces no tiene nada que ver con los dioses (por ejemplo, los ritos funerarios), otras veces se nutren de su misma ejecución reproducida (por tanto, a lo sumo, re-ligan a los hombres consigo mismos, es decir, no los religan con nadie ajeno) o, por último, de todas estas cosas y aun de algunas más a la vez?[283]

Si, por nuestra parte, no nos sentimos incómodos al utilizar el término «religión», tal como se interpreta en la tradición de Lactancio y al margen de la exactitud filológica de su etimología, ¿no será precisamente porque tampoco utilizamos el término como mero rótulo denotativo, sino porque aceptamos que la connotación latina asociada (convencionalmente o no) a los términos *religio-religatio* constituye, tanto gnoseológica como ontológicamente, la forma más adecuada (aunque esté necesitada de enérgicas determinaciones) para englobar a los «conjuntos heterogéneos de fenómenos» de referencia? Y ello, sin perjuicio de no minimizar esa heterogeneidad. Sin duda. Sólo que nuestra «sintonía» con el término latino pretende estar fundada en motivos lógicos, no meramente psicológicos, lo que significa que creemos contar con argumentos poderosos para rechazar la interpretación meramente denotativa del término «religión». Estos argumentos pueden substanciarse en los dos siguientes:

(1) Un uso puramente *denotativo* del término «religión» convertiría al campo de las ciencias de la religión en un conjunto caótico (no meramente «difuso») de fenómenos, en el que todo podría estar incluido. Las relaciones de semejanza (en general, isológicas) o de contigüidad (en general, sinalógicas) entre los fenómenos de referencia son tan tupidas y están encadenadas de tal modo que cualquier cosa podría ser incluida en el campo «sebasmático»: la oración, las ceremonias funerarias, el templo, las ropas que hayan estado en contacto con otros objetos sagrados, el pan y el vino, el Sol y el viento, los sentimientos de dependencia o de angustia, el fetichismo y la magia, el totemismo, el decúbito prono y el supino,

(283) La etimología *religio<religando* aparece en Lactancio (*Instituciones divinas,* IV, 28). Sin embargo Cicerón [mirando antes al culto de las «religiones positivas» que al dios de la «religión natural»] sugiere *religio<relegendo*: «qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex *relegendo,* ut ex eligendo eligentes, tanquam ex diligendo diligentes» (*De Natura deorum,* II, 28). Y San Agustín (*Ciudad de Dios,* X, 3) aun propone otra «etimología»: *religio<re-eligendo,* subrayando la reconciliación que después del pecado y por la virtud de la religión, los hombres habrían llevado a efecto «re-eligiendo» de nuevo a Dios. En cualquier caso, parece que *religio,* en su origen, tenía poco que ver con el «campo sebasmático», en general: Festo nos dice que las religiones eran nudos o ataduras de paja (*religiones stramenta erant*); otros vinculan *religio* con *scrupulum,* en general (*scrupulum* dice peso mínimo, cantidad mínima, fina: *scrupus,* por su parte, dice cuidado, inquietud; el diminutivo *scrupulus* dice cautela, diligencia; de donde *scrupulositas* equivale a inquietud): *religio* equivaldría pues, en principio, a «delicadeza, finura» (*religiosae aures Atticorum,* los delicados oídos de los atenienses, de Cicerón). Sólo más tarde habría tenido su especialización este término en el sentido del *pium scrupulum,* incluso el que linda con la *superstición* (ver Lactancio, IV,28) (M. Breal y A. Bailly, *Dictionnaire étymologique latin,* París 1898; A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine,* Paris 1932).

las organizaciones comunitarias o las danzas de corro, la antropofagia, los mitos cosmogónicos, las reglas morales o éticas, &c. Si, de hecho, esto no ocurre, en los términos en que debiera ocurrir (aunque si en términos suficientemente peligrosos, desde el punto de vista de la logicidad) es porque actúa implícitamente un concepto más definido de religión que segrega asociaciones (por semejanza o por contigüidad) consideradas como excesivamente débiles u oblicuas.

(2) Un uso *connotativo-positivo* del término religión, cuando no se inserta en una concepción filosófica, sólo puede aspirar a un alcance meramente prescriptivo. Esto sucede, por ejemplo, de hecho, cuando del conjunto de los fenómenos se segregan, por decreto, los mitos, considerando sólo como materia de interés para la ciencia de la religión a los ritos, al culto. Así, A.-J. Festugière, a propósito de la «sebasmática» griega: «Para comprender bien la verdadera religión griega, olvidando, pues, la mitología de los poetas y del arte, recurrimos al culto, y a los cultos más antiguos.» Con razón Jean-Pierre Vernant[284] denuncia cómo detrás de esta restricción arbitraria y aparentemente positiva alienta la concepción monoteísta del cristianismo. Lo que sucede es que la alternativa que Vernant encuentra abierta a las decisiones similares a las de Festugière entraña aún más inconvenientes, y no precisamente ontológicos, sino gnoseológicos. Pues parece como si Vernant hubiera optado claramente «por meter todo en el saco» —mitos, cultos, grafismos...— pero sin atenerse a criterio *etic* alguno, y esto ha de confundirle necesariamente. ¿Cómo vincular el culto y el mito? (suponiendo que esta pregunta tenga sentido referida a los términos generales de «culto» y de «mito»): «Los dioses no son personas, son Potencias. El culto los honra en razón de la extrema superioridad de su condición» (pág. 11). Pero, ¿cómo entender, en términos de culto, lo que es, en todo caso, una forma de praxis o de conducta (etológica), vinculada a esas «Potencias», si las «Potencias» no se interpretan, al menos *emic*, como subjetuales? Sin un referente *positivo* adecuado el concepto mismo de «culto», en la medida en que él es, desde luego, una conducta o una praxis, se desvanecerá como fenómeno (salvo que se le redujese a simple descripción fisicalista, en cuyo caso la referencia a las Potencias debía también ser cortada). Dice Vernant: «...el hombre griego no distingue lo natural y lo sobrenatural como dos ámbitos opuestos» (pág. 8): concedámoslo. Pero, ¿por ello no debemos distinguirlo nosotros, quienes analizamos al «hombre griego»? Mas exactamente: la supuesta indistinción no autoriza al análisis científico o filosófico a renunciar a toda distinción etic que esté dotada de suficiente capacidad para disociar, en la supuesta indistinción emic griega, un momento *profano* y otro *sagrado*. A veces, tenemos la impresión de que Vernant opta por acumular caóticamente fenómenos para su campo: «símbolos anicónicos, ya sean objetos naturales como un árbol o una piedra en bruto, ya productos elaborados por la mano del hombre: cerámica, postes, pilares, cetros...» (pág. 27). Pero tal impresión es aparente. En realidad, todo este caos resulta estar englobado, al parecer, en la unidad de lo *divino*: todos estos símbolos, cetros, postes, cerámicas, son «formas de representación de lo divino» (por ejemplo, pág. 27: «una

(284) Jean-Pierre Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua* (1987), Ariel, Barcelona 1991.

simple máscara cuyo rostro profundo, con ojos fascinantes, evoca lo divino»). Pero, ¿a quien se lo evoca? ¿A Vernant o a los griegos? ¿Y cómo sabe Vernant qué pueda ser esa divinidad teofánica que los griegos evocaban si no fuese porque también el la evoca? Y si esto fuese así tendría al menos que esforzarse por explicármoslo, con referencias fisicalistas, a quienes esa «simple máscara» no nos evoca lo divino. De otra suerte, recaeríamos en el mismo circulo vicioso de Mircéa Éliade —un círculo que, en rigor, disimula o al menos tolera un postulado estrictamente metafísico, el postulado del «monismo de lo santo» que se manifiesta en mil formas o teofanías diferentes— cuando da una misma razón para explicar por qué una máscara es un fenómeno religioso y por qué lo es una danza o el éxtasis de un chamán: porque todos estos fenómenos (viene a decir) son «hierofanías» o «teofanías». La máscara, la danza o el chamán serán fenómenos religiosos porque son hiero-fanías o teo-fanías, pero ¿qué pueden ser esas hierofanías (o teofanías) al margen de las danzas, las máscaras o los chamanes? ¿Acaso se pretende dar como supuesto incontestable que hay un *fondo* sagrado que se manifiesta en esas *formas*? Y, ¿cómo, sobre tal postulado metafísico, fundar la unidad de los fenómenos religiosos, del *campo* de las ciencias de la religión? ¿Apelando a una «experiencia» religiosa, a un «sentimiento de lo divino» que se manifiesta en el ámbito humano sin necesidad de determinar su *re-ligatio* con ningún otro término inteligible de la relación, sino en virtud del *regressus* hacia la misma «sustancia de la experiencia o sentimiento de las teofanías»? Podría ser esto verdad, desde la perspectiva de la realidad (desde la perspectiva ontológica); pero, aunque lo fuera, carecería de relevancia desde la perspectiva del conocimiento científico o filosófico de esa realidad (desde la perspectiva gnoseológica).

Si nos acogemos al concepto latino habitual de la *religio* como *re-ligatio* es porque ese concepto está con-formado a partir de la categoría aristotélica de la relación (en tanto se da por mediación de acciones —operaciones— y pasiones) y porque, a través de esa categoría, podemos establecer un marco inteligible y racional para proceder al análisis de los «fenómenos sebasmáticos». Este objetivo es el que nos mueve a recusar, no ya el proyecto, sino el modo de ejecución de ese proyecto de reconstrucción filosófica del concepto latino de *religatio* que llevó a cabo Xavier Zubiri con su teoría de la *religación*; y lo recusamos dado el carácter metafísico de la idea de religación propuesta por Zubiri, de la *religación metafísica* como la hemos llamado en otra ocasión[285]. La «religación metafísica» de Zubiri podría considerarse como una versión del ontologismo de Malebranche, de Gratry o de Rosmini («el Ser infinito es el *primum cognitum*; nosotros vemos a todas las cosas en Dios»). Nuestra recusación del ontologismo tiene lugar, ante todo, como es obvio, en esta ocasión, desde la filosofía de la religión —más que desde la filosofía del conocimiento—, precisamente porque ese «Dios» del ontologismo es, en todo caso, «el Dios de los filósofos», es un Dios filosófico y no el Dios finito de las religiones positivas. Nuestra recusación se dirige también, evidentemente, a la misma idea de una religación metafísica.

(285) Hemos tratado de este asunto en *Cuestiones cuodlibetales...*, Cuestión 3ª, págs. 109-110 y Cuestión 5ª, págs. 193-218.

En efecto, es la idea de la *religación metafísica* (que suponemos tallada sobre el «teorema de la apercepción transcendental» kantiano en el que el Espacio vacío *a priori* hubiera sido sustituido por un «Ser fundamentante», o, dicho de otro modo, en el que el Espacio vacío kantiano hubiera sido restituido, personificándolo, a su origen newtoniano, al Sensorio divino) considerada como «relación transcendental» (o *secundum dici*) aquello que ha de tenerse como idea metafísica («en el mal sentido de la palabra») precisamente porque el *término* de esa relación es algo tan in-determinado e in-finito como lo es el «Ser fundante» o la «Poderosidad infinita». Consideramos por completo improcedente cualquier intento de delimitar de un modo positivo el campo de los fenómenos religiosos tomando como regla hermenéutica la idea de «relación transcendental de la persona humana al ser fundamentante»; tan improcedente como el intento de definir los fenómenos religiosos como «expresión de los problemas que al hombre se le plantean en cuanto ser-en-el-mundo o en cuanto ser-ante-la-nada». Con criterios tan indeterminados, todo podría considerarse religioso; no sería posible discriminar los fenómenos religiosos, no ya de los fenómenos mágicos, pero tampoco de los políticos o de los lúdicos. Todos ellos podrían verse como «modos de estar en el mundo o modos de ser ante la nada».

Nuestro propósito es delimitar la idea de religación como relación transcendental del hombre a otros entes determinados. Relación transcendental en el sentido siguiente: que la relación no se nos presenta como dada con posterioridad a los términos ya constituidos que la soportan, sino como constitutiva ella misma de, al menos, uno de esos términos (la «relación transcendental» es *secundum dici*, no *secundum esse*, como lo es la relación predicamental: véase, por ejemplo, F. Suárez, *Disputa* 47, III,11). Pero no por ser transcendental una relación el término de la misma ha de ser metafísico, indeterminado o infinito (el espacio vacío o el ser fundamentante); tomaremos como términos de la relación de religación a entidades definidas, positivas y, además, delimitables, en principio, en la perspectiva etic de las ciencias antropológicas o etológicas. (No pondremos como término positivo de una relación transcendental a una entidad finita, pero dada sólo en la perspectiva emic de una cultura determinada —Helios o Cerbero— sino al menos a la contrapartida etic de tales términos —el Sol o un perro real—.)

En estas condiciones definiremos la relación de *religación* como el tipo de relación transcendental asimétrica que los sujetos humanos puedan mantener con entidades positivas que figuren como reales (y, a fin de soslayar en lo posible las dificultades entrañadas por la idea de realidad, bastará entender esta realidad como «realidad del mismo tipo que la realidad atribuida a los sujetos humanos que soportan la relación»). Las «relaciones transcendentales asimétricas» contienen las relaciones de *sentido* R (o el «sentido» —«sentido de unas tijeras», «sentido de un vector», «sentido de un significante»— como relación transcendental) entre dos términos ε y τ dados en un plano fenoménico entre los cuales medie un intervalo temporal, y tales que ε figure como cierta multiplicidad de partes físicas, siendo τ la razón formal de la unidad de dichas partes. En estas condiciones, dado $R(\varepsilon, \tau)$ diremos que τ es el *sentido* de ε (el *significado* saussureano es el *sentido* del *significante*; la diana es el sentido de la flecha disparada)[286].

(286) Ver *Cuestiones cuodlibetales...*, Cuestión 5ª, págs. 214-215.

Y para que la idea de religación, como relación transcendental asimétrica, no sea el simple «recubrimiento abstracto» pero *ad hoc* del mismo concepto de religación «religiosa» que buscamos definir (como le ocurre a la idea de religación metafísica) será preciso poder ofrecer otras determinaciones de la idea de religación positiva: determinaciones que, a su vez, nos permitirán situar a la «religación sebasmática» en un sistema de «dimensiones antropológicas» (desempeñando los sujetos humanos papeles ε) de escala similar, es decir, nos ayudará a comprender los «fenómenos religiosos» en el conjunto de otros conjuntos no religiosos (sin perjuicio de los vínculos profundos que puedan mediar entre ellos).

Tomando como sujetos ε de estas relaciones transcendentales de sentido a los sujetos constitutivos del campo antropológico, podemos establecer una clasificación de los términos τ de esas relaciones según dos criterios, susceptibles de cruzarse, el primero de los cuales pondrá a un lado los términos *inmanentes* (o internos) al propio campo, y al otro lado los términos *exteriores* al campo antropológico (con los cuales, sin embargo —por ejemplo, el Sol, o el entorno geográfico—, los sujetos humanos puedan tener relaciones positivas); el segundo criterio pondrá a un lado los términos τ homogéneos a los sujetos ε (es decir, los términos que a su vez sean *subjetuales*) y a otro lado los términos τ heterogéneos a esos sujetos (es decir, los términos *objetuales*, «impersonales»).

Por desarrollo cruzado de estos dos criterios obtenemos los cuatro siguientes géneros de *religación positiva*:

(1) *Religación de primer género*: la que pueda darse por establecida entre sujetos humanos y términos no subjetuales, pero inmanentes al campo antropológico (por ejemplo, la relación del sujeto humano, en su calidad de *homo faber*, a las herramientas o útiles culturales al margen de los cuales su propia subjetualidad tecnológica no podría considerarse constituida). Diríamos que el sujeto humano, como *homo faber*, está *religado* a sus herramientas y útiles según el primer género de religación.

(2) *Religación de segundo género*: la que pueda darse por establecida entre los sujetos humanos y términos subjetuales e inmanentes al campo antropológico, es decir, otros sujetos humanos. Habrá religación de segundo género, según esto, en las relaciones asimétricas entre el niño y el adulto (pero no entre el yo y el tu, cuando las consideramos en general; aunque estas relaciones puedan seguir siendo transcendentales sin embargo no serán relaciones de religación, según lo dicho).

(3) *Religación de tercer género*: la que pueda darse por establecida entre sujetos humanos y términos no subjetuales y, además, transcendentes al campo antropológico (aunque constituyan partes de su *espacio*). Así, las relaciones de los hombres a la bóveda celeste apotética, o al Sol (en la medida en que estos términos hayan moldeado la conciencia apotética humana) serían relaciones de religación de tercer género.

(4) *Religación de cuarto género*: la que pueda darse por establecida entre sujetos humanos y términos subjetuales, pero transcendentes al campo antropológico, es decir, sujetos no humanos pero finitos, tales como las relaciones (emic) de los hombres con Zeus, con Marte o con Quirino (Zeus, aunque sea el más grande y el mas poderoso de todos los dioses y, por supuesto, de todos los reyes —«todos los reyes vienen de Zeus»— sigue siendo finito, determinado). Tales son también las relaciones etic de los sujetos humanos paleolíticos con los sujetos animales que les rodeaban —el oso, el tigre de dientes de sable, el elefante— y determinaban la constitución misma de su existencia.

Las relaciones de religación del primero y tercer género se engloban en lo que venimos llamando eje radial del espacio antropológico; las relaciones del segundo género pertenecen al eje circular y las relaciones del cuarto género al eje angular.

Que los cuatro tipos de «religación», así dibujados (a diferencia de lo que ocurría con la idea de religación metafísica) se mantienen a la misma escala de la filosofía de la religión (que es lo que, ante todo, se trata de demostrar en el momento de establecer las coordenadas de una filosofía que quiera mantenerse «en la vecindad de los fenómenos») se echa de ver constatando que la variedad de «filosofías de la religión» (no decimos: de religiones) que a lo largo de la historia han ido ensayándose, pueden clasificarse de modo preciso en función de estos cuatro géneros de religación. Se comprende que postulemos la religación (y no sólo la relación en general) como perspectiva filosófica; pues sólo si hay religación cabe referir los fenómenos al hombre en su perspectiva transcendental.

El concepto de religación del primer género puede servir para englobar a un conjunto de concepciones o teorías de la religión que tienen, sin perjuicio de su dispersión, como «común denominador», la interpretación de la religión como un caso de «religación de los hombres a las formas culturales» que, a su través, han ido conformándose. «La religión del hombre es su cultura», podría ser la fórmula común de este tipo de concepciones (si tomamos el término cultura al nivel de lo que Frobenius llamó *paideuma*). Hay una tradición (cínica) que tiende a concebir al hombre como ser independiente de los artefactos culturales (herramientas, útiles, máquinas) que lo «esclavizan», o lo oprimen (como si fuera un aparato ortopédico); pero no menos potente es la tradición (la del mito de Prometeo del *Protágoras* platónico) según la cual el hombre es lo que es gracias a sus instrumentos (o a su mano): sin el palo, o sin el fuego, el primate no habría llegado a ser hombre, por lo que cabría decir que el hombre implica relación transcendental a los instrumentos que vienen a constituirse en «condición transcendental de su posibilidad». El fetichismo sería, según esto, una especie característica de religión. O bien, más en general, el arte, sobre todo el arte romántico, como expresión de lo infinito en lo finito (la *Religión de la música* de Camilo Mauclair, o bien el «creo en Dios, en Mozart y en Beethoven» del músico moribundo amigo de Wagner). «No puede negarse —dice E. Spranger— que el análisis de la religiosidad que hace Schleiermacher en la primera edición de sus discursos sobre la religión, ex-

pone un tipo de religión preponderantemente estético.» Hölderlin, por su parte, había dicho que la religión es el amor a la belleza y que, «lo más bello [y la belleza suprema, en el sentido romántico, es la del arte] es también lo mas santo». Ernesto Ansermet, en pleno siglo XX ha llegado a decir que la ley tonal —cuyo fundamento estaría en la relación tónica/dominante— es la misma ley ética de la conciencia musical, por lo que la pérdida de este fundamento «equivale para la conciencia musical a la muerte de Dios».

La idea de religación según el segundo género (la religión circular) inspira las teorías de la religión vinculadas al evemerismo (en el sentido tradicional que Plutarco, Lactancio, Eusebio o San Isidoro, y la tradición posterior, dieron a este término); la religión es la expresión de la religación de los hombres a los héroes que —tal como Carlyle sostuvo— los han constituido como hombres. «Sólo el héroe es la chispa capaz de inflamar a una muchedumbre humana que, por sí sola, permanecería indefinidamente como seca hojarasca.» La «escuela sociológica», desde Comte a Durkheim, tomará como término de la religación más genuina de los sujetos humanos a la propia «sociedad humana», incluso a la Humanidad, como *Gran Ser*, origen de todas las religiones pretéritas y objetivo de toda religiosidad futura.

El tercer género de religación —la religación de los hombres con «la Naturaleza» (o, acaso, con determinaciones o aspectos suyos muy característicos: la bóveda celeste, el Sol, las estrellas, &c.)— habría sido el criterio inspirador de muchas teorías filosóficas (y científicas, filológicas) de la religión, de las «concepciones cósmicas» —como podríamos denominarlas— de la religión. ¿Acaso el Sol no es un término positivo, al cual estamos «transcendentalmente religados», puesto que él es «condición de posibilidad» de nuestra propia vida? A. Lang, o Petazzoni, por un lado; las doctrinas «pan-babilonistas», por otro, habrían subrayado los componentes *radiales* de las religiones positivas. Max Müller sugirió ya una raíz común indoeuropea *div* («el brillante») para *Deus* o *Zeus*. Es *opinio communis* entre los filólogos y arqueólogos de hoy: los indoeuropeos, antes de separarse en grupos distintos, reconocían una divinidad suprema, portadora de un nombre: *Dyeus* [«cielo luminoso»]. De él se derivan el nombre latino *Iuppiter* (mas ostensible en los casos oblicuos: *Iovis*, &c.) y los comunes *dies* (día) y *deus* (dios); el griego *Zeus* (más claro en los casos oblicuos, *Dios, Dii, Dia*); las palabras sánscritas *dyaus* (cielo) y *devah* (dios); la pérsica avéstica *daeva* (demonio), &c.

El animal divino es un ensayo orientado a fundamentar una filosofía de la religión tomando como perspectiva el cuarto género de religación, la religación angular. Sin duda —y por abrumadora que sea la masa de fenómenos positivos que pueden reinterpretarse desde esta perspectiva— es evidente que pueden también aducirse otros muchos fenómenos que, al menos en la superficie, parecen acogerse mejor a alguno de los otros géneros de religación positiva (nos referimos, sobre todo, a los que fundamentan las filosofías humanísticas de la religión). Desde luego, descartamos, por razones gnoseológicas, la perspectiva de la religación metafísica, aunque sin embargo ella puede ser presentada (en la medida en que mantenga su contenido intencionalmente personal) como un desarrollo límite de la propia religación positiva angular. (De la idea de religación positiva

angular podemos pasar, en efecto, a la idea de la religación metafísica como un límite; pero el paso inverso es imposible.)

En cualquier caso una filosofía de la religión no puede descansar únicamente en una masa fenoménico empírica emic por abrumadora que ella sea; tiene que enfrentarse con las otras alternativas (aunque su apoyo empírico sea más endeble, caso del panbabilonismo), reinterpretando sus «materiales de apoyo» y tiene además que poder componer la propia idea de religación asumida como núcleo de las religiones positivas con otras partes del «sistema» completo de referencia. Las «pruebas» de una filosofía de la religión son, si cupiera decirlo así, «sinfónicas» —no son puntuales, independientes, acumulativas, desarrollo de una única melodía—. Y la gran ventaja gnoseológica y metodológica de la concepción angular de la religión reside en su capacidad para ofrecer una perspectiva que esté por encima de cualquier forma de relativismo emic de la ciencia de la religión: es la perspectiva etológica.

Escolio 6

Religión y espiritismo

En *El animal divino* (parte II, capítulo 4) hemos optado, acogiéndonos a razones que estimamos de gran peso, por la eliminación normativa de lo numinoso del campo de las relaciones circulares inter-humanas. Pero esta eliminación no implica la necesidad de una eliminación «simétrica», es decir, la necesidad de eliminar del campo de las relaciones angulares-numinosas la presencia (por superposición) de relaciones circulares, ya sean efectivas ya sean meramente intencionales («imaginarias»). Estas relaciones se representan mal por la intersección de círculos de Euler, dado que la clase intersección no contiene el orden de diátesis que pueda mediar entre las clases intersectadas; pues la intersección de referencia resulta de una superposición de la «clase numinosa» sobre un sector de la «clase circular», dicho metafóricamente, de un «contagio». Es obvio que las relaciones circulares (inter-humanas), sobre todo las imaginarias (a saber: aquellas que los hombres creen mantener con los espíritus de otros hombres —númenes tipo η— que merodean por sus contornos, especialmente con los espíritus de los muertos, manes y penates), han de entretejerse, según modos inextricables, con las relaciones angulares (con frecuencia, las almas de los congéneres muertos se transforman por metempsícosis en animales); las almas que salen del cuerpo durante el sueño lo hacen con frecuencia tomando forma de animales, por ejemplo ratones o serpientes, como ocurre con las filgias de la mitología nórdica. Más aún: todo el mundo de los espíritus puros (en la fase en la que los espíritus se han segregado de la corporeidad aunque conserven todavía su presencia virtual en un lugar, como los ángeles o inteligencias separadas de las religiones superiores «postaxiales» —para utilizar una expresión frecuente entre los clérigos, inspirada en la teoría del tiempo eje de Jaspers— capaces de mover a los astros) puede considerarse como una evolución, por estilización, de un animismo primitivo (en el sentido de Spencer o Tylor); pero, a su vez, este animismo primitivo (es decir, no el animismo derivado que atribuye «almas» a los objetos impersonales tales como lanzas o martillos) puede considerarse como sustancialmente idéntico a lo que hoy llamamos espiritismo o, al menos, puede

ser visto desde él. En cualquier caso, las ánimas separadas de los hombres, sea porque se han separado supuestamente de los cuerpos después de la muerte, sea porque se han separado de él en vida, en el sueño por ejemplo (y cuando han querido retornar a su cuerpo acaso éste desapareció, como le ocurrió al cuerpo del profeta Hermótemes, que fue puesto en la pira funeraria por su mujer creyéndolo muerto cuando su alma estaba de excursión), hay que situarlas en las mismas lindes del eje circular, y ni siquiera puede descartarse que tales espíritus contengan también algún «gen» zoomórfico: al menos, los ángeles cristianos se representan —y sólo algunos saben que una cosa es el símbolo y otra el concepto— con grandes alas (en la catedral de Toledo, entre otras, se enseñaba hace algunas décadas un alón del arcángel San Miguel).

Más aún: la misma «alma del mundo» que parece ser el contenido central de ese Dios de la «fe religiosa superior» que los fenomenólogos describen de vez en cuando —«creo en Dios» significa, al parecer, para muchos hombres de hoy: «creo que el Universo no está vacío, ni se reduce sólo a la materia visible, sino que, en su fondo o en su periferia, un Dios invisible vigila, una deidad que permite afirmar que no estamos solos ante un Universo mudo, sino acompañados por una entidad lejana, sin duda, pero personal» (un ser al que no puedo ver más que, a lo sumo, después de mi muerte o, para decirlo con el pintoresco lenguaje de los teólogos analíticos, al que sólo puedo «verificarlo escatológicamente»; un concepto que recuerda, por su formato tramposo, el de la «ciencia subalternada a los beatos»)—, aunque pueda interpretarse como una transformación estilizada de un «espíritu antrópico» (un padre o un Gran Hermano que me acompaña) sin embargo tampoco puede negarse *a priori* que no contenga determinaciones importantes procedentes de ciertos animales numinosos.

Por otra parte, el fenómeno del *chamanismo* podría entenderse también mejor como *espiritismo* (o como *manismo*) que como *animismo*, si es que el chamán —al menos el más genuino, el tungús— es sobre todo el mediador con los espíritus de los antepasados. (El chamanismo no sería, según esto, un fenómeno religioso, sino un fenómeno espiritista-mágico.) En cualquier caso, nos parece completamente gratuita la construcción de E.B. Tylor al poner el origen de la religión en los fenómenos psicológicos ligados a las imágenes de las almas separadas (lo que equivale a negar a las religiones todo fundamento de verdad objetiva, puesto que las almas separadas no existen). La religión quedaría reducida, en su origen, a una «alucinación», a un «ensueño», más o menos refinado. Además, el animismo, incluso como fenómeno, no tiene por qué considerarse como primitivo, si tenemos en cuenta que el alma, el ego o el yo, salvo anacronismo, no puede considerarse como un concepto propio de la humanidad primitiva, como algo capaz de ser proyectado en los objetos inanimados o en los sujetos animales, puesto que el yo está vinculado al pronombre de primera persona, requiere un lenguaje desarrollado (a saber, tal que puedan el yo y el alter ego aparecer como sustituibles, en lugar de ser ambos partes de un todo); los canacos, en la época en que los describió Leenhard, no tenían concepto del yo, al que sin embargo se pone en correspondencia con su *do kamo*: mal podían proyectar lo que no tenían, y más bien serían los sujetos animales, como unidades operativas, las que les servirían de modelos para la representación propia de la subjetividad humana, originariamente inmersa en representaciones comunales o cósmicas.

Pero aun cuando, en muchos casos, los contenidos zoomórficos y los antrópicos se confundan en el seno de estas entidades incorpóreas (incorpóreas en el sentido fisicalista, aunque se les dote de un «cuerpo astral» o etéreo) también hay que reconocer que en otros muchos casos, los espíritus antrópicos (por ejemplo, los santos del cristianismo) se mantienen bien diferenciados de los animales. Y esto corrobora la decisión de llamar *espiritismo* (apelando a un término ya acuñado y bien consolidado) a todo el conjunto de conductas humanas que están orientadas intencionalmente en función de esos «espíritus antrópicos» (como prototipo, podría tomarse la ceremonia de la «malfama», practicada en ciertas regiones de Madagascar o Bali, a los cinco años del fallecimiento de un familiar). El concepto de espiritismo alcanza así una gran extensión: el espiritismo de Elena P. Blavatsky es sólo el espiritismo por antonomasia; pero también podríamos considerar como forma de espiritismo al manismo descrito por Spencer y aun a gran parte del animismo, en el sentido de Tylor (en lugar de interpretar el espiritismo de nuestros días como una última transformación del manismo o del animismo, incluso como un animismo degenerado, lo que estamos haciendo es considerar al manismo o al animismo como un espiritismo primitivo, balbuciente o, más poéticamente, auroral). El animismo podría considerarse entonces como la forma rural del espiritismo y, si se prefiere, el espiritismo sería la forma urbana del animismo. En cualquier caso no confundiremos el animismo como creencia (primitiva, rural o urbana), es decir, como un hecho psicosocial y, en principio, no religioso, y el animismo como una teoría de la religión; el carácter religioso de la teoría animista se funda en las supuestas consecuencias del animismo (en la transformación de las ánimas en demonios y en dioses) más que en el carácter intrínsecamente religioso de las ánimas.

Ahora bien, si mantenemos nuestras coordenadas tendremos que establecer, con carácter de principio, la tesis de que el espiritismo, en la medida en que pueda identificarse estrictamente como ligado a una conducta delimitable, no es religión. Esta tesis fue defendida, por cierto, aunque desde otras premisas, por la Iglesia romana; aunque también es cierto que la Iglesia se mantuvo muy vacilante al respecto, puesto que algunas veces se inclinó hacia la interpretación del espiritismo por antonomasia como un disfraz del satanismo, que ya es, intencionalmente, *angular*. Ni siquiera el culto a los espíritus (antrópicos), trasunto de los hombres reales, podría considerarse religioso, puesto que estos espíritus, por sí mismos, no serían numinosos (ya fueran enemigos, ya fueran amigos) sino simplemente humanos-ultrafísicos (la teología cristiana habría tratado esta cuestión a propósito de si a los santos se les debe el culto de dulía o de latría; el culto católico a los santos se justifica por la proximidad que éstos tienen con el *numen* divino: su carácter religioso les viene por contagio).

El espiritismo intersectará constantemente con la religión, e incluso llegará a constituir gran parte del contenido intercalar de las religiones secundarias (a medida que estas vayan desplazando de su ámbito a los númenes zoomórficos genuinos). Además, la misma figura de las ánimas, troqueladas sobre el molde de los sujetos humanos, encontrará una obligada contrapartida en la remodelación de los

animales como sujetos numinosos. Resultará muy difícil, si no imposible, en la mayor parte de los casos, disociar con claridad el componente espiritista y el componente religioso de unos cultos dados (sobre todo en las épocas o culturas en las cuales las corrientes espiritistas discurren con gran caudal y violencia). Sin embargo, la diferenciación «de principio» se mantiene, al menos en la medida en la que reconozcamos la diferencia entre la naturaleza real y efectiva (de religación positiva) de las relaciones angulares primarias y la naturaleza imaginaria e intencional de las relaciones espiritistas (que no son relaciones de religación efectiva sino intencional, y a lo sumo tienen un contenido de religación social). Mientras que los animales son seres reales, los espíritus de los antepasados no existen. Y la numinosidad *emic* «circular» de muchos espíritus humanos (vivos o difuntos) puede siempre considerarse como luz reflejada de la «numinosidad» angular; y es lógica que esa numinosidad «espiritista» se ejercite en confluencia con numinosidades «angulares». Pero el espiritismo, por sí mismo, no tendría por qué considerarse como una religión: las invocaciones del medium al espíritu del amigo o del pariente se parecen más a los mensajes telepáticos al lejano país en el que me han dicho que viven mis bisabuelos que a la plegaria o a la oración; de la misma manera que el clarividente capaz de ver objetos lejanos con montañas interpuestas más que como hombre religioso puede interpretarse como prefiguración mítica de la figura del televidente, que la televisión ha hecho cotidiana en nuestros días.

No deben confundirse las concepciones circularistas de la religión, en general, con el material que estamos presentando como «concepción espiritista»: aunque el espiritismo pueda verse como una forma específica de circularismo, en filosofía de la religión, sin embargo, no toda concepción circularista tiene por qué tomar la forma espiritista. El «humanismo transcendental», en particular, del que hablamos en *El animal divino,* no es, en modo alguno, un espiritismo, puesto que el hombre por él autoglorificado no es propiamente un «espíritu», en el sentido del espiritismo. Tampoco el evemerismo se confunde con un espiritismo, puesto que la apoteosis no se funda en la vida de ultratumba de los grandes hombres, sino en su vida terrenal.

Por otra parte, la importancia histórica y social del espiritismo podrá ser tan grande, en determinadas circunstancias, como la de la religión; pero esto no anula la diferencia filosófica entre religión y espiritismo. Porque mientras a la religión cabe reconocerle un fundamento de verdad objetivo (las religiones primarias) al espiritismo no. Por consiguiente, mientras que la persistencia del espiritismo habrá que explicarla a partir de causas o razones similares a las que explican la existencia de instituciones tales como las de la magia, o el horóscopo —es decir, acudiendo a causas sociales o psicológicas— en cambio, la persistencia de la religión puede explicarse a partir de causas reales. Las teorías animistas sobre el origen de la religión, al modo de Tylor, son, en todo caso, teorías psicológicas y no teorías filosóficas, puesto que ellas pretenden explicar la religión a partir de fenómenos alucinatorios del tipo del «brazo fantasma».

Por último tampoco habrá que olvidar que la influencia de la religión primaria en el espiritismo originario y en su desarrollo ulterior es comparativamente más profunda que la influencia del espiritismo en la religión primaria o secunda-

ria: los dioses secundarios ni siquiera son claramente antropomórficos, pues no siempre derivan, por línea recta, en general, de *genes* espiritistas, sino zoomórficos, puesto que (y nos referimos a los dioses antropomórfos, ya que de la gran masa de los dioses secundarios zoomórfos no hay caso) el canal a través del cual muchas figuras humanas se divinizan no es el canal espiritista, sino el canal zoomórfico, al menos en los casos en los cuales los hombres adquieren estatuto numinoso en cuanto dominadores de los animales (no en cuanto espíritus flotantes en un espacio astral o sublunar). Por ejemplo, se concederá que la «teología de los germanos» —la teología de Odin, Thor, Loki, &c.— es claramente una teología antropomorfa secundaria y, además, relativamente tardía (en la forma en que nos ha llegado), obra de poetas-teólogos que ya han conocido a los romanos (¿cómo, si no, esos Ases renacidos pueden habitar «villas» gigantescas o asaltar castillos?); de hecho, las fuentes principales (aparte Tácito y Procopio) son las del siglo XIII (Snorri, Saxo Gramático). Pero difícilmente podría demostrarse la tesis espiritista —ni la evemerista— referida a la genealogía puramente humana (circular) de los dioses antropomorfos de los germanos. En cuanto se excava un poco en su morfología antrópica aparecen huellas y aun formas zoomórficas del estrato primario: la vaca Audunila, nodriza de Hymir; sobre todo, el gigantesco serpentón Midgard que, viviendo en el océano primordial, rodeaba la Tierra y al que ni siquiera Thor pudo matar a golpes de maza: la serpiente Midgard se escapó y el golpe lo recibió el gigante Hymir. Y el mimo Odín, dios supremo antropomorfo, tiene, como atributos suyos más característicos, no ya dos «facultades espirituales» (espiritistas) —el entendimiento y la voluntad— sino dos cuervos, Hugin y Munin, que posan sobre sus hombros cuando presiden la asamblea en el Walhalla. Asimismo los dos lobos, que le acompañan siempre, son su fuerza.

Escolio 7

Sobre las ideas de existencia, posibilidad y necesidad

1. En sus referencias al argumento ontológico anselmiano, *El animal divino* sostiene que la conexión que este argumento establece entre estas tres ideas (si Dios es *posible* su *existencia* es *necesaria*; o bien, por *necesidad* debemos concluir de la *posibilidad* de Dios su *existencia*) aun en el supuesto de que tuviera algún rigor lógico[287] carecería de significado para la filosofía de la religión, si es que la religión es religación a númenes finitos (cuya *existencia* es contingente y no necesaria). Dicho de otro modo: que la llamada teología filosófica, en tanto es «teología del Dios terciario» (es decir, del Dios del monoteísmo, del Dios infinito, necesario, del Dios anselmiano, en suma) no tiene, en sentido positivo, nada que ver con la filosofía de la religión, si bien podemos recuperar la conexión en un sentido negativo, es decir, en la medida en que se interprete esa teología filosófica como el conjunto de investigaciones orientadas a demostrar que el Dios anselmiano no es posible en el campo de la filosofía de la religión. Las diversas versiones del argumento ontológico presuponen sin embargo la condición de Leibniz, a saber, el probar que la idea de Dios es posible; y, sobre ese supuesto (o bien, otros equivalentes, como el que Norman Malcolm atribuye al propio San Anselmo, como «segundo argumento ontológico», el que estaría expuesto en el capítulo tercero del *Proslogium*, a saber, que la posibilidad lógica de la no existencia es una imperfección) concluyen que la existencia necesaria es una perfección y que Dios existe.

El animal divino sugería que los argumentos ontológicos no son argumentos «beligerantes» cuando se les considera, no ya en el plano de la teología natural

(287) Podríamos transcribir estas conexiones en fórmulas modales de diversas maneras. Según la interpretación de R. Kane, «The Modal Ontological Argument», *Mind* (1984), cabría escribir: $\Box$ (d $\rightarrow \Box$d) y $\Diamond$d; luego [$\Box$(d $\rightarrow \Box$d)] $\rightarrow$ ($\Diamond$d $\rightarrow \Diamond\Box$d), de donde (aplicando un principio algo más débil que el propio de S_5, $\Diamond\Box p \rightarrow \Box p$, es decir, el principio $\Diamond\Box p \rightarrow p$) obtendríamos: d.

(de la ontología) sino en el plano de la filosofía de la religión, y ello debido a que la «imposibilidad de Dios» como numen que presuponemos, deja al argumento ontológico anselmiano fuera del horizonte de la filosofía de la religión[288].

Por eso, aun cuando el argumento onto-teológico tenga poco que ver directamente con la filosofía de la religión, en cambio, la filosofía de la religión sí tiene mucho que ver con el argumento ontológico, convenientemente tratado, a saber, como argumento que se apoya en la implicación entre la *esencia* de un numen finito y su *existencia*, y en la transformación de los términos de esta implicación de forma que el numen finito, al desarrollarse como esencia infinita, se desvanece como numen (de suerte que la religión nos llevaría a los límites del ateísmo terciario). También la filosofía de la religión que defendemos reconoce un «argumento ontológico» positivo según el cual la *esencia* de los dioses (o númenes) implica su *existencia*; sólo que, a diferencia del argumento ontológico metafísico, la implicación no se funda en la infinitud de Dios, sino en la *personalidad finita* de los númenes, y se limita a afirmar que un numen personal que no exista no puede ser personal (puesto que la personalidad distinta de la mía, como es la del numen, exige su realidad, el no ser yo mismo reflejado en un espejo, sino *otro* que se enfrenta a mí).

Ahora bien: en este proceso de transformación juegan un papel decisivo las Ideas de *Existencia, Posibilidad* y *Necesidad*. Pero el desarrollo de estas Ideas ha tenido lugar, no por vía «ontológica» autónoma, sino a través, en gran medida, de la especulación teológica y religiosa. ¿Qué «porción» de esas ideas ontológico-teológicas —Existencia, Posibilidad, Necesidad— cabe atribuir a los *númenes positivos* finitos? ¿Existen? ¿Existen necesariamente (como el Dios de los teólogos) o sólo contingentemente? ¿Son posibles? Muchos teólogos «ontologistas» defienden la tesis de que ser o existir implican la necesidad y que el mero hecho de hablar de existencia —sobre todo, de la existencia de los númenes— compromete ya la cuestión del «existir por esencia». Desde las coordenadas de *El animal divino* la existencia y la posibilidad (no ya del numen, en general, lo que sería redundante, sino la posibilidad de númenes positivos nuevos) son características de los números finitos, pero no del *Ipsum intelligere subsistens*. Pero así como hay que decir que este es imposible, así también hay que reconocer que los números positivos no son necesarios. Por tanto, la «circulación dialéctica» entre teología terciaria y filosofía de la religión de los números positivos se mantiene a través de las Ideas de existencia (o no existencia), de posibilidad (o imposibilidad) y de necesidad (o contingencia). Ninguna filosofía de la religión positiva podría volverse de espaldas, por tanto, a los problemas implicados por estas tres ideas, desde el momento en que el ontologismo (que consideramos asociado a la religiosidad terciaria) defiende la tesis de la necesidad de la existencia (como existencia divina) y por tanto, de la génesis divina de

(288) Un numen infinito (un *ens a se)* no podría ser numen personal, con relaciones dialógicas con los hombres, ni con relación a su propia realidad (Dios no es religioso); esto, al margen de la cuestión de la «posibilidad de pensar» siquiera en ese numen personal infinito sin «oscurecerlo» como tal numen (algunos ven en el jainismo la conclusión-límite del temor a representarse a Dios en «especies finitas»: el mismo mecanismo que manda a los judíos *no pronunciar* su nombre sin mancharlo habría llevado a los jainistas a *no pensar* en Dios para no destruirlo).

la idea misma de existencia en general y de la existencia de los númenes finitos en particular, el mero hecho de atribuir la existencia no necesaria a los númenes finitos, nos pone enfrente del ontologismo y, por tanto, nos obliga a precisar nuestras propias ideas sobre la conexión entre la existencia, la posibilidad y la necesidad en la medida en que entre ellas se intercalan los númenes divinos.

2. En la tradición filosófica, las Ideas de Existencia, Posibilidad y Necesidad forman parte de un «repertorio ontológico» que fue constituyéndose y enriqueciéndose a partir de la metafísica eleática. La ontoteología escolástica canalizó las más diversas corrientes, muy singularmente la aristotélica y su concepción de Dios como Acto Puro y entendimiento de sí mismo (*noesis noeseos*). Una dualidad de gran significado para la filosofía de la religión, puesto que, para decirlo brevemente, la idea de «acto puro» ha de considerarse como límite del análisis regresivo del movimiento físico (como paso de la potencia al acto) mientras que el «entendimiento de sí mismo» puede verse como el límite del modo de entender los objetos dados por las sensaciones. Y mientras la idea de «acto puro», por sí misma, nos lleva a la idea de una realidad impersonal, el «entender de sí mismo» mantiene, de algún modo, la referencia a una conciencia subjetiva o personal con la que cabría mantener, en principio, alguna relación dialógica (si no fuera porque su reflexividad eterna, es decir, la circularidad de su absoluta clausura, cortase toda posibilidad de diálogo con los sujetos finitos y, por tanto, la posibilidad de considerar a esa conciencia absoluta como un numen: el numen infinito es el no numen, no es numinoso, como la distancia cero es la no distancia, no es distancia). *Acto puro* y *entender absoluto* son dos nombres teológicos de Dios cuya soldadura intentó justificarse por la teoría *ad hoc* del entender como acto. Pero los escolásticos mantuvieron siempre, con posiciones enfrentadas en torno a la naturaleza (o constitutivo formal) de la esencia divina, el testimonio de la artificiosidad de la soldadura: la tesis según la cual la esencia divina ha de ponerse del lado del Acto puro (Dios es ser absoluto, *esse a se*, o aseidad) fue mantenida por hombres tan ilustres —por ejemplo, Bañez o Ledesma— como la tesis según la cual la esencia divina ha de ponerse del lado del Entender absoluto, defendida por Zumel, Suárez o Juan de Santo Tomas. Ambas tesis, desde luego, venían a parar en lo mismo, en el Dios personal; pero, sin embargo, la tesis de la aseidad (Dios como *ipsum esse*) podría verse como la más genuina versión escolástica del «Dios de los filósofos», mientras que la tesis del *ipsum intelligere* correspondería a la versión escolástica del deseo de mantenerse más cerca del Dios de Abraham, del «Dios de las religiones». Y es en ese mismo entender puro, sin mezcla alguna de potencia, en donde las ideas de necesidad, posibilidad y existencia se nos muestran en su intrincación y despliegue más metafísico. Tomemos como mera referencia —no disponemos de espacio para más— el tratamiento que Juan de Santo Tomás dio a esta cuestión en su *Cursus Theologicus*[289]: Dios, en tanto es el mismo entender puro, tiene también el grado sumo de la vida («quia illud, cuius sua natura est ipsum eius intelli-

(289) Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, Primae Partis, Quaestio XIV «De scientia Dei», Disputatio XVI «De intelligere divino secundum se», Articulus II «Utrum actualis intellectio sit formale constitutivum naturae Divinae?» (págs. 371-380 de la edición de Lyon 1663).

gere, & cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hic est quod obtinet summum gradum vitae», pág. 373); y por supuesto tiene como objetos primarios de su acto de entender (que no admite siquiera la distinción del acto primero y el acto segundo) a su propia esencia divina, que es el mismo ser necesario en acto, es decir, el *esse* o existencia necesaria; por lo que su ciencia de simple inteligencia es ciencia de lo necesario. Sin perjuicio de lo cual, la ontoteología cristiana admitirá también la posibilidad de una ciencia de visión que recae sobre «objetos secundarios» cuya existencia no es necesaria, sino contingente. Entre la necesidad y la existencia (contingente) se situará la posibilidad pura de aquellos sucesos (los futuribles) que no van a ser pero que podrían haber sido; aquellos a los que Molina asignó su célebre *ciencia media* y Leibniz los mundos posibles (pero no efectivos)[290]. ¿Cómo no reconocer la correspondencia entre los términos de la célebre distinción leibniciana —verdades de razón y verdades de hecho— y los términos de la distinción escolástica, a saber, la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión? Las verdades de razón son verdades necesarias que no es posible alterar (en concreto, son las verdades matemáticas); las verdades de hecho son las verdades positivas (que dimanan de la voluntad divina y que Dios podría alterar: son las verdades físicas, históricas o antropológicas). Pero lo que aquí nos interesa es esto: si las verdades intermedias, las que versan sobre lo meramente posible (y que Leibniz habría concretado en la figura de los mundos posibles, pero jamás realizados), no habría que ponerlas en correspondencia con la ciencia media de Molina. En cualquier caso, las tres ideas claves de la ontoteología pasarán a constituir, a través del hilo conductor de la lógica, las tres categorías que Kant asignó a los juicios, según la modalidad: existencia, necesidad y posibilidad.

3. Pero no sólo la Ontología escolástica o la lógica transcendental kantiana, sino también la lógica formal, «libre de metafísica», hubo de emprender, bastante más tarde (Frege y Russell, Lewis), la tarea de construir una «lógica sin ontología» de la existencia, de la necesidad y de la posibilidad (que figurarán, por tanto, como modos de proposiciones o funciones proposicionales, antes que como modos del ser), dando lugar a lo que se conoce hoy como «lógica modal». Esta denominación tiene, sin duda, resonancias kantianas (por lo de «modal»), pero lo que es todavía más significativo, tiene también resonancias escolásticas (por la apelación a «los mundos posibles» leibnicianos que la lógica modal suele hacer al tratar de la posibilidad, de la existencia y de la necesidad). En efecto, la necesidad de un proposición A (en símbolos: $\Box A$) suele definirse a partir del supuesto de su «validez para todos los mundos posibles», mientras que la posibilidad de A (en símbolos: $\Diamond A$) se define por su «validez para, al menos, un mundo posible». Por ejemplo, si A es el nombre de la fórmula:

$$[\Box(p \supset q) \wedge \sim\Diamond q \Rightarrow \sim\Diamond p]$$

(290) Hemos tratado esta cuestión en nuestro artículo «Sobre el alcance de una 'ciencia media' (ciencia ß1) entre las ciencias humanas estrictas (α2) y los saberes prácticos positivos (ß2)», en *El Basilisco*, nº 2, 2ª época, 1989, págs. 57-72.

¿diremos que, supuesta la necesidad de $(p \supset q)$ y la imposibilidad de q, habría que concluir necesariamente $\sim\Diamond p$; es decir, cabría afirmar que A es válida «para todos los mundos posibles»:

$$\Box[\Box(p \supset q) \wedge \sim\Diamond q \Rightarrow \sim\Diamond p]$$

En cuanto a la *existencia*: Frege (pretendiendo conjurar la apelación a los «objetos» de Meinong) la refirió, no ya a las cosas (Kant había dicho que la existencia no es un predicado real) sino a las funciones proposicionales; la existencia, en Lógica, se expresa por el «cuantificador existencial» $\exists x\phi(x)$ [o bien $\forall x\phi(x)$] que, a su vez, nos remitiría a un mundo real (no necesario, pero tampoco meramente posible) no vacío (son al menos una «instancia» o valor de x capaz de satisfacer la función proposicional). Por lo demás, la existencia no permanecía fuera del sistema lógico al que pertenece la necesidad y la posibilidad porque, por medio de la negación, podríamos definir la imposibilidad $[\sim\Diamond\phi(x)]$ por la necesidad de la no-existencia $[\Box\sim\exists x\phi(x)]$.

Es obvio que, independientemente de que las reglas de los cálculos lógicos modales puedan aplicarse algorítmicamente, las definiciones de los modos lógicos por apelación a los mundos posibles y reales, son definiciones extra lógicas, que empañan la pureza de las definiciones «formales». Definir la existencia (o sustituir el predicado «existe» en «**a** es existente») por $\exists x(x=a)$ por referencia a un mundo empírico (o a la descripción de un objeto **a**) es tan extra lógico como definir a $\Box\phi(x)$ por referencia a «todos los mundos posibles». Y estas definiciones —que podrían considerarse inocuas en el momento del uso formal de los símbolos— manifiestan su influencia cuando se echa mano de la Lógica formal para analizar el argumento ontológico; pues es obvio que definir la «necesidad de la existencia de Dios» apelando a un «Dios verificable en todos los mundos posibles», o no significa nada, o contiene demasiada metafísica. J. Hintikka[291] desvirtúa el sentido de la existencia teológica, en el argumento anselmiano, al desvincular la *existencia de Dios* de la *esencia* divina, refiriendo al ser «existencialmente más perfecto» definido —por exigencias de la simbología de cálculo con varias variables— en función de otros entes, puesto que nada puede existir sin que él exista: $Pr(x) \leftrightarrow [\forall z(z = z) \rightarrow \forall z(z = x)]$; lo mismo ocurre cuando se define la unicidad divina por medio de L_2: $\exists x[Dx \wedge (y)(Dy \rightarrow x = y)]$, que sólo puede conducir a una unicidad facticia y no esencial.

Por otra parte, no es suficiente prescindir, sin más, de estos «mundos posibles». Pues el concepto de mundos posibles lleva además implícita una concepción de la Lógica formal (procedente de Leibniz, pero renovada por Scholz, Hasenjäger, &c.) según la cual sus fórmulas expresan las «leyes previas a la creación de cualquier mundo real». (Paradójicamente Leibniz, que introdujo la idea de necesidad en función de los mundos posibles, negó que hubiese más de un mundo

(291) J. Hintikka, «On the Logic of the Ontological Argument», en *Models for Modalities*, Reidel, Dordrecht 1969.

real, por lo que, en su metafísica, los mundos posibles son posibles puros, esenciales, pero imposibles existencialmente, aun cuando pudieran interpretarse acaso los «milagros» —tal como Leibniz los entiende, en función de las «leyes positivas», como únicas leyes que realizan los posibles— como la *prueba* de que hay mundos posibles, dentro del nuestro, diferentes del mundo positivo real.) Dicho de otro modo: no se trata de retirar, sin más, la referencia a los mundos posibles, sino, sobre todo, la concepción de la lógica formal que esa referencia implica: una concepción que (para no alargarnos) podemos cifrar en la tesis que establece la distinción entre unas leyes o estructuras formales y unos hechos positivos (que constituyen la materia o contenido empírico de los diversos mundos a los que se aplican, M<d,f>, mediante reglas de asignación **f** de variables a términos). Pero esta tesis no es sino una versión del hilemorfismo metafísico, que pide el principio. Porque ese dualismo hilemórfico de leyes formales (lógicas, acaso también matemáticas) y leyes materiales (positivas, empíricas) —un dualismo que se refleja en la posición entre ciencias deductivas y ciencias inductivas— no se resuelve por la apelación a los mundos posibles, ya que las relaciones lógicas que es preciso suponer dadas entre esos mundos posibles reproducen los mismos problemas envueltos por la distinción entre la forma y la materia. Podríamos, en efecto, establecer cuatro alternativas distintas para formular la conexión entre los mundos posibles (distintos, en el sentido de su unidad sinalógica) en función de sus relaciones lógicas (isológicas):

(1) Mundos posibles esencialmente isomorfos, es decir, con las mismas leyes formales, pero con hechos o leyes positivas diferentes.

(2) Mundos posibles aparentemente isomorfos: las leyes formales serían distintas, pero los hechos serían similares. Estaríamos en el caso de morfologías tan semejantes (a una cierta escala) como las de un cerebro y una nuez, pero cuya ley de construcción fuese enteramente diferente.

(3) Mundos posibles iguales, con las mismas leyes y los mismos hechos (sólo numéricamente diversos). Cada mundo sería una «fotocopia» de los otros.

(4) Mundos heteromorfos, con distintas leyes y distintos hechos.

La ambigüedad de esta tipología deriva de la indefinición del contenido de esas leyes formales en función de las cuales se establecen sus relaciones. Como leyes formales, ¿han de considerarse también las leyes matemáticas (y, así, en ninguno de los mundos posibles podríamos encontrar decaedros regulares, las leyes de Euler serían formales) o incluso las leyes generales de la Dinámica (en todos los mundos posibles regirían las leyes de la gravitación, pero en unos mundos los astros girarían a la izquierda y en otros a la derecha)? Esta indefinición no es accidental, puesto que si suprimimos, como materiales, las matemáticas, las leyes lógico formales carecerían de puntos de apoyo (sin símbolos gráficos, ordenados se-

gún relaciones espaciales de derecha a izquierda, de arriba abajo, con morfologías geométricas dadas, homotecias, semejanzas, ¿cómo podríamos establecer ni una sola ley lógico formal?). Y si introducimos las leyes matemáticas, ¿por qué no introducir también las físicas o las biológicas? En suma, aquello que se nos replantea es la relación entre esas formas lógicas y la materia, no ya de los mundos posibles, sino de un mundo real cualquiera. Con todo, lo más grave es que cuando los lógicos hablan de «los mundos plurales posibles» ni siquiera tienen en cuenta el alcance sinalógico que esa pluralidad ha de tener para que alcance sentido su consideración; antes bien, ponen ejemplos de mundos posibles que no son otra cosa sino alternativas dadas en un mismo mundo (desde el punto de vista sinalógico), como cuando hablan del «mundo macroscópico» y del «mundo microscópico», o del mundo de las partículas subatómicas (o incluso, hablando de las leyes formales de la Lógica de relaciones, de un mundo europeo en el que la ley de la institución familiar fuese la monogamia y de un mundo africano en el que la ley de la institución familiar fuese la poligamia, como si el mundo europeo y el africano no fuesen partes de un mismo y único —sinalógicamente hablando— mundo).

De otro modo: supuesto un sistema de fórmulas «lógicamente verdaderas» S_l, podemos interpretarlo en un modelo $K_i<d_i,f_i>$ [K constará de un conjunto de objetos o dominio **d** y de un conjunto de funciones de correspondencia de esos objetos a las letras lógicas; para $(x)\exists yP(x,y)$, K puede ser un conjunto de bolas {a, b, c} y las reglas de correspondencia o asignación $x \rightarrow a$; $y \rightarrow b$;...]. El materialismo formalista puede definirse diciendo que es suficiente para un sistema lógico formal la interpretación de L_i en el modelo L_i. Por tanto, debemos hacer notar que la interpretación de S_l en K_i no es una tautología o mera reiteración, puesto que los objetos de K, en principio, no tienen por qué tener la misma estructura (cuanto a su organización en clases distributivas, sustituibles) que las que envuelven a las letras de S_l.

5. Es imprescindible desconectar la «Lógica formal modal» (como cualquier otro cálculo formal) de la metafísica de los mundos posibles o reales extra lógicos. La existencia, la necesidad y la posibilidad se definen en función de la verdad (de los valores de verdad), pero estos valores de verdad no pueden a su vez definirse (en tanto sean constitutivos de la Lógica formal) en función de sucesos o aun de estructuras que hubieran de tener lugar en los mundos posibles o reales, sin perjuicio de su objetividad. Por ejemplo, en función de la interpretación objetual —como la llama Quine— del cuantificador existencial $\exists x\phi(x)$ en frases tales como la siguiente: «Hay al menos un objeto **x** tal que...»[292] Sería absurdo fundar proposiciones lógicas tales como $[\exists y, \exists xPx \supset Py]$ de un cálculo lógico L_0, o bien $[(x)\Box P(x) \equiv \Box(x)P(x)]$ de un cálculo L_4 en contrapartidas empíricas o en disposiciones objetivas de algunos o todos los mundos posibles. Pero tampoco sería suficiente volvernos al sujeto (pragmático) como hace, por ejemplo, Hintikka, al definir los cuantificadores existenciales en el contexto de unos «juegos de lenguaje»

(292) W.V.O. Quine, «Quantification and the empty domain», en *Journal of Symbolic Logic*, 19, 1954.

relacionados (operatoriamente) con los significados de «encontrar» («la palabra árabe que significa *existir* proviene, según Averroes, de una raíz que significa encontrar o buscar»). Que las modalidades lógicas de la existencia, posibilidad y necesidad presupongan las operaciones del sujeto no constituye ninguna justificación (salvo acogerse al *esse est percipi* de Berkeley o a la *vivacity* de Hume), para mantenernos en el horizonte operativo en el momento de definir esas modalidades (si es que precisamente la existencia, posibilidad y necesidad, alcanzan su objetividad al *segregarse* de las operaciones que conducen a ellos). Nos queda, según esto, como única alternativa, el volvernos, con el espíritu del formalismo hilbertiano, a los propios símbolos gráficos. Pero el formalismo puede llevarse al límite reconociendo en los símbolos gráficos y en sus leyes algo más que nexos «convencionales arbitrarios», es decir, reconociendo unas leyes ontológicas, la ontología de la propia morfología corpórea de los símbolos, que encarnan las leyes formales («materialismo formalista»). Esta perspectiva nos permite plantear la cuestión de las modalidades lógicas de forma tal que ya no tengamos que considerar como un gran avance, sino como un simple retroceso (aunque pueda haber tenido el papel de un «repliegue estratégico») la «distinción radical» entre las modalidades (existencia, posibilidad y necesidad) *lógicas* y las modalidades *ontológicas* —por ejemplo «la necesidad es propia de las proposiciones, no de los entes» (Findlay) o bien «la existencia se refiere a las funciones proposicionales, no a los objetos reales» (Frege, Russell), &v.— puesto que precisamente (desde el materialismo formalista) las modalidades lógicas son ya, por sí mismas, las propias de una ontología (un símbolo variable x reproduce, en su campo de variabilidad, la clase {x} o universal extensional que pretendía conjurarse con la simbología algebraica). Y esto no equivale a confundir las modalidades de la Lógica formal con las modalidades de las Matemáticas o de la Biología (no serán lo mismo la existencia o la necesidad lógicas que la existencia o la necesidad, no ya «ontológica», en general, sino matemática o biológica); en cambio, será necesario regresar a ideas modales, con capacidad suficiente para que, sin perjuicio de su homogeneidad, puedan unas veces aplicarse a la lógica formal, otras veces a las matemáticas, otras a la biología o a la física y otras veces a la filosofía de la religión.

6. Las ideas de posibilidad y de necesidad pueden tratarse de forma similar. Nos referiremos, sobre todo, por brevedad, a la posibilidad (pero lo que de ella digamos cabe extenderlo, *mutatis mutandis* al análisis de la idea de necesidad).

La idea de posibilidad (que, desde luego, hay que referir siempre a un término complejo —«posibilidad de A»— o lo que es lo mismo, la posibilidad es un término *sincategoremático*) puede utilizarse en dos contextos, de los cuales uno es *absoluto* y el otro *positivo*. La «posibilidad absoluta de A'» se nos presenta en función misma de A' (es decir, en un contexto 0); por tanto, aquí A' sólo se relaciona con una hipotética situación suya preexistente (como *esencia* de A') que, sin embargo, no la anularía del todo. La «posibilidad positiva» de A se nos presenta en cambio en función no ya del mismo A (o de su esencia) sino en función de un contexto [m, n, r...], como *composibilidad*.

¿Que conexión cabe establecer entre estos dos contextos? Tres alternativas están disponibles:

(1) la que considera que los dos contextos (el contexto-0 y el contexto positivo) son independientes, primitivos; por tanto que hay que reconocer dos modos irreductibles de la idea de posibilidad;

(2) la que postula el contexto-0 como el originario; por consiguiente la composibilidad será derivativa (presupone la posibilidad absoluta de A', la posibilidad absoluta de B', C', &c., para después establecer com-posición entre ellas);

(3) la que postula el contexto positivo como el originario de suerte que haya que considerar al contexto absoluto como derivativo o límite.

Desde luego optamos por la tercera alternativa. Elegir la primera, sin perjuicio de sus ventajas léxicas, nos llevaría a romper la unidad de la Idea de posibilidad y, sobre todo, nos llevaría a acumular las dificultades que suscita la segunda alternativa. Es esta, en efecto, la que parece más difícil de asumir, por su carácter marcadamente metafísico: una posibilidad absoluta presupone una existencia negada, retirada en su «reflexividad pura», para luego ser *puesta de nuevo* (dado que si la posibilidad absoluta no se funda en una existencia previa es porque la hemos construido —por ejemplo, la posibilidad del polígono de 855.000 billones de lados—, con lo cual ya no sería absoluta). Adoptamos, en consecuencia, la tercera alternativa para definir la idea primitiva de posibilidad. *Posibilidad es composibilidad,* es decir, compatibilidad de A con otros términos o conexiones de términos tomados como referencia. La misma definición (negativa) de la idea de posibilidad como «ausencia de contradicción» sólo en este contexto alcanza algún sentido, pues una «ausencia de contradicción» pensada en absoluto, no significa nada; ni, por tanto, significa nada la llamada «posibilidad lógica» que muchos definen precisamente por la «ausencia de contradicción». Ha de sobrentenderse «ausencia de contradicción de algo» (de A); pero este algo debe haber sido dado como complejo (por ejemplo, un decaedro regular). Si el decaedro regular no es posible es porque «envuelve contradicción», pero no «él mismo», que no es nada (el sintagma gramatical no envuelve contradicción alguna) sino sus componentes (la imposibilidad topológica no afecta al decaedro regular sino a la composibilidad de las caras con los vértices y aristas según la regla de Euler). De otro modo: la ausencia de contradicción (dado que todo lo que puede ser pensado es complejo) deja de ser un concepto negativo-absoluto y se nos manifiesta él mismo como contextual. La «posibilidad absoluta» es así un desarrollo límite de la idea de composibilidad («composibilidad de A' consigo mismo») que sólo tendrá un significado diferencial si se supone que A' es simple (por tanto, impensable); pues si A es complejo, al «relacionarlo consigo mismo» estamos forzosamente insertándolo en contextos exteriores a él, a través de sus componentes múltiples.

La idea de posibilidad se nos muestra, por tanto, en función de las operaciones por las cuales construimos el concepto de A; pero esto no se aplica a las operaciones sino a los objetos por ellas construidos (en relación con otros objetos). Es decir, la posibilidad es *objetiva* («posible» no es sólo concebible, como pretende K. Popper, Apéndice x,8 de su *Lógica de la Investigación*) y no va referida, por tanto, a la existencia concreta (en cambio la *probabilidad* va ya referida a la existencia concreta; desde luego, la probabilidad presupone la posibilidad, pero no recíprocamente).

El concepto lógico formal-modal de posibilidad [por ejemplo: $\exists x \Diamond \phi(x)$] se obtiene aplicando esta misma idea de com-posibilidad, y sin necesidad de apelar «al menos a un mundo posible». Que «exista al menos un valor de x para el cual $\phi(x)$ sea posible» significa sencillamente que la composición entre el predicado φ (la relación ϕ) y el valor (o argumento) de **x** no es contradictoria, es decir, que φ es composible con al menos uno de los valores de **x** (composibilidad que en lógica formal vendrá definida por la coherencia de los axiomas). El propio recurso a los mundos posibles puede reinterpretarse en términos de contextos algebraicos. Posible no es la función proposicional o la proposición que puede tener valor **1** «en al menos un mundo posible», sino en un contexto del mundo efectivo y, por respecto a los diversos valores que pueden tomar las variables: por ejemplo, en la lógica booleana de enunciados, las opciones posibles para dos variables son [(1,1), (1,0), (0,1), (0,0)]; una proposición lógica, por ejemplo $p \supset q \cdot q \supset p$ es posible —no decimos aquí necesaria— si vale para al menos alguno de estos valores del contexto; si no valiera para ninguno sería imposible y si valiera para todos, sin por ello tener que valer para todos los mundos posibles, sería necesaria, como en el caso $\Box[(p \supset q) \supset (\urcorner q \supset \urcorner p)]$. La necesidad, por tanto, no se define, desde esta perspectiva, por referencia a la existencia (salvo que la existencia misma se sobrentienda en el contexto de los símbolos lógicos). La necesidad absoluta se nos da también como un límite; necesidad es originariamente necesidad positiva, contextual (necesidad en relación con algún «contexto determinante»).

7. También «existencia» puede considerarse como término sincategoremático; existencia es «existencia de *algo*» (de una esencia posible), no una existencia absoluta pura. Este algo (o esencia) respecto del cual hablamos de existencia puede ser un objeto físico («el Sol existe») o un símbolo gráfico (una función proposicional en $\exists x \phi(x)$, donde el «existe al menos un x tal que...» significa que afirmamos que a algunos de los valores de **x**, cuyo campo de variabilidad suponemos se da en el mundo físico o algebraico, corresponde un término existente en el mundo físico o algebraico). La cuestión acerca de si «existencia» es o no un predicado es ambigua. Que «existencia» puede ser predicado gramatical es evidente, en muchas lenguas («Sócrates es existente» es un sintagma tan correcto en español como «Sócrates es griego»). La cuestión que suscitó Kant es si «existente» es un «predicado real». Y esto puede querer decir, o bien algo en relación con el mismo predicado, o bien algo en relación con el sujeto. Cuanto al predicado: decir que no es real es como significar que él no añade nada real al sujeto, puesto

que la existencia debe estar ya presupuesta. Cuanto al sujeto: que el sujeto de existente no puede ser un sujeto real, pues este sujeto ya debe existir (la existencia es ya «posición absoluta de la cosa») para recibir el predicado de existente (por lo que este sería sólo gramatical, no lógico, por ser redundante). Luego tendría que ser un sujeto nominal o conceptual, lo que dará lugar a la paradoja de atribuir existencia a lo que es sólo un signo (aunque podría interpretarse «existencia» más que como predicado del signo, como un cuantificador existencial acoplado al signo; con lo que, al modo de Frege, y para evitar la metafísica del objeto de Meinong, podríamos decir que la existencia va referida no a sujetos o términos reales sino a funciones proposicionales $\phi(x)$ cuando además postulamos que alguno de los valores de la variable existe fuera del campo algebraico, en el mundo). Estas cuestiones (relativas a si la existencia es o no predicado real) son cuestiones que se plantean desde una perspectiva gramatical (de gramática natural o lógica), lo que no excluye su importancia; sólo que no es suficiente un tratamiento gramatical de la cuestión. La misma tesis kantiana (la existencia no es un predicado real) puede considerarse ella misma como gramatical aunque sea por modo negativo. Es cierto que Kant añade: «la existencia es la posición absoluta de la cosa»; pero aquí, sin duda, «absoluta» tiene, valga la paradoja, un alcance relativo, y relativo precisamente a la gramática de los predicados. Lo que Kant parece querer decir es que la *existencia* no es algo que «tenga que ver con los predicados», sino que está desligada (ab-soluta) de ellos, como un modo que se nos da en la experiencia empírica. Dicho de otro modo: la existencia como posición absoluta de la cosa, no es la existencia absoluta de la cosa. ¿Qué es entonces la existencia desde un punto de vista ontológico?

Supuesta la estructura sincategoremática del término («existencia» es «existencia de algo» —como ocurría con la posibilidad—) podemos también distinguir dos modos de utilizar este término (paralelos a los modos de la posibilidad y de la necesidad): un *modo absoluto* (existencia absoluta de algo, considerado en sí mismo, absuelto de todo contexto exterior a el) y un *modo positivo* (existencia positiva o co-existencia). El tratamiento lógico de la idea de existencia como predicado monádico corresponde al modo absoluto; el tratamiento de esa idea como predicado n-ádico corresponde al modo positivo (cuando Kant niega que la existencia sea un predicado real está refiriéndose, sin duda, a un predicado monádico). Las alternativas disponibles, en el momento de establecer la conexión que pueda mediar entre estas opciones son también aquí (como en el caso de la posibilidad) tres:

(1) la existencia absoluta y la existencia positiva (o coexistencia) son dos modos independientes, primitivos e irreductibles;

(2) la existencia absoluta es el modo originario; la existencia positiva resulta de la composición de dos o más existencias absolutas;

(3) la existencia positiva (o co-existencia) es el modo originario; la existencia absoluta es un modo límite y metafísico.

Para determinarnos, como lo hacemos, por la tercera alternativa, será suficiente impugnar la segunda (puesto que con ella queda automáticamente descartada la primera). La impugnación de la segunda alternativa la fundamos en la idea misma de «existencia absoluta». Esta idea presupone un término absoluto que fuese *posible,* también con posibilidad absoluta. Pero hemos considerado absurda esta hipótesis: un ser absoluto, simple, &c., con existencia absoluta, no puede ser un concepto originario o primitivo (como defiende el ontologismo), porque es impensable como tal. Advertimos que con esto no estamos tratando de eliminar, desde el principio, la validez del «argumento ontoteológico», sino sólo sus eventuales pretensiones de argumento originario o primitivo.

Existir (algo) según la tercera alternativa equivale a coexistir este algo con otros términos que, a su vez, coexistirán con el de referencia (o con terceros). Coexistir no es una relación categorial, si suponemos que no cabe un término previo a la coexistencia capaz de recibir esa relación, puesto que esa coexistencia lo constituye (en términos escolásticos: la coexistencia es relación transcendental o *secundum dici*). Podrá objetarse que incurrimos en círculo vicioso puesto que definimos la existencia de **a** por su coexistencia con **b** y esta por la de **a**. Pero no hay tal círculo, puesto que no estamos pretendiendo definir, por vía sintética, a la experiencia (construirla, lo que sería absurdo, porque la existencia nos ha de ser dada), sino determinar o definir analíticamente las coordenadas en que se nos da: estamos analizando, más que construyendo la idea de existencia. En este sentido, podemos afirmar que cualquier co-existencia habrá de poder ofrecérsenos, ya sea en la perspectiva de la estructura de lo (co)-existente, ya sea en la perspectiva de su génesis.

Desde la perspectiva de la estructura de la coexistencia de algo diremos que «existir **a**» equivale a «existir junto con otros términos» y, concretamente, con otros términos enclasados; en particular, existir es «existir en algún lugar» y, por tanto, tener la *posibilidad* de co-existir con otras clases o en otros lugares, por tanto, de componerse con otros, de moverse. Más aún: la *posibilidad* sobre la que se apoya la existencia de **a** no es tampoco la posibilidad absoluta de **a** sino la composibilidad de **a** existente con otros existentes. «El Sol existe» significará «el Sol existe allí», y el problema es que en el *allí* fenoménico el Sol ya no existe astronómicamente (pues existió allí hace ocho minutos). La existencia dice, por tanto, contingencia (pues «existir allí» es contingente; puede variar o al menos puede variar el sujeto corpóreo observador). Por tanto, existir algo se define también por la no existencia en otros lugares o clases. Aquello que existiera en «todos los lugares y tiempos» no soportaría la idea de existencia, al menos originariamente.

Desde la perspectiva de la génesis: existir es «no estar absorbido» por otros términos del contexto (*ex-sistere,* concretamente *extra-causas*); en el claustro materno no existe aún la persona aunque exista el embrión.

Con todo, no necesitamos afirmar, por ello, que la existencia de algo (por el hecho de ser dada), no pueda jamas ser deducida; la existencia de algo puede ser deducida como necesariamente exigida por la coexistencia de otros términos dados como existentes (la huella del pie en la playa me obliga a deducir la existencia del hombre que la produjo: lo que no es posible es deducir, del conjunto 0 de premisas, la existencia de algo, en general).

La existencia absoluta puede introducirse como un límite de la idea de coexistencia, derivado de la reflexivización de esa idea de coexistencia: existencia absoluta de A sería la coexistencia de A con A (lo que es absurdo). Desde este punto de vista, consideramos la existencia absoluta como un límite dialéctico (similar al concepto de distancia 0), porque la coexistencia de A con A es precisamente la no coexistencia («sólo con el Solo»). Sin embargo esta idea límite no es siempre metafísica o teológica y puede aplicarse (en la forma de límite revertido[293]) al conjunto del «mundo de las cosas existentes» diciendo que el mundo existe (aunque no coexista con otros mundos). En cambio, la existencia absoluta del sujeto (al modo del *cogito* cartesiano) ha de estimarse como metafísica: el sujeto pensante no es absoluto; coexiste con otros sujetos, no sólo humanos, sino animales (Descartes, situado no ante la estufa, sino ante un oso, en la selva, no podría haber llevado a cabo su duda metódica, la que le condujo al *cogito*; la existencia cartesiana tiene como contexto una ciudad, en la que hay estufas, posadas y tejados, en la que los osos quedan fuera). Por lo demás, el concepto de existencia positiva puede aplicarse, como a un caso particular, a la existencia lógica o matemática sin necesidad de apelar a mundos posibles o reales extralógicos o extramatemáticos, pues el propio mundo algebraico de los símbolos constituye un contexto suficiente. Según esto, en una fórmula tal como [$\exists x \Diamond Pxx$], el cuantificador existencial no necesita referirse a un «mundo de cosas» en el que haya relaciones reflexivas, sino que es suficiente que se refiera al propio sistema de símbolos de la lógica de predicados en la que se hayan definido relaciones simétricas y transitivas. La existencia no implica *unicidad* de lo existente; pero la unicidad puede ser establecida por construcción [no meramente por un postulado del tipo $\vdash \iota x \phi(x)$] a partir de contextos determinantes que conduzcan a un término único existente en ese contexto (por ejemplo, la existencia matemática del punto baricéntrico resultante en el triángulo por la intersección de sus tres medianas).

8. Las consecuencias de esta doctrina de la modalidad sobre los *argumentos ontológicos* son muy abundantes. Señalemos las que nos parecen más importantes para la filosofía de la religión.

Ante todo, la existencia referida a sujetos numinosos finitos no ofrecerá dificultad alguna; ni tampoco la posibilidad (composibilidad) de tales sujetos numinosos («númenes composibles» serían aquellos que no son incompatibles mutuamente en el mismo habitat). Existir un numen (por ejemplo «existir un dios») es tanto como coexistir con otros seres en algún lugar (en el mar, en el bosque o en el Olimpo) y poder salir de ese lugar (o al menos, poder nosotros alejarnos y volver a el, encontrándonos o alejándonos de esos sujetos numinosos). Esos númenes son posibles o no (según los casos). También son contingentes, no son eternos; es preciso que «salgan de sus causas» (como Zeus de Cronos). Pero no solamente se trata de una existencia factual, que ha de sernos dada; la existencia del numen puede ser necesaria (deducida) supuesto un contexto determinante ade-

(293) Para la idea de límite revertido ver *Cuestiones cuodlibetales...*, Cuestión 8ª, §3.

cuado: el del argumento ontológico *ex actibus religiosis*. Argumentos que no pueden utilizarse tanto para demostrar la existencia de un numen concreto, sino de algún numen. El argumento ontológico numinoso se apoya en la conexión entre la «esencia de lo numinoso» y su «existencia». Sólo si un numen existe puede ser numinoso, puesto que no es posible pensar en un numen in-existente, es decir, no coexistente con otros sujetos, &c. Lo que no significa que «toda experiencia numinosa» pruebe que hay un correlato efectivo.

Cuando nos referimos a los argumentos ontológicos de la teología terciaria (los argumentos anselmianos) las cuestiones que se nos plantean son de otro orden muy diferente. Ante todo, ahora hablamos de un Dios único, que reclama existencia absoluta, necesidad absoluta y posición absoluta. No se trata de desestimar *a priori* estos argumentos a partir de la tesis del carácter derivativo de las ideas de existencia absoluta, de posibilidad absoluta y de necesidad absoluta; pues aunque admitamos que estas ideas no son primitivas, no por ello habrían de ser forzosamente absurdas (tampoco es primitivo el concepto de «conjunto transfinito» y no por ello es absurdo). Lo que si será preciso subrayar es que estos argumentos ontológicos no toleran tratar a la existencia, posibilidad o necesidad, en el sentido adecuado a un tratamiento lógico formal, por variables. Es sencillamente disparatado «formalizar» los argumentos ontológicos anselmianos porque la existencia de Dios ha de postularse «en todo lugar y tiempo» y, por tanto, no puede ser simbolizada por letras variables y letras predicados. Por consiguiente no tiene sentido pensar en una prueba lógico formal de la existencia de Dios en la que pueda representarse al menos su posibilidad o imposibilidad lógica; fórmulas tales como $\neg\Box\neg\exists x(x = D) \rightarrow \exists x\Box(x = D)$ (interpretadas como representación de la proposición de Malcolm: «supuesto que Dios no es imposible lógicamente entonces es necesario ontológicamente») son meros ideogramas fruto del matrimonio incestuoso entre lógicos formales y metafísicos teólogos, puesto que **D** no puede utilizarse como «argumento» de una variable **x** (o bien, ningún sistema lógico S_{Li} puede ser interpretado en un modelo que sólo contiene **D**). Por tanto, «Dios», no es posible «lógicamente» (es decir, no es representable en el lenguaje de la lógica formal, en cualquiera de sus sistemas).

Las formalizaciones de los argumentos ontológico metafísicos se mantienen en el terreno de los ejercicios escolares (lo que no suprime su interés algebraico).

Entre todas las dificultades que entrañan los argumentos ontoteológicos, la primera nos parece ser, por tanto, la que se refiere a la misma posibilidad de Dios. Concedida la posibilidad, su necesidad y su existencia presentarían dificultades menores; pues su existencia podría deducirse como coexistencia relativa a nosotros [re-ligación metafísica] y su necesidad, como necesidad positiva, a partir, no ya del mundo (las cinco vías) sino de su propia idea posible (al modo leibniciano). Sin embargo, desde Santo Tomás, se distingue la esencia ideal de Dios, y su esencia real; otros dirán que Dios *es*, pero que no existe (como decían, en el pasado siglo, E. Vacherot y I. Armesto[294]).

(294) Ver X.L. Barreiro, *Indalecio Armesto (1837-1890)*, Santiago de Compostela 1991, págs. 154-155.

Pero la cuestión estriba en su posibilidad, no sólo *hierológica* sino *ontológica*. Pues la posibilidad no ha de entenderse en términos absolutos. Por ello, aunque hubiéramos llegado a la posibilidad absoluta desde un contexto de composibilidad, el retorno sería imposible: Dios es imposible en términos absolutos, puesto que su posibilidad debe pedir siempre el principio (su posibilidad implica la existencia); y si fuera posible y existente, Dios no podría ser composible, puesto que anegaría al mundo, por lo que el mundo y sus habitantes debieran ser borrados: es la conclusión que, según hemos mantenido en otras ocasiones, conoció plenamente Parménides[295]. La posibilidad de Dios implica su existencia (carece de sentido distinguir la esencia ideal y la esencia real del Dios anselmiano y, desde este punto de vista, por su distinción, tanto Gaunilón como Santo Tomás, desempeñan el papel de insensatos); por ello su no existencia implica su imposibilidad. No tiene mayor alcance el segundo argumento del *Proslogium* comentado por Malcolm. Pero ambos argumentos descansan en la posibilidad y esta es la que se impugna. Para decirlo en una frase expresiva: la Idea de Dios (anselmiano) anula a Dios como Idea. Por consiguiente, y en virtud de la misma conexión anselmiana («si pongo la idea de Dios, debo poner su existencia»), recorrida contrarrecíprocamente, podré concluir que si niego la existencia, debo negar la Idea de Dios, sin que San Anselmo tenga más «derecho» a llamarme *necio* (o incoherente) del que yo tengo para llamarle *estúpido*.

(295) Gustavo Bueno, *La metafísica presocrática*, págs. 207-238.

Escolio 8

Precisiones relativas al proceso de transformación de las religiones primarias en secundarias

1. Es casi indudable que en las religiones secundarias hay mucho de «teología causal», es decir, contenidos mitológicos que explican fenómenos meteorológicos, o de cualquier otro tipo, que tengan que ver con los númenes en transformación a partir de operaciones atribuidas a estos númenes divinos. Y al decir que esta «teología causal» se hará presente progresivamente en la fase de las religiones secundarias, queremos significar la improbabilidad de que una teología semejante se haya formado antes, en la fase de las religiones primarias. En efecto, sólo cuando nos enfrentamos con sociedades dadas a un nivel de relativo desarrollo tecnológico (el suficiente como para hacer comparables sus construcciones, por su complejidad y automatismo, con las «construcciones de la Naturaleza»), resulta comprensible el desarrollo masivo de las metáforas causales artificialistas en el campo de los fenómenos naturales: la lluvia, el Sol o el firmamento podrán comenzar a ser vistos como resultados de las operaciones de demiurgos invisibles que actúan a la manera de los artesanos humanos (acaso de los de otros grupos más desarrollados tecnológicamente) o incluso de los insectos o aves (animales) fabricantes de telas de araña, de nidos o de panales de miel.

2. Admitida la «domesticación de los animales» como una de las causas más importantes que pueden dar lugar al proceso de antropomorfización de los númenes primarios, habrá que admitir también la posibilidad de considerar «proporcionalidades» entre aquellas causas y estos efectos. A grados más notables de domesticación corresponderán grados más intensos de antropomorfización de los númenes. Quien logra dominar al león, a la serpiente o al elefante, recibirá, por transferencia, un grado de divinidad mayor que quien únicamente haya logrado dominar a un caracol o a un gato. La «dignidad del hombre», como dominador de los animales, se medirá precisamente por su superioridad respecto de aquellos a quienes ha logrado dominar. Orfeo no encanta, con su música, por ser divino, a las fieras, sino que es divino porque logra encantarlas.

Escolio 9

Sobre el cuerpo de las religiones

Hay que tener presente que el cuerpo empírico de las religiones comprende contenidos muy variados. En efecto, en el curso de su desarrollo, se habrán ido agregando a las instituciones constitutivas del cuerpo estricto de las religiones otros contenidos que, aunque sin duda, tienen fuentes no religiosas (por ejemplo, la «ira sagrada» —como llama Manuel Delgado al complejo «síndrome» constituido por el anticlericalismo, la iconoclastia y el antirritualismo en la España contemporánea[296]— que sólo tiene sentido, indudablemente, en función del *cuerpo* de las religiones terciarias y forma parte, por tanto, de ese cuerpo, acaso no tiene fuentes religiosas, es decir, no es una forma negativa de religiosidad, sino simplemente la negación de la religiosidad terciaria), se irán entretejiendo con el cuerpo de la religión de un modo tan enmarañado, y con funciones intercalares ulteriores tan precisas que prácticamente convertirán en empresa artificiosa las tareas de diferenciación; y esto, en muchos casos más que en otros, por ejemplo, en las ceremonias funerarias menos que en el arte musical. La música de órgano, por ejemplo, se entretejerá de tal modo con las ceremonias de la religiosidad luterana o católica («música religiosa») que prácticamente en muchos momentos no se concebirán esas ceremonias sin órgano, ni el órgano fuera de las catedrales; sin embargo es evidente que el órgano y sus sonidos no forman parte interna del cuerpo de las religiones y, de hecho, su secularización es en nuestros días un proceso en marcha. En cuanto al culto a los muertos, así como todo lo que tiene que ver con las ceremonias funerales (enterramiento de los cadáveres, pero también preparación de la vida del alma para después de la muerte, en el Hades o en el Cielo, o incluso de la resurrección de la carne): aunque todas estas instituciones suelen ser consideradas como contenidos indiscutibles (y según algunos, nucleares: desde el animismo spenceriano hasta el «sentimiento trágico de la vida» unamuniano) de

(296) Manuel Delgado, *La ira sagrada*, Humanidades, Barcelona 1992.

toda religión, sin embargo —al menos desde la teoría que en *El animal divino* se propone— no es fácil explicar la razón por la cual van entretejidos con los cuerpos de las religiones positivas (las ceremonias de enterramiento, como las prácticas medicinales, no tendrían por qué ser religiosas: ni lo fueron en sus principios paleolíticos ni lo son en amplios sectores de la sociedad industrial laica); sin embargo, los misterios de Eleusis (si es que, como sugiere Loisy, «el secreto de los misterios [eleusinos] habría sido el de todo el mundo, pues nadie ignoraba cual era el fondo de la creencia y la finalidad de los ritos, a saber, el don de la inmortalidad») son considerados, sin discusión, como instituciones religiosas. Y no negamos que lo fueran; lo que negamos es que su significado religioso haya de ser considerado axiomático o por definición. En este sentido, las tesis que mantenemos acerca del *núcleo* de las religiones son, a la vez, fuentes de abundantes preguntas. Desde este punto de vista son hipótesis fértiles en función de investigaciones ulteriores. Habrá que plantear problemas como el siguiente: ¿Por qué y desde cuando los misterios eleusinos se constituyen como instituciones religiosas y no, por ejemplo, como instituciones relacionadas (en función de la presentación de la espiga del trigo) con la magia de fertilización (como algunos sospechan, fundándose en testimonios de Tertuliano a Asterio)? La intervención de diosas (Demeter, Core, Perséfone) confiere, sin duda, una tonalidad religiosa a los misterios eleusinos, pero ¿en qué momento se produjo tal intervención?

Escolio 10

¿Una vía judía al monoteísmo creacionista?

La Biblia conserva múltiples indicios, además del episodio decisivo del becerro de oro de Aarón (citado en el texto), de una religiosidad secundaria de fondo sobre la que, en todo caso, hubo de conformarse la religiosidad terciaria judía: la transformación en serpiente de la varita mágica de Moisés (*Éxodo* VII, 9-12); la serpiente de bronce que se adoraba en el templo de Jerusalén hasta que Ezequiel la destruyó (IV *Reyes* XVIII, 4); la abominación de Oseas del toro, la advertencia de Isaias acerca de los castigos que el Eterno enviará a quienes se santifiquen comiendo ratones, cerdos y animales inmundos, sin contar con los terribles monstruos numinosos del libro de Job, Leviathan y Behemot. Ahora bien, es muy improbable que la transformación de esta religiosidad secundaria de fondo en la característica religiosidad terciaria del monoteísmo creacionista judío fuese un proceso interno: puede darse por evidente que esta transformación fue la resultante de la interacción del pueblo *hebreo* (=separado) con los pueblos de su entorno. Interacción que no tiene por qué reducirse a la *acción* (o influencia) de religiones exógenas sobre la religión de Israel (la supuesta, por S. Freud y por otros muchos, influencia del monoteísmo de Akhenaton sobre Moisés) puesto que puede haber consistido, sobre todo, en la *reacción* sistemática de un pueblo, constantemente amenazado por otros pueblos, contra sus enemigos («Pues si oyéreis mi voz, y guardáreis mi pacto, seréis para mí una porción escogida entre todos los pueblos: porque mia es toda la tierra. Y vosotros seréis para mí un reino sacerdotal, y una nación santa», le dice Dios a Moisés, *Éxodo,* XIX, 5-6). La *monolatría* ha sido una y otra vez alegada como el punto de partida más probable hacia el monoteísmo de un pueblo que, sin ninguna duda, tenía tratos con dioses diferentes («¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses?», *Éxodo,* XV, 11).

Pero hay más aún, cuando nos atenemos, no sólo al monoteísmo, sino al creacionismo ligado al dios único, al monoteísmo creacionista (cuya formulación teológica sólo puede haber aparecido en la época de los filósofos, la época de Filón

el judío). Pues este monoteísmo debe tener un origen religioso que ha de venir de más atrás, a saber, desde la situación del pueblo hebreo ante los pueblos del entorno que amenazaban su misma existencia. La magnitud de las amenazas es la mejor medida de la magnitud del poder que se necesita para protegerse de ellas. ¿Hasta qué punto no podríamos explorar en este contexto el inicio de la «vía judía» hacia el monoteísmo creacionista? La amenaza de *aniquilación* puede explicar la visión creciente del dios nacional protector como *creador*, porque, siéndolo, ni siquiera tendrían que estar sus operaciones fabricadoras supeditadas a disponer de los metales poseídos por los enemigos para fabricar espadas o arados. *El* puede «fabricarlos» (para ponerlos en nuestras manos) sin necesidad de metal, es decir, puede *crearlos* (de «la nada»). En todo caso, esta hipotética vía judía hacia el monoteísmo creacionista, a diferencia de la «vía griega», se nos mostraría como internamente vinculada a un voluntarismo divinizado del dios protector, es decir, a su *omnipotencia*. Esta vía sería, además, la que habría preservado al «pueblo elegido» de las tendencias hacia el ateísmo que los griegos experimentaron constantemente. La propia «autodefinición» que Dios ofrece a Moisés («yo soy el que soy») no tendría el significado metafísico ontológico que habrían de atribuirle los hermeneutas griegos o escolásticos («soy el que consiste en existir», «soy el ser por esencia, el *ipsum esse*»); su sentido sería *elusivo* en lo que se refiere al fondo especulativo, ligado a la «vana y sacrílega curiosidad» (sentido elusivo del que el texto bíblico da otra muestra en las palabras de Dios a Ezequiel: «porque yo, Yahvé, diré lo que diré») y a la vez, *enfático*, como si quisiera decir: «cualquiera que sea mi nombre (mi esencia) lo único que a tí, Moisés, te interesa saber es que estoy contigo cuando te hablo y escojo a tu pueblo; más aún, que considero una insolencia por tu parte el que quieras saber más de mi, y nada menos que mi nombre.»

Por su parte, J.L. Cunchillos, en una importante contribución[297] en la que dice haber adoptado una perspectiva «nordista» —la de Ugarit, para mirar a Jerusalén— capaz de ofrecer nuevas luces a la habitual perspectiva «sudista» —la de Jerusalén, para mirar a Ugarit— ha contrapuesto la mitología de la Pro-creación (que implica un contexto sexual) propia de la religión cananea de Baal a la concepción de la Creación judía. Y pregunta: «Si l'on tient compte de la composante cananéenne de l'ancien Israël, comment se fait-il que la Bible nous motre le yahvisme en lutte avec sa propre composante cananéenne?» (pág. 95).

(297) Jesús-Luis Cunchillos, «Peut-on parler de mythes de création a Ugarit?», en *La création dans l'Orient ancien*, págs. 79-96.

Escolio 11

Reconstrucciones positivas del argumento ontológico

Sabemos algo del escenario en que apareció el «argumento ontológico» en la versión de San Anselmo: San Anselmo se encuentra con los monjes rezando a Dios. Ante la imagen de un Cristo, arrodillados, mirando hacia el altar, San Anselmo y los monjes cantan, rezan, «pensando» en ese Cristo divino, poderoso, incluso más poderoso que cualquier otro ser que pueda ser pensado. Pero ni San Anselmo ni los monjes «piensan» en la existencia de su divinidad, como si ésta fuera un atributo (un predicado) disociable del ser divino a quien invocan, puesto que tal existencia no es tanto que se de «por supuesta», sino que, más aún, se da como embebida en la misma realidad divina en la que ahora, tanto los monjes como San Anselmo «están pensando». Tratar de demostrar esa existencia sería mucho más que una petición de principio; sería una labor incomprensible, por innecesaria. Sólo cuando alguien diga: «Dios no existe», es decir, cuando «desde fuera» parece que se está procediendo a disociar la *existencia* (como si fuera un predicado) del sujeto de referencia (por tanto, de su *esencia*) es cuando San Anselmo se dirigirá al que niega para demostrarle que su proposición es contradictoria y, por tanto, que es un necio, y que no sabe lo que dice; pero no para demostrarle que Dios existe, ni menos aún para demostrárselo a sí mismo ni a los monjes, como si ellos tuviesen falta de esa demostración (¿acaso la oración no presupone ya la existencia?). El argumento es, por tanto, en principio, estrictamente dialéctico-dialógico, y podría ser interpretado en un contexto muy próximo al que, en su día, constituirán los «agnósticos»: no puede probar que Dios no existe (incluso sostener que Dios no existe si Dios puede ser pensado como aquello cuyo mayor no puede ser pensado, sería una necedad) aunque no pueda probar (ni me interesa, pues lo doy por supuesto) que Dios existe. Pero, ¿y si Dios no pudiera ser «pensado», es decir, si el predicado monádico **P** (= «ser pensado») atribuido a ese **x** *descrito* como «aquello cuyo mayor no puede ser pensado», fuese un pseudopredicado (por ejemplo, una idea os-

cura y confusa, incluso contradictoria en sus partes y en relación con otras realidades)?, entonces, «ese alguien» no debiera haber dicho «Dios no existe», sino que simplemente se habría mantenido en silencio, al margen, como si no «tuviese» la idea de Dios: en tal caso el argumento dialéctico pierde todo su punto de aplicación y por tanto toda su fuerza. Pero en el momento en que ese alguien dice «Dios no existe», se convierte en un necio, en un insensato, cuando sobrentiende que ese Dios al que niega la existencia es el Dios de San Anselmo y de los monjes. Ahora bien, ¿y si ese Dios no pudiera siquiera ser pensado? Entonces el insensato no debiera haber dicho «Dios no existe», pues con esto está proponiendo a Dios como un sujeto a quien se niega un predicado (en la negación, la existencia toma la forma de un predicado) y esto es, en el caso de Dios, contradictorio. Pero dejaría de ser insensato si dijera simplemente: «no existe la idea de Dios» y no «Dios no existe». O, de otro modo: «ese Dios a quien estáis rezando no puede corresponderse con la idea de Dios que pretende ser definida como aquello cuyo mayor no puede ser pensado, porque esta idea no puede ser pensada (carece, no sólo de referencia, sino de sentido); luego ese Dios a quien estáis rezando habrá de ser un ser finito, aunque sea muy poderoso, por ejemplo, Cristo.»

Ahora bien, cuando el argumento ontológico se saca fuera de ese escenario dialéctico (en el que figura alguien que niega la existencia de Dios) y, una vez disociada, por la negación, la existencia de Dios de su supuesta esencia ideal, se pretende utilizar el argumento como prueba capaz de establecer la derivación de la existencia de Dios a partir de su esencia, entonces es cuando nos internamos en el terreno de la Teología pura que, en principio, se nos manifiesta como totalmente desconectada de la Filosofía de la Religión; un terreno, además, muy poco firme. En efecto, el argumento ontológico, fundado en la «regla de oro de lo divino» o *crisocanon* («et quidem credimus, te [domine Deus] esse bonum quo maius bonum cogitari nequit»; «Deus est id quod maius cogitari non possit»), es un argumento muy grosero y primitivo, puesto que parte de una definición de Dios basada en una relación indeterminada (podríamos llamarla «no paramétrica») de *mayor que* (>); esta relación indeterminada no tiene sentido si no se determina su materia **k** (del mismo modo que carece de sentido decir que dos números **a** y **b** son congruentes si no se determina el «parámetro» **k** de la relación $\mathbf{a} \equiv_{\mathbf{k}} \mathbf{b}$). Por este motivo la «formalización» del argumento ontológico en términos de lógica de predicados, que no determinan paramétricamente la relación «mayor que» (limitándose a transcribirla por un predicado diádico indeterminado «M»), adolecen del mismo primitivismo conceptual, aunque intenta disimularse por el uso del álgebra: $\mathbf{d} = \iota\mathbf{x} \bigwedge \mathbf{y}(\mathbf{Px} \wedge \mathbf{Mxy})$, equivalente a $\mathbf{d} = \iota\mathbf{x} \neg \bigvee \mathbf{y}(\mathbf{Px} \wedge \mathbf{Myx})$, en donde **P** dice posibilidad, como predicado monádico, y **M**, «mayor que» (*id quod maius*), como predicado diádico. La crítica a las cadenas de derivación del argumento son meros ejercicios escolares, como por ejemplo cuando se introduce además la premisa $\bigwedge \mathbf{x}(\mathbf{Px} \wedge \neg \mathbf{Ex}) \rightarrow \bigwedge \mathbf{y}(\mathbf{Py} \wedge \mathbf{Myx})$, es decir, para cualquier **x**, si **x** es posible (o puede ser pensado) y no existe, entonces, para todo **y** que pueda ser pensado como lo mayor que existe, será mayor que **x** (con lo cual se toma la existencia **E** como si fuese un predicado real monádico) y se concluye **Ed** (es decir, «Dios existe»).

Sin embargo creeríamos incurrir en ligereza si, a la vista de este estado de primitivismo del argumento ontológico, aunque esté formalizado, nos limitásemos a rechazarlo, ignorando todo cuanto él pueda encerrar de pertinente para la Teología o para la Filosofía de la Religión. Atengámonos a la definición formalizada de Dios que hemos citado. Es lo cierto que la fórmula es muy grosera; pero también es cierto que ella arrastra algún sentido, por oscuro y confuso que sea. Interpretando esta oscuridad y confusión como indeterminación, el mejor modo de establecer un sentido es determinar los «parámetros» y, con ellos, los campos de variabilidad de las variables **x,y**. Se trataría de alcanzar situaciones o plataformas materiales en las cuales la «definición formal ontológica de Dios», tal como la que figura en la definición anterior, comience teniendo pleno sentido para después, a partir de tales plataformas, tratar de reconstruir el argumento ontoteológico mostrando las fronteras en las que ese sentido comienza a desdibujarse. De este modo, en lugar de rechazar de plano el argumento ontológico, nuestro rechazo tendría lugar de un modo dialéctico, puesto que comenzaría por establecer una plataforma positiva inteligible (para todos: para los teístas y para los ateos) desarrollando después sus contenidos de suerte que ellos reconstruyan el argumento ontológico desde la plataforma positiva considerada, pero manifestando los puntos en los que la racionalidad de la construcción se pierde necesariamente. Advertiremos que este tratamiento dialéctico del argumento ontológico (que fue además considerado ordinariamente dialéctico, en el sentido dialógico de esta expresión) no pretende ser dialógico, puesto que no es fácil que ningún creyente en el argumento se deje persuadir por nuestra crítica, ni será fácil siquiera hacérsela oír. El tratamiento dialéctico del argumento ontológico tiene un interés intrínseco, por así decir semántico, más que dialógico o pragmático, en tanto permite explorar más de cerca la estructura de las argumentaciones en materia de teología o de filosofía de la religión. Podríamos así, al menos, rescatar para la filosofía de la religión, de las garras de la metafísica especulativa, el planteamiento del argumento ontológico anselmiano en tanto contiene la relación de ordenación de los seres según relaciones asimétricas (puesto que el *crisocanon* implica la ordenación climacológica, utilizada en la cuarta vía por Santo Tomás), ordenaciones que cabe aplicar en las religiones primarias a ordenaciones posibles entre los númenes zoomórficos.

Presentamos aquí dos reconstrucciones positivas del argumento ontológico en el sentido dicho: la primera es una reconstrucción geométrica (en campo geométrico) que carece, sin duda, en principio, de pertinencia religiosa, aunque mantiene plenamente, a nuestro juicio, la pertinencia teológica (tomando como referencia la teología aristotélica). La segunda es una reconstrucción etológica (en campo etológico), que reclama ya plena pertinencia religiosa sin que por ello deje de tener también pertinencia teológica. Ambas reconstrucciones se basan en la presentación de modelos positivos (geométrico, etológico) a partir de los cuales el argumento puede ser reexpuesto con todo rigor.

Al modelo geométrico le daremos la siguiente forma: sean **{x}** e **{y}** conjuntos de valores de variables definidas en un campo de variabilidad constituido por los puntos geométricos determinables en el volumen de un cono: éste será nuestro «uni-

verso lógico del discurso» (en el sentido de Poretsky). **Px** significará: **x** es un punto posible (pensable, determinable) en el volumen del cono dado; **Mxy** será un predicado diádico que liga a los puntos **x,y** en el caso en que ellos se encuentren a distancia diferente de la base del cono (cuando **x** se encuentre a distancia mayor de la base que **y**, diremos que el punto **x** es mayor que el punto **y**). La relación no es conexa al campo, pero es transitiva. En estas condiciones puede demostrarse que **d** es el vértice del cono, pues hay un sólo punto **x** tal que, por relación a cualquiera de los puntos del universo lógico del discurso, siempre hace verdadero **Mxy**. Se replicará inmediatamente, por parte del creyente, que esta interpretación de la definición $\mathbf{d} = \iota\mathbf{x}\mathbf{P}\mathbf{x} \wedge \Lambda\mathbf{y}(\mathbf{M}\mathbf{x}\mathbf{y})$ carece de toda pertinencia religiosa, pues obviamente las religiones no tienen nada que ver con un vértice de cono. Esto es cierto; sólo que nosotros no reclamamos la pertinencia religiosa, sino la pertinencia teológica. No nos referimos al Dios de Abraham o de Jacob, sino al Dios de los filósofos, del que hablaba Pascal contra Descartes y su argumento ontológico. Y el Dios de Aristóteles no tiene más que ver con la religión de lo que tenga que ver con el vértice de un cono. Y desde esta perspectiva la situación cambia por completo, puesto que ahora nuestra interpretación geométrica ya puede confluir ampliamente con el argumento ontológico. Ante todo, porque la definición formal de Dios resulta rigurosamente interpretada (en los mismos términos formales que utilizó: **x,y,P,M**...) en el marco geométrico propuesto. Es cierto que en este marco o plataforma común (entre Geometría y Teología) se ha roto el paralelismo entre *vértice* y *Dios* (de Aristóteles); pues el vértice es un **d** que mantiene relaciones finitas de distancia con la base **b** del cono, mientras que el Dios de Aristóteles «no tiene proporción [concepto también aritmético] con las cosas [finitas] del mundo». Cierto, pero el modelo geométrico tiene suficiente versatilidad para desarrollarse paralelamente al argumento ontológico: bastaría que prolongásemos las rectas que terminan en la base del cono (con las que medimos las distancias); prolongación que habría de llevarse hasta el infinito a fin de remedar la no proporción del Dios que, por ser Acto puro, está más allá de toda potencia y tiene, por así decir, «la mayor cantidad de Acto posible, a saber, el que corresponde a una materia nula». Pero cuando hacemos esto las relaciones entre distancias desaparecen: **Mxy** pierde su sentido, porque la distancia es infinita, y las diferentes distancias infinitas se equiparan, por lo que ya no cabe establecer la relación **Mxy**. Por ello tampoco resolvemos nada «pidiendo el principio» y contando las distancias a partir del vértice, si es que las distancias fuesen infinitas. Concluimos: partiendo de una situación en la que un modelo geométrico de la definición ontológica formalizada de Dios tiene pleno sentido, reconstruimos dialécticamente un proceso que resulta ser rigurosamente paralelo al que sigue el argumento ontológico, en el que el sentido se pierde en un desarrollo de variables que puede ser controlado perfectamente en los puntos en los que el argumento se desvirtúa.

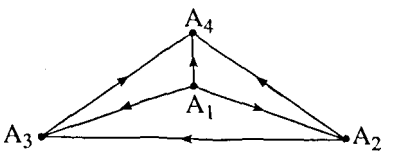
Al modelo etológico le daremos la siguiente forma: como campo de variabilidad de las variables **x,y** tomaremos un campo etológico; de este modo, los valores **x,y** serán, no ya puntos geométricos, sino sujetos operatorios (corpóreos, finitos). La relación **M** la interpretaremos como relación de dominación ($\mathbf{x} \gg \mathbf{y}$), puesto que esta relación dice que **x** es mayor (en poder de dominación) que **y**, y

además es irreflexiva (aliorelativa): no cabe escribir $x_q \gg x_q$. Ni cabe enfrentarla a la dominación teológica, porque no sea transitiva de modo directo (como ocurre con la distancia), dado que no es posible eliminar el eslabón intermedio, pongamos x_2,($x_1 \gg x_2 \gg x_3$), si queremos mantener ($x_1 \gg x_3$), como ocurre con la distancia; pues en cambio hay una transitividad indirecta (o dominación de segundo grado) cuando ($x_1 \gg x_3$) a través de x_2, es decir, en segundo grado y esta misma transitividad indirecta podría postularse de la relación de dominación de un Dios que gobierna ordinariamente al mundo a través de eslabones interpuestos según un orden jerárquico (querubines, serafines, dominaciones, potestades, arcángeles, ángeles...). Además, las relaciones de dominación pueden interpretarse en un campo positivo, pues la dominación no es un concepto metafísico, sino que se establece entre organismos en función de criterios fisicalistas (por ejemplo, el orden del picotazo en el gallinero y lo que con él está vinculado: lugar que en los palos de dormir, según las distancias al foco de calor, ocupan las gallinas; orden temporal de aproximacion al comedero, &c.). Los campos organizados por relaciones de dominación constituyen jerarquías rigurosas, pero no rígidas (una gallina que ocupa el lugar último de la jerarquía puede pasar al segundo lugar mediante un «matrimonio morganático» con el gallo dominante).

Las relaciones etológicas (incluidas las humanas) de dominación son susceptibles de ser tratadas formalmente por medio de las llamadas matrices de dominación. En una matriz cuadrada representaremos la dominación de las cabeceras de fila x_i al punto de intersección con la columna x_j con un 1; si no hay relación escribiremos un 0. De este modo, las diagonales de las matrices de dominación serán siempre 0. Para cuatro sujetos x_1, x_2, x_3, x_4, puede definirse una matriz de dominación de este aspecto:

$$A_1 \gg A_2 \gg A_3$$
$$A_1 \gg A_2 \gg A_4$$
$$A_1 \gg A_3 \gg A_4$$
$$A_2 \gg A_3 \gg A_4$$

representada por el grafo:



El producto de matrices $\mathbf{D} \times \mathbf{D} = \mathbf{D}^2$ representará las relaciones de dominación de segundo grado (puesto que si el sujeto dominado por x_i resulta ser dominante de x_j, tendremos que x_i domina en segundo grado a x_j):

$$D = \begin{pmatrix} 0 & 1 & 1 & 1 \\ 0 & 0 & 1 & 1 \\ 0 & 0 & 0 & 1 \\ 0 & 0 & 0 & 0 \end{pmatrix} \qquad D^2 = \begin{pmatrix} 0 & 0 & 1 & 2 \\ 0 & 0 & 0 & 1 \\ 0 & 0 & 0 & 0 \\ 0 & 0 & 0 & 0 \end{pmatrix}$$

La suma de **D** y $\mathbf{D^2}$ nos dará obviamente los totales de dominación de uno y dos grados, constituyendo así una «matriz de poder»:

$$P = D + D^2 = \begin{pmatrix} 0 & 1 & 2 & 3 \\ 0 & 0 & 1 & 2 \\ 0 & 0 & 0 & 1 \\ 0 & 0 & 0 & 0 \end{pmatrix}$$

(el poder de $\mathbf{x_1 = 6}$; el de $\mathbf{x_2 = 3}$; el de $\mathbf{x_3 = 1}$ y el de $\mathbf{x_4 = 0}$).

Además hay un teorema algebraico que importa destacar (por su interesante semejanza con el argumento ontológico): dada un relación $\succ$ de dominación en un conjunto **n** de individuos $x_1, x_2 \ldots x_n$, existe al menos un individuo capaz de ejercer sobre todo otro individuo del conjunto una dominación de uno o dos grados[298].

Ahora bien, lo que nos interesa subrayar ahora es la *pertinencia religiosa* de estas relaciones etológicas de dominación; pues aunque no toda relación de dominación sea numinosa, es evidente que las relaciones numinosas son en una gran medida relaciones de dominación entre un sujeto y otro dotado de un poder menor (sin perjuicio de que el poder sea benéfico o diabólico). En la tradición judeocristiana, las jerarquías angélicas (codificadas por el pseudo Dionisio) son jerarquías de dominación, aunque sólo algunos de sus órdenes recibían nombres como «dominaciones» y «potestades». Dios se define *omnipotente*; y el pecado angélico como pecado de *envidia* que, según algunos teólogos de tradición tomista, tiene su fuente en la *soberbia*, en la *voluntad de poder* (*eritis sicut dii*); Cristo es a veces designado como «Cristo del Gran Poder»; incluso cabría citar situaciones de la dogmática cristiana en las que se reproducen los cambios de jerarquía derivados de «matrimonios morganáticos» (por el «matrimonio» de la Tercera Persona con María, ésta, de mujer humilde y desconocida, pasa a ocupar el segundo puesto de la jerarquía de los númenes cristianos). Y el *cogito* cartesiano va también dirigido contra la omnipotencia de un sujeto que, de no quedar limitado por su evidencia, se convertiría en un genio maligno (dicho de otro modo: el *cogito* cartesiano puede reinterpretarse como un argumento religioso y no sólo como un argumento teológico).

Pero al igual que ocurre con el modelo geométrico finito, ocurre también con el modelo etológico: aun siendo positivo y pertinente desde la perspectiva religiosa (así como el geométrico lo era desde la perspectiva teológica) es un modelo finito que no reproduce el argumento ontológico. Sin embargo, a partir del modelo etológico podríamos reconstruir el argumento ontológico de modo parecido a como lo hicimos con el modelo geométrico: prolongando las filas y las columnas de las matrices de dominación y de poder hasta llegar a la *omnipotencia* de aquel sujeto que ejerce sobre todos los demás dominación de uno o más grados,

(298) Puede verse la demostración de este teorema en J.G. Kemeny, J.L. Snell y G.L. Thompson, *Introduction to Finite Mathematics*, Prentice-Hall, Nueva York (traducción francesa con el título *Algèbre Moderne et Activités Humaines*, Dunod, París 1960, pág. 288).

porque este sujeto corresponderá a «aquel cuyo mayor (poder) no puede ser pensado». Pero esto exigiría que el número de elementos del conjunto fuese infinito. Tendríamos que manejar matrices cuadradas de cardinal $\aleph_0 \times \aleph_0$; matrices en las cuales quedarían desvirtuadas todas las relaciones de dominación, en tanto estas requieren un número finito de términos en el campo (según los cálculos que ofreció J. Wier en su libro *De praestigiis daemoniorum et incantationibus ac beneficiis*, 1564, Satán ejercería su dominación sobre 7.409.127 diablos, a las órdenes de 79 príncipes [la dominación sobre los casi siete millones y medio de diablos sería de segundo grado, los dominación sobre los 79 príncipes sería de primer grado]; cifra importante, pero ridícula, comparada con la que corresponde al número de súbditos del emperador de la China y, en todo caso, finita). La omnipotencia divina requiere, en este contexto, un número infinito de súbditos, es decir un infinito actual real, incompatible con las matrices de dominación, a partir de las cuales habíamos llegado a él.

Escolio 12

Las líneas maestras de la teología de la liberación

La idea de una teología de la liberación, aunque por sí misma es teológica, tiene, sin duda, la posibilidad de reexponerse como filosofía de la religión, tal como se sugiere en el texto. En nuestras *Cuestiones cuodlibetales*[299] ofrecimos un ensayo de reconstrucción teológico-dogmática (más que teológico-bíblica) de la idea de una teología de la liberación desde coordenadas cristianas. En esta ocasión ofrecemos una reexposición de las que consideramos líneas maestras de la teología de la liberación teniendo en cuenta principalmente sus componentes filosóficos.

Nuestra tesis central es ésta: la teología de la liberación no es originariamente (en cuanto teología) un «marxismo» que se recubre estratégicamente de una superestructura ideológica, aprovechando las realidades sociales y culturales iberoamericanas, principalmente (también africanas, &c.), es decir, tomando la forma de marxismo cristiano; es un cristianismo que desenvuelve una consolidada tradición teológico-trinitaria «temporalista» (la de Sabelio, por ejemplo, o la de Joaquín de Fiore) y, en la reexposición de esta tradición, encuentra en el marxismo abundantes componentes susceptibles de ser incorporados a su ideología, a la manera como el dualismo tomista incorporó abundantes elementos de la filosofía de Aristóteles. En este sentido cabe mantener la fórmula del texto cuando conceptúa la teología de la liberación como un «cristo-marxismo».

De otro modo: la teología de la liberación no es un desarrollo interno del marxismo (como algunos militantes en el movimiento del diálogo marxismo-cristianismo llegaron a pensar), sino una utilización de los elementos del marxismo que a esos militantes convienen (de ahí la selección sistemática de ciertas interpretaciones marxistas, de Kautsky —en su análisis marxista del cristianismo originario— a Bloch —y su «principio esperanza»— o Garaudy). Más que una «recu-

(299) Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales...*, «Cuestión 9ª. Teología de la liberación», págs. 347-375.

peración» es un «secuestro»; en todo caso es una tergiversación que consiste principalmente en poner entre paréntesis la evolución secularizadora que la «teología sabeliana» experimentó en la época moderna (de Hegel a Marx) para redescubrir en Marx (y en Hegel) a sus precursores teológicos (como si ellos no hubieran sido transformados), pero aprovechándose, sin embargo, de los materiales que la secularización hubiera podido incorporar. Históricamente, desde el punto de vista de la historia de las ideas, se trata de un reduccionismo de especies vivientes procedentes de una estirpe genérica común a las especies genéricas; reduccionismo que podría interpretarse a la luz del concepto de atavismo.

Reducimos al mínimum los puntos de apoyo de nuestra tesis:

1) La «teología de la liberación» comporta, desde luego, una versión del cristianismo en la línea de la tradición temporalista (fácilmente documentable; omitimos toda referencia bibliográfica para no recargar el texto). Una versión que lleva a un límite antes no alcanzado, dentro de la Iglesia católica o de las Iglesias protestantes. O dicho de otro modo, dentro de una teología que no quiere secularizarse, aun cuando también es cierto que los teólogos católicos suelen inspirarse mucha veces en teólogos protestantes. Este temporalismo llega a veces incluso a reivindicar el carácter materialista del cristianismo, interpretando la Encarnación de la Segunda Persona como acontecimiento, no ya simbólico —al modo de Hegel— sino literal; y otro tanto se diga de la Eucaristía. En efecto, un espiritualista —un docetista— podría considerar un acto de grosería intelectual la afirmación de algún teólogo que sostuviese que a Dios le salen dientes, cabellos o saliva; o que el cuerpo de Cristo es el pan y el vino, en presencia real y no simbólica. Pero la «fidelidad a la Tierra», es decir, el traslado a su inmanencia de las escatologías tradicionales, parece facilitarlo. Es el «Dios en el Mundo» de Rahner en sus últimas consecuencias. Esto se concreta, sobre todo, en la reinterpretación de algunas corrientes disidentes, más o menos psicologistas, del marxismo, sobre todo en el «principio esperanza» de E. Bloch[300]. Jürgen Moltmann publica en 1964 su *Teología de la esperanza*[301] y después *El experimento esperanza*[302], en el que pretende que la filosofía de Bloch, aunque atea, es una filosofía religiosa. Muy de cerca de Moltmann, Johann Baptist Metz, católico, inspirador de la nueva teología política.

2) El significado del dogma de la Trinidad (entendido al modo sabeliano, es decir, de suerte que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo aparezcan sucesivamente y en la historia, más que en la simultaneidad de una eterna intemporalidad) habría sido desarrollado, de algún modo, por Leonardo Boff[303]. Es cierto que Boff, a nuestro juicio, no saca todo el partido que podría de este dogma, aunque descarta

(300) Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (*El principio Esperanza*), 3 vols. 1954-59.
(301) Traducción al español en Sígueme, Salamanca 1969.
(302) Traducción al español en Sígueme, Salamanca 1977.
(303) En su obra *La trinidad, la sociedad y la liberación*, Ediciones Paulinas, Madrid 1986.

las interpretaciones de los padres griegos y latinos por excesivamente metafísicas; porque Boff tiende a subrayar los componentes sociales y comunitarios de la «sociedad trinitaria», en la que cabría advertir «comunicación y transferencia de propiedades», *pericóresis* (en su acepción de *circum insessio*), subrayando incluso la dimensión femenina latente en las personas trinitarias. Pero la *pericóresis* tiene también un sentido evolutivo, sabeliano y joaquinita, que, en cierto modo, también Boff advierte. El espíritu es el motor de la liberación integral.

3) La idea de una edad del espíritu, como edad de la comunión de los santos, que en la tradición cristiana escatológica se fundaba en interpretaciones místicas de ciertos símbolos apocalípticos (*signa judicii* de la llegada del anticristo[304], la segunda venida, el fin del mundo, &c.), será ahora fundamentada incorporando doctrinas del materialismo histórico sobre el fin del capitalismo y la instauración de la sociedad comunista (en la línea de la *Crítica al Programa de Gotha*). Lo que era una utopía, a lo sumo, se transforma ahora en mito. Y este es, a nuestro juicio, el principal punto de articulación entre la teología de la liberación y el materialismo histórico. La teoría de la plusvalía de Marx desempeñaría en una teología trinitario-sabeliana un papel similar al que el hilemorfismo de Aristóteles desempeñó en la teología eucarística de Santo Tomás; y así como no cabe «echar en cara» al hilemorfismo aristotélico el mito de la eucaristía, así tampoco cabe «echar en cara» al materialismo histórico el mito de la edad del espíritu.

4) En esta misma línea se reinterpretan teológicamente muchos contenidos del contexto marxista: las «comunidades de base» (frente a las organizaciones parroquiales, «semipoliciacas», como ya insinuó Rahner) se pondrán en correspondencia con las organizaciones proletarias, porque los *pobres* también se pondrán en correspondencia con el *proletariado*. Pero esto no significa que los pobres puedan considerarse proletarios, en el sentido marxista, sino que son los proletarios los que se consideran pobres. El pobre es un colectivo que abarca mucho más [y nosotros añadimos: y mucho menos] que el proletariado de Marx, como reconoce el propio Boff.

En cualquier caso, desde la perspectiva teológica cristiana del pecado original (hoy día muy reducida por muchos teólogos, al modo de Kierkegaard, a la angustia, o bien a la «urdimbre de pecados» de Weismayer) la división verdaderamente profunda de los hombres en las dos clases en las que está dividido el género humano, no serán ya la de los opresores y los oprimidos, o la de los capitalistas y los proletarios, los ricos y los pobres, sino la de los justos y los pecadores, o de otro modo, la de los que van a ser salvados y los que pueden ser condenados: la liberación es sobre todo liberación del pecado, mediante la recuperación de la Gracia y, por tanto, renunciación al pecado colectivo en el que la humanidad estaría inmersa.

(304) Puede verse una erudita exposición en José Luis Pensado, «Los 'Signa Judicii' en Berceo», *Archivum*, tomo X, págs. 229-270, Oviedo 1960.

5) Hay un punto en el que los teólogos de la liberación (aun sin desconocerlo) no han insistido bastante a nuestro juicio, es decir, no le han asignado el puesto principal que le corresponde en el desarrollo de la teología de la liberación como teología práctico-política: es el punto en torno al cual giran los conceptos de «pecado colectivo» y de «destrucción del Estado», como única vía hacia la liberación salvadora. *Pues aquí es donde tiene lugar la transición de la idea de una salvación personal-individual, es decir, del pecado original individual, distributivo, a la idea de una salvación colectiva, de un pecado también colectivo, atributivo.* Este pecado colectivo corresponde al mismo Estado capitalista, en tanto se interpreta como encarnación del mal, de las fuerzas demoniacas, que determinan que los explotadores sean impenetrables por la Gracia divina. Pero los explotadores debieran ellos mismos alcanzar la *salvación*; por ello la salvación es ahora *liberación*, incluso violenta, del Estado capitalista. ¿Y cómo la violencia puede ser incorporada a una práctica cristiana? Sin duda hay una amplia tradición: es el amor el que lleva a la violencia, el que lleva por ejemplo a quemar al hereje contumaz. Es el amor a la persona de los explotadores el que obligaría, metralleta en mano si fuera preciso, a desalojarlos de sus puestos de dominación: «se ama a los opresores liberándolos de su propia e inhumana situación, liberándolos de ellos mismos.»[305]

6) Sin perjuicio del reconocimiento de la tendencia casi exclusiva a la utilización del materialismo por parte de la teología de la liberación, no habría que olvidar la utilización de otros puntos de vista, no propiamente marxistas: me refiero principalmente a la antropología estructuralista-relativista, cuyo ahistoricismo entró en conflicto, en los años sesenta, con el evolucionismo histórico característico del materialismo histórico. Hablamos por tanto, y sobre todo, a raíz del desmoronamiento de la Unión Soviética, de una teología de la liberación que tiende a fundamentar su temporalismo (su inmanencia, su «fidelidad a la Tierra») no ya tanto en la doctrina de los sucesivos *modos de producción*, según el esquema clásico, cuanto en la doctrina de las *culturas étnicas* que, independientemente de su situación histórica, encarnarían valores intrínsecos que la «cultura occidental» estaría a punto de destruir. Se lleva así adelante una crítica a fondo de la historia del Descubrimiento y de la propagación de la Gracia a través de imperialismo y del colonialismo de la cultura occidental: también las culturas de los oprimidos, de los «indígenas», encierran las «semillas del Verbo». Los teólogos de la liberación se suman ahora al coro de los antropólogos antimarxistas y políticos de muy diversa estirpe (entre ellos cabría citar, como un verdadero precursor de la teología de la liberación en España, a Sabino Arana; su lema «Dios, Patria vasca y Fueros» está pensado como si Dios soplase en Euzkadi a través de la cultura vasca; y no nos parecen accidentales las influencias que en el País Vasco recibieron los pioneros de la teología de la liberación) en contra del genocidio cultural y humano que habría sido llevado a cabo por los países que celebraron el Quinto Centenario del «descubrimiento de América». Leonardo Boff vincula así a los *pobres* y a

(305) Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1984 (10ª ed.), pág. 357.

los *oprimidos* por la colonización: estos son los pobres del mundo, representados sobre todo por aquellos que viven en las culturas latinoamericanas: «no conocen el individualismo de poseer para mí»; tienen valores muy cercanos al Evangelio y, desde sus culturas, cuando asuman realmente el Evangelio, «el cristianismo podrá adquirir otro rostro.»[306]

De este modo, los «teólogos de la liberación», lejos de liberar a los «indios» de sus rituales, oraciones y creencias delirantes, propias de una religión secundaria, lo que pueden conseguir es hundirlos más y más en la charca de su ignorancia, fingiendo que sus delirios (sus oraciones, sus rituales primitivos e infantiles) expresan una «espiritualidad profunda» que merece nuestro respeto y ante la que habría que inclinarse con sentido del misterio, como si esos ritos, oraciones o creencias tuvieran algo que entender fuera de su propia estructura primitiva y delirante.

(306) Leonardo Boff, *¿Cómo celebrar el Quinto Centenario?*, Fundación Alfonso Comín, Barcelona 1992.

Escolio 13

Atributos diamétricos de las religiones: dogmatismo y represión

Las características atribuidas a las religiones suelen ir referidas a los «cuerpos» de las religiones en tanto son «elementos» de una clase, la «clase de las religiones positivas». Sin duda, esta perspectiva abstracta es necesaria; y, además, en determinadas fases históricas o situaciones culturales, la realidad misma (por ejemplo, en los casos de sociedades aisladas de otras por océanos, cadenas de montañas, «tierras de nadie», &c.) se aproxima a esa abstracción. Diríamos que aquí la realidad misma es abstracta. Tiene algún sentido afirmar, por ejemplo, que el cuerpo de las religiones propias de sociedades pequeñas y aisladas (en lo que al caso respecta) —y este es el correlato de las llamadas «religiones naturales»— no necesita desarrollar una dogmática precisa y explícita, que sin embargo puede considerarse «disuelta» en las ceremonias y en los mitos; ni tampoco requiere unos mecanismos firmes de imposición o de represión, puesto que todos los miembros de esa sociedad, *nemine discrepante*, por hipótesis, están impregnados de la misma, que se ajusta a ellos como el guante a la mano. Esta situación se reproduce en los casos en los cuales la «sociedad pequeña» se encuentra de hecho controlada por una sociedad colonialista o imperialista que la mantiene en su aislamiento religioso, no ya por una *tolerancia* fundada en el respeto o en el temor, sino precisamente en el desprecio. Es el caso de muchas colonias británicas en la época de la aplicación de la *Indirect Rule*: las tribus africanas o hindúes que estaban controladas por el imperio británico no sintieron, en determinados intervalos de la colonización, síntomas de *represión* religiosa.

Pero de todo esto no cabe deducir que la dogmática y las actitudes represivas sean extrínsecas a la «verdadera religiosidad» y que estas actitudes procedan de fuentes no religiosas de la cultura, por ejemplo, del uso político de la religión como instrumento de dominación y de mentira política. Estos puntos de vista inspiran al Vicario saboyano del *Emilio* de Rousseau, pero también a aquellos «vi-

carios» a los que Pío X llamó «modernistas» (Alfred Loisy, el padre Laberthonnière, Antonio Fogazzaro,&c.), es decir, a los que fingen la posibilidad de una religión pura, no contaminada, libre de dogmas y no manchada por los hábitos de represión violenta. Hay que tener en cuenta que las religiones positivas, en cuanto realidades vivientes, se desarrollan internamente en el seno de las sociedades en las que viven; por tanto, que no es postizo, sino interno, su desarrollo y contacto con otras religiones y con el Estado, y que tanto puede decirse que el Estado utiliza a las religiones a su servicio, como podría decirse que las religiones utilizan al Estado para extenderse (basta recordar la doctrina de San Agustín o la de San Isidoro de Sevilla sobre la función del Estado como instrumento de terror para conseguir que el pueblo siga siendo cristiano). En cualquier caso, la formulación dogmática de una religión cristaliza principalmente en el momento en el que tiene que enfrentarse con religiones diferentes. En cierto modo las cristalizaciones dogmáticas podrían verse como la costra que las religiones deben segregar en el momento de enfrentarse con las religiones de su contorno (para defenderse de ellas, para atacar, para propagarse, para diferenciarse, &c.). La teología cristiana, por ejemplo, su dogmática, podría considerarse sobre todo como resultado del enfrentamiento con la religión judía y con otras religiones orientales: *oportet haeresses,* puede decir el teólogo que sistematiza los dogmas aplicándose a su modo el lema paulino. Sin herejes el teólogo dogmático carecería, en gran medida, de materia. Una religión que puede estar viviendo en una sociedad aislada de modo pacífico y «espontaneo», comenzará a ser agresiva o comenzará a mantenerse a la defensiva —en todo caso, comenzará a ser represiva— al enfrentarse con otras religiones en sí mismas también pacíficas. La confluencia de dos religiones pacíficas puede dar lugar a su transformación en religiones violentas, a la manera como la frotación de dos bloques de hielo puede producir calor.

Escolio 14

Religiones y animismo. Respuesta a Gonzalo Puente Ojea

La última y más amplia reseña crítica de *El animal divino*[307] ha sido publicada por Gonzalo Puente Ojea en 1995[308]. En su libro, *Elogio del ateísmo*, dedica un capítulo a enjuiciar *El animal divino*. Como resultado de su crítica propone la reivindicación de la *teoría animista* de Tylor frente a las posiciones mantenidas en *El animal divino* que, efectivamente, contenían implícita una crítica frontal a la teoría de Tylor (crítica explicitada en parte en el escolio 6, redactado con anterioridad a la aparición del libro de Puente Ojea).

Las religiones —sostuvo Tylor— habrían evolucionado a lo largo de la historia a partir de un *animismo primitivo* (a partir de la creencia en la existencia de almas invisibles que rondan en los alrededores de árboles, pantanos, casas, hombres muertos o habitan en el interior de fetiches, espadas, &c.). Esta tesis de Tylor sigue inspirando a sociólogos y geógrafos de nuestros días cuando levantan las estadísticas o los mapas de las religiones de la tierra en la actualidad. Según esto, hoy, como en la época de Tylor, el término «animismo» no sólo es el nombre de una teoría de las religiones primitivas sino que también se usa intencionalmente como si fuese una descripción de religiones actuales, del presente (aunque sea el presente constituido por «nuestros contemporáneos primitivos»).

Como suele ocurrir en estos casos la confusión entre la teoría, considerada verdadera, de una realidad y la realidad misma se mantiene de un modo inconsciente, en quienes utilizan el término equívoco "teoría de la realidad".

---

(307) Hay naturalmente otras, algunas de las cuales fueron respondidas por el autor en la «Cuestión 12: 'El animal divino' ante sus críticos» de *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid 1989, págs. 447-470.

(308) Gonzalo Puente Ojea, *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Siglo XXI, Madrid 1995; bajo el título «La verdad de la religión. A propósito de un libro de Gustavo Bueno», págs. 84 a 187.

Ahora bien: Puente Ojea va más allá, y ello precisamente porque comparte (según dice en su libro) muchos de los planteamientos iniciales de *El animal divino*, y, en particular, la «teoría de teorías filosóficas de la religión» según la cual habría que reconocer dos grandes familias de teorías filosóficas de la religión: la que comprende a aquellas teorías que ponen el *núcleo* de la religión en el hombre (teorías *circulares* de la religión, cuya fórmula más expresiva la habría propuesto Feuerbach: «los hombres hicieron a los dioses a su imagen y semejanza») y la que engloba a aquellas teorías de la religión que ponen su núcleo en determinados sujetos operatorios no humanos (teorías *angulares* de la religión; esta segunda familia incluye entre otras la teoría zoomórfica, cuya divisa podría ser la siguiente: «los hombres hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales»).

Es, en efecto, desde este planteamiento de lo que habría de ser una teoría filosófica —no metafísica ni tampoco científica— de la religión (por tanto, un planteamiento que presupone ya la crítica a las teorías metafísicas —sobre todo a las ontoteológicas— de la religión, así como también la crítica a las teorías científico categoriales de la misma) desde donde Puente Ojea parece llevar a cabo su crítica a *El animal divino*.

La cuestión fundamental estribará entonces en determinar las razones por las cuales podemos tomar la decisión de seleccionar alguna de las teorías *circulares* posibles como teoría más adecuada, o bien la de seleccionar alguna de las teorías *angulares* posibles con la misma intención. Dicho de otro modo: Puente Ojea está interpretando al animismo de Tylor como una teoría circular de la religión; lo que se corrobora además en la siguiente afirmación «metodológica»: «La decisión en favor de la *teoría angular* de GB o de la *teoría circular* de Tylor descansará, en último término, en supuestos axiomáticos relativos a la naturaleza del pensamiento humano» (pág. 103). Proposición con la cual, por lo demás, y en líneas generales, no puedo menos de estar de acuerdo.

Puente Ojea, sin perjuicio de la simpatía hacia la obra que analiza y acaso precisamente por ella, penetra con su acerado bisturí crítico en el centro mismo del asunto y pone al rojo vivo muchos rescoldos o cuestiones que acaso latían, demasiado tranquilos, en el fondo de las cenizas.

Me atendré a tres de estas cuestiones que, sin ser las únicas, son acaso las más pertinentes para nuestro propósito:

1) Una de índole general: ¿qué significa *decisión* u *opción* basada en principios axiomáticos? ¿acaso —como explicita Puente Ojea— significa que la teoría angular (más concretamente: zoomórfica) de la religión comienza optando, como si fuera un axioma (o un postulado), por la naturaleza numinosa de determinados animales? En este caso, cualquier teoría angular podría sencillamente (salvo por cortesía) dejarse de lado en nombre de otros principios axiomáticos que postulasen, y no gratuitamente, sino en virtud de supuestos antropológicos precisos, que es en los hombres en donde habría que situar el núcleo original de las religiones primitivas.

2) Otra de índole particular, pero de gran transcendencia en una argumentación *ad hominem*: ¿puede sin mas considerarse a la teoría animista de Tylor como una teoría circular, en sentido filosófico, de la religión?

3) Una tercera cuestión, más bien oblicua (aunque no accidental): ¿qué implicaciones filosóficas diferenciales tienen las teorías circulares y las teorías angulares en relación con el «espacio antropológico»?

* * *

1) Comenzaré refiriéndome a la primera cuestión con una precisión previa también metodológica: la de que la teoría de teorías filosófica de la religión propuesta en *El animal divino* va referida a teorías filosóficas (que incluyen la cuestión de la *verdad* de las religiones), no a teorías psicológicas (o de formato categorial) o metafísicas. Según esto, una teoría, para ser teoría *circular*, en un sentido filosófico, no puede limitarse a presentar contenidos antropológicos que (como ocurre, sin duda, al menos en parte, con las *animas* de Tylor) no sean tenidas por reales, sino por productos de la imaginación, por alucinaciones, ensueños, «proyecciones mentales», *nomina numina*, &c. Una teoría que pone a las *ánimas* imaginarias como núcleo de la religión, no será una teoría filosófica sino, a lo sumo, psicológica. Por ello *El animal divino*, bajo la rúbrica de teorías circulares de la religión, se refería, de modo directo, a teorías que apelan a contenidos humanos tenidos por reales y no imaginarios (como pudieran serlo una sociedad determinada, un emperador o la humanidad); y sólo indirectamente con contenidos antropomórficos considerados como irreales. Ahora bien: cuando una teoría psicológica (o sociológica) se utiliza con pretensiones filosóficas (sin duda porque los «mecanismos psicológicos» a los que apela —alucinaciones, ensueños, «proyecciones mentales»...— son interpretados ontológicamente, como ocurre cuando se les caracteriza como «alienaciones» (pero no en el sentido psiquiátrico), entonces cabría decir, por de pronto, que tal teoría psicológica está desempeñando el papel de una *teoría idealista* de las religiones efectivas, puesto que está asignando a procesos mentales nada menos que el papel de causas de procesos que pretenden ser reales (y verdaderos), como las religiones. La metodología materialista de *El animal divino* inducía a reconducir las teorías circulares, en su sentido más amplio, al terreno en el que las referencias antropológicas fuesen reales. Por ello, y por la misma razón por la cual no daba «beligerancia» (filosófica) a los númenes angulares demoníacos (por su irrealidad) tampoco da beligerancia a los númenes circulares animistas (por su carácter reconocidamente imaginario); esta es la razón por la cual en *El animal divino* se dejaban de lado a los númenes fenoménicos de tipo η. Por otra parte me permito advertir que la creencia en las ánimas que rondan alrededor de los cadáveres de los árboles, &c., es alucinatoria, tanto si es fruto de una «deducción racional», como si es fruto de una «asociación instantánea»; la diferencia que sugiere Puente Ojea (pág. 87) no es relevante desde el punto de vista lógico: tan asociativa es la deducción, como deductiva la ocurrencia asociativa, y únicamente cabe poner una diferencia en las velocidades de asociación, pero no una diferencia lógica. Cabría sin embargo definir la deducción como una «asociación hipotética», pero entonces sólo por vía «alucinatoria» podríamos entender la *transformación* de lo que es una hipótesis en lo que se presenta como una evidencia (cuando la consideramos desde el punto de vista emic).

No «dar beligerancia» (filosófica) a las teorías circulares animistas no quiere decir que no consideremos como una alternativa filosófica a las teorías circulares en general y, sobre todo, al *humanismo transcendental*. Precisamente por ello, la teoría de teorías de *El animal divino* establece dos alternativas filosóficas posibles, y reconoce en la alternativa circular el camino para una «verdadera filosofía» de la religión.

Ahora bien: los motivos para inclinarse por la alternativa angular no son de índole axiomático-lineal (reducible a algo así como una intuición o vivencia de la numinosidad de algún animal) o simplemente de la índole de los postulados en sí mismos gratuitos, susceptibles de ser considerados como «decisiones», porque en este caso tampoco podrían rebasar un horizonte puramente psicológico-subjetivo. Los motivos son dialécticos (axiomático-dialécticos), y concretamente, ante todo, apagógicos, si se quiere, *ex consequentiis* más que *ex principiis*.

La misma perspectiva axiomático lineal desde la cual Puente Ojea contempla el problema de la decisión entre dos «opciones» que estarían abiertas, según la teoría de teorías, a la filosofía de la religión, es la que mantiene al criticar la selección de los númenes que *El animal divino* hace del conjunto del «material religioso». Esta perspectiva es seguramente la que le produce la impresión de que en *El animal divino* estoy definiendo arbitrariamente cuales fenómenos son religiosos y cuales no lo son («aquí habría que preguntar a GB, como él lo hace con Marvin Harris, quién tiene títulos legítimos para definir lo que es *religiosidad*, para determinar qué fenómenos son o no son *religiosos*», pág. 88). Pero atribuirme una perspectiva axiomática que postula por decreto las definiciones, es de todo punto improcedente. *El animal divino* no trata de definir axiomáticamente, de modo lineal, qué es y qué no es religioso; ante bien, supone el material religioso ya dado (cierto que como un «conjunto borroso») y constata que ese material es heterogéneo en grado máximo y que, además, los contenidos de tal material no coexisten pacíficamente, sino que compiten, incluso por su existencia, los unos con los otros (unas veces la religión es lo que tiene que ver con Dios y, a su través, con las demás cosas; otras veces las religiones positivas son, ante todo, lo que tiene que ver con los templos, los sacerdotes y las ceremonias, de suerte que dios o el diablo sean sólo contenidos de esos templos, de esas ceremonias o palabras de aquellos sacerdotes). No se trata por tanto de «definir» la religión axiomáticamente, sino de determinar un núcleo dado el cual puedan ser tejidos los demás contenidos y la selección atienda no a los principios sino a los resultados: si se eligen los númenes corpóreos es porque se habían desechado otros muchos candidatos (por su carácter metafísico o por cualquier otro motivo, es decir, dialécticamente), y porque la selección parecía ofrecer una potencia infinitamente mayor para dar cuenta, y muy matizadamente, de la presencia, «en el conjunto borroso» de los materiales religiosos, de los contenidos más heterogéneos. Por tanto no hay ninguna exclusión axiomática, *a priori*, de ningún contenido, como ajeno a la religión; lo que hay es una selección de contenidos considerados de modo universal religiosos atendiendo a su capacidad para conducirnos a otros muchos contenidos que se apartan más o menos del núcleo (*vid.* Escolio 4).

La argumentación de *El animal divino*, por tanto, lejos de proceder a partir de principios axiomáticos en su sentido lineal, podría recibir la forma de un silogismo disyuntivo, a saber: o A (en rigor, A_1, A_2, A_3...; teorías circulares) o B (en rigor, B_1, B_2, B_3...; teorías angulares). Pero A resulta inviable, en virtud de una argumentación necesariamente prolija y pormenorizada, luego B. Lo que no excluye, desde luego, que B (en rigor B_i) haya de apoyarse también en motivos positivos.

Ante todo, por consiguiente, habrá que delimitar las teorías circulares (o reducibles al círculo de lo que consideramos humano). Podríamos empezar por aquellas teorías que ofrecen como núcleos de la religión contenidos imaginarios, y este es el caso de Tylor, invocado por Puente Ojea. Y las críticas que *El animal divino* lleva a cabo contra el animismo de Tylor no se fundan tanto en la condición «circular» de la teoría (condición que se le atribuye sólo *interpretative*, es decir, desde una teoría circular filosófica ya establecida) sino en su condición de teoría mentalista (psicológica); porque el animismo invocado por Puente Ojea, al poner como núcleo de las religiones a ciertos mecanismos propios de la alquimia mental de los primitivos —y de los contemporáneos—, a oscuras proyecciones antropomórficas, a terrores psicológicos alucinatorios, a «vida alienada» (sin que se explique si esta alienación se toma en un sentido positivo-psiquiátrico, o en un sentido metafísico), tiene poco que ver con una teoría filosófica circular (como pueda serlo el «humanismo» de Feuerbach). Propiamente, la teoría animista de la religión no es una teoría filosófica, sino, al menos intencionalmente, debería ser clasificada como una teoría científica. En realidad es sólo ciencia ficción, porque su metodología propicia un tratamiento reduccionista de las religiones, un tratamiento psicológico (y el psicologismo es el mejor aliado del idealismo histórico) totalmente desproporcionado al caso, por cuanto pretende, en el fondo, «explicar» la enorme masa del cuerpo histórico de las religiones, a partir de los terrores nocturnos (se supone) producidos por hipotéticas «proyecciones antropológicas» que darían lugar, al parecer, a los fenómenos alucinatorios sobre apariciones de almas de difuntos, de démones o de ángeles custodios.

Otra cosa es que cuando hablamos de teorías circulares de la religión nos refiramos al humanismo transcendental, cosa que Puente Ojea no hace, al menos explícitamente, salvo que reinterpretásemos las teorías animistas desde la oscura y metafísica idea de la alienación humana (idea hegeliana, heredada en parte por Marx, y recuperada por el existencialismo) como proceso «transcendental» (no positivo) y no como un mero efecto farmacológico o patológico. No hay pues necesidad, en esta ocasión, de mostrar las razones por las cuales no optamos por el humanismo transcendental. Tan sólo me limitaré a recordar que en *El animal divino* ya se reconocía la influencia de premisas antropológicas de componente normativo vinculadas a la idea de la igualdad.

Por supuesto, entre los argumentos tendentes a debilitar la alternativa circular habría que incluir también los que ayudan a la determinación de las limitaciones que la perspectiva «circular» encuentra en su obligado proceso de «recubrimiento» de los materiales fenomenológicos angulares que la etnografía y la historia de las religiones nos aportan. ¿Cómo explicar la superabundancia de formas zoo-

lógicas en *todos* los testimonios arqueológicos prehistóricos (las pinturas parietales) y en los históricos (religiones egipcia, china, hindú, maya, &c.)? El paso de las supuestas ánimas numinosas a los númenes animales no puede darse como evidente en nombre de una «proyección antropomórfica» absolutamente inevidente, y en realidad ininteligible; en rigor es un paso sólo inventado. Pero el material fenomenológico de orden zoomórfico, por su morfología, y aun cuantitativamente, es tan impresionante, que incluso desde una perspectiva estrictamente empírico positiva, científica, habría que decir que son las teorías animistas las que tienen que dar cuenta de su posibilidad de recorrer el material, más que recíprocamente.

2) En cualquier caso: ¿puede considerarse el animismo de Tylor como una teoría circular de la religión (incluso si la circunscribimos, al menos intencionalmente, a un plano científico categorial)?

No reviste esta cuestión la misma importancia que la anterior (estamos ante una «cuestión de interpretación» de la obra de Tylor), pero su resolución negativa contribuye a debilitar notablemente la argumentación de Puente Ojea, al menos en tanto se ampara en la autoridad de Tylor. Porque si las ánimas de Tylor no son únicamente, ni tanto, espectros de almas humanas (de vivos o de difuntos: tal fue la perspectiva del manismo spenceriano), sino también y sobre todo ánimas praeterhumanas, entonces, la teoría animista de la religión de Tylor debería también considerarse, al menos en parte, como una teoría angular, y no como una teoría circular pura. En efecto, Tylor fundamenta efectivamente (como subraya con razón Puente Ojea) la creencia en las ánimas como consecuencia del razonamiento de los «filósofos salvajes»: si ven que un hombre cae como muerto y vuelve en sí al cabo de unas horas, ¿no es lógico que piensen que el alma le abandonó y que volvió a entrar en él?; las sombras del cuerpo, los reflejos del agua, ¿no justifican en el salvaje su deducción de que el alma salió del cuerpo? Dice el propio Tylor: «Sin duda se habrá ocurrido al lector que el filósofo salvaje, con tales argumentos a la vista, deber haber pensado que su caballo o su perro tienen un alma, un fantasma semejante a su cuerpo.»[309] «Semejante a su cuerpo»: es decir, a su cuerpo de caballo o de perro; luego aquí, al menos, no tendría por qué pensar en una «proyección antropomórfica», ni siquiera formalmente, salvo que se pida el principio, suponiendo que la «forma» misma del desdoblamiento del cuerpo y su alma habría de comenzar por los hombres (igualmente gratuito, pero no menos probable, sería decir que el desdoblamiento comenzó por los animales, en cuyo caso el animismo humano habría de verse como un zoomorfismo). Más aún: el alma del muerto, según Tylor, puede pasar al cuerpo de un oso o de un chacal. Y, «se sabe que algunos leñadores africanos, al dar el primer hachazo en un árbol corpulento, echan un poco de aceite de palma en el suelo, a fin de que el espíritu del árbol, cuando salga rabioso se detenga a lamerlo, y a ellos les dé tiempo de huir»[310]. ¿Es esto antropomorfismo o es zoomorfismo?

(309) E.B. Tylor, *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización* (1881), traducción española de Antonio Machado y Alvarez, El Progreso Editorial, Madrid 1888, pág. 405.

(310) Tylor, *Antropología...*, pág. 420.

3) Por estar de acuerdo, como cuestión de método, con Gonzalo Puente Ojea, en la tesis de la implicación que cualquiera de las opciones (circulares, angulares) tiene con premisas (si no ya con axiomas) antropológicos, tengo que estar en desacuerdo con él en el momento de aplicar al caso estos principios metodológicos. Y ello debido a que las premisas antropológicas deben ser más determinadas, puesto que ni siquiera cabe hablar de un acuerdo metodológico cuando nos referimos a un terreno no suficientemente precisado. ¿Cuales son las premisas de Puente Ojea?

Ocurre que las premisas antropológicas, desde un punto de vista filosófico materialista, no pueden formularse al margen de una concepción determinada del *espacio antropológico* (salvo que, desde premisas idealistas, se considere al hombre como sustancia exenta, fundamento del no-Yo en el sentido de Fichte). Ahora bien, el espacio antropológico del materialismo, o bien se organiza en torno a dos ejes (circular y radial), como si fuese un espacio plano —lo que nos aproxima al dualismo cartesiano o hegeliano, pero también marxista, de la materia y el espíritu (o la cultura)—, o bien se organiza en torno a tres ejes, como defiende el materialismo filosófico: circular, radial y angular. Puente Ojea, aunque no hace afirmaciones explícitas al respecto, procede como si el espacio antropológico tuviese sólo dos dimensiones. Parece como si estuviese reconstruyendo una suerte de dualismo cartesiano, dejando de lado la teoría tridimensional de espacio antropológico sobre la que se construye *El animal divino*. Y, sin negarle ningún derecho a hacerlo, ni tratar de «refutarle» en sus principios, sí debo decir en cambio que su propia «refutación» a la doctrina de los númenes zoomórficos, adolece de no tener en cuenta sus implicaciones filosóficas que, además, tienen mucho que ver con la concepción ontológica misma del mundo. En efecto, desde las coordenadas del dualismo cartesiano, el hombre (*alienado* o no, si alguien sabe qué es *humanidad alienada*) aparece como la única *res cogitans* existente en el mundo. El mundo material o físico se presenta como una realidad transparente; los animales son simples máquinas, autómatas instintivos (como los vio Gómez Pereira y el propio Descartes, y siglos después J. Monod, al que precisamente Puente Ojea, pág. 101, pone en relación con Tylor). Pero este modo de ver a los animales, corriente hasta el advenimiento de la Etología (de hecho, después de la segunda guerra mundial), está hoy completamente rebasado por el desarrollo de esta ciencia que en gran medida ha invadido territorios antaño reservados a la Antropología: los animales son sujetos dotados de *vis repraesentativa* («entendimiento», o facultad intelectual, en su grado límite) y de *vis appetitiva* («voluntad», en su grado límite), y reconocerlo así no se considera hoy, en modo alguno, como antropomorfismo.

Descartes podría creer, encerrado en una estancia bien protegida y calentada con una buena estufa que permitía mantener viva su *duda metódica*, que el oso que viniera a amenazarle a través de las rejas de las ventanas fuese sólo una proyección antropomórfica suya; pero si, eliminando las rejas, viera al oso amenazándolo y rodeándolo, ¿cómo podría seguir viendo estas peligrosas maniobras de rodeo (la «conducta de rodeo» es un criterio clásico de los etólogos para probar la inteligencia de los animales) como «proyecciones mentales» suyas si quisiera

conservar su vida y su metódica duda? Acorralado, lo más probable es que el mismo Descartes reaccionase de modo similar a como reacciona el cazador acorralado de la película *El oso*[311] arrodillándose ante Youk, el oso tremendo, rogándole, pidiéndole perdón e incluso consiguiéndolo.

Y este punto fundamental —que el darwinismo preparó y que la Etología ha puesto en primer plano— es el que Gonzalo Puente Ojea parece negarse a reconocer al decir (y en subrayado, pág. 88) que atribuir «voluntad» o inteligencia a los animales es sólo una «*proyección de carácter animista en virtud de la cual el ser humano proyecta o atribuye sus propios esquemas conscientes de finalidad a la conducta animal*». Lo cierto es que el desarrollo de la Etología es precisamente el que hace posible el nuevo planteamiento de la filosofía de la religión abierto por *El animal divino*: anteriormente a la consolidación y difusión de la Etología hubiera sido imposible de todo punto concebir y defender una concepción filosófica de la religión semejante, precisamente la que permite desprenderse de los prejuicios «antropocéntricos» en torno a los cuales se construyó la Antropología clásica. Pero Puente Ojea insiste en ver las cosas de otro modo: «En contraste con la propuesta de G. Bueno de buscar en la Etología la verdad de la religión, seguimos pensando que esta supuesta 'verdad' se encuentra en la Antropología» (pág. 44). Ahora bien: la «verdad» que, aún supuesta, atribuye G. Puente Ojea a la Antropología, no tiene, en todo caso, nada que ver, ni siquiera «por suposición», con la idea de verdad en función de la cual hemos construido la tesis filosófica de *El animal divino*, y que es la idea expuesta en su capítulo 3 (2). Esta «supuesta verdad» es precisamente, según su propio concepto (en tanto busca recluirse no ya en la «Antropología» sino en el «Hombre»), la falsedad de la religión, dada la naturaleza alucinatoria que se le atribuye. Y, en todo caso, la verdad que, por nuestra parte, atribuimos a la religión primaria, no deja de ser también antropológica, porque la antropología no puede circunscribirse, según al modo del idealismo, en la consideración de los «contenidos internos» de un «hombre» tratado como si fuese una esencia megárica, capaz de «proyectar» de su seno, sobre su entorno, sus propios esquemas y conformando con ellos su mundo. La antropología materialista sabe que el hombre no puede existir ni actuar fuera del «espacio antropológico», que está poblado por cosas inanimadas y también por sujetos animados, por animales.

Volvamos a la cuestión fundamental, a la cuestión de fondo de *El animal divino*: la cuestión de si un mundo físico en el que viven animales dotados de inteligencia y de apetito puede ser un mundo mecánico, el mundo «trasparente», claro y distinto, de la Física cartesiana (antesala del idealismo). Un mundo en cuyo seno, y anteriormente a la aparición del hombre, se han conformado las morfologías animales más diversas y heterogéneas es un mundo que rebasa por completo el materialismo mecánico, y que nos permite afirmar que el fondo material del mundo de los fenómenos no puede resolverse en conjuntos de quarks o de átomos, sino en algo mucho más enigmático que se nos revela precisamente también en la mor-

(311) Hemos realizado un análisis de esta película de Jean Jacques Annaud en *Cuestiones cuodlibetales...*, pág. 442.

fología de los animales dados «a escala» del hombre. Las religiones primarias, por tanto, no se habrían constituido como consecuencia de una errónea visión o «proyección» a los animales de la propia numinosidad, puesto que la fuente de la numinosidad misma manaría de, pongamos por caso, la mirada de la serpiente, o habría comenzado o resonado en el rugido del tigre. Se dirá, es cierto, que si los animales son númenes, también debieran serlo los hombres, puesto que son animales. Pero esta conclusión implicaría una sustantificación (o hipostatización) de los númenes sobre el fondo de la materia física, es decir, otra vez el dualismo. Puesto que los animales no son, por sí mismos, númenes, sino que lo son sólo ante el hombre, en tanto que ambos están co-determinándose inmersos en el mundo. Los animales son númenes ante el hombre no a título de ilusorio efecto subjetivo suyo, sino porque la relación real que mantiene con ellos es la que les confiere una posición, en el conjunto del universo, enteramente peculiar: los animales no son «por sí mismos» númenes ante los hombres, sino que sólo lo son porque ambos están codeterminándose en un mundo físico común que los envuelve y que es cualquier cosa menos transparente. Y así como la corriente eléctrica se genera por una diferencia de potencial, así también, podríamos decir, la numinosidad se genera en la «diferencia de potencial» entre los hombres que se constituyen en «círculo» (en su banda, con su lenguaje) frente a los animales que quedan en un «ángulo», fuera de su círculo. La constitución de los animales como númenes es estrictamente correlativa a la constitución de los animales como hombres. La «diferencia de potencial» de la que hablamos se produciría en esta correlación; y entonces no tiene ya sentido hablar de proyección del hombre sobre el animal, puesto que es el animal mismo el que, envuelto en el mundo sin orillas, al comenzar mostrándose al hombre como numinoso contribuye decisivamente a conformar al hombre como tal. Tiene pues tanto sentido decir que ese numen que se nos manifiesta es proyección nuestra como decir que es proyección de mi cerebro el otro hombre que veo a mi lado, como si fuera un semejante mío[312]. La hipótesis animista a la que Gonzalo Puente Ojea se acoge para explicar la naturaleza de las religiones positivas nos parece más apta para construir una *teoría del espiritismo* (vid. Escolio 6) que para construir una verdadera *filosofía de la religión*.

(312) En *El Basilisco*, nº 19, podrá ver el lector sendos comentarios al libro de Gonzalo Puente Ojea, escritos por sus autores sin conocimiento de este escolio, así como recíprocamente, que sin duda constituirán complementos importantes a las observaciones formuladas aquí por nosotros: Alfonso Tresguerres, «Lecturas de *El Animal Divino*» y Pablo Huerga Melcón, «Notas para una crítica a Gonzalo Puente Ojea».

Apéndice

El animal divino y *Los dioses olvidados*

ALFONSO TRESGUERRES

I

En respuesta a la crítica de Gonzalo Puente Ojea a *El animal divino* (véanse las referencias en el escolio 14 de esta segunda edición), insistía yo, entre otras argumentaciones, en la siguiente: que una de las ventajas de la filosofía materialista de la religión, frente a otras teorías alternativas (por ejemplo, el animismo de Tylor), estriba en el hecho de que desde ella cabe efectuar una reconstrucción de la fenomenología religiosa, esto es, de las diversas formas mediante las que se ha ido desplegando la religiosidad humana y de los distintos contenidos característicos de cada una de ellas (vale decir, del *curso* y del *cuerpo* de la religión). Sin duda, no basta con esto, pero con toda certeza se puede asegurar que sin satisfacer tal exigencia no hay verdadera filosofía de la religión posible. Ni siquiera verdadera filosofía en general: porque esa exigencia (mostrarse capaz de reconstruir el material fenoménico) no lo es únicamente de la teoría de la religión, sino de la Filosofía misma.

Tal como nosotros la entendemos, la Filosofía no es una ciencia, lo que no significa que estemos ante un saber puramente mitológico o ideológico, o ante un conjunto de opiniones más o menos gratuitas, pero siempre personales, subjetivas: se trata por el contrario, de un saber racional y crítico, tanto o más (seguramente más) de lo que pueda serlo cualquier ciencia particular, pero un saber diferente del saber científico, una forma distinta de ejercitar la crítica y la racionalidad. Acaso la diferencia fundamental estriba en el hecho de que cada ciencia se ocupa de un *campo* (de una *Categoría*) que pretende acotar mediante el establecimiento de un *cierre categorial* capaz de segregar *verdades* (entendidas como *identidades sintéticas*), en tanto que la Filosofía no tiene un campo propio, siendo su objeto las *Ideas*, que recorren distintos ámbitos categoriales (también tecnológicos o mundanos) sin posibilidad de quedar «cerradas» en ninguno de ellos. Ideas, pues, *objetivas* (no psicológico-subjetivas) *transcendentales*; mas no transcendentales en sentido kantiano, sino en el que el término «transcendental» tiene en español, mucho antes de Kant, cuando, por ejemplo

en los documentos de la Inquisición se decreta que la culpa del reo se hará «transcendental» a sus herederos, es decir, extensiva a ellos (un uso del concepto similar al que a veces hace Feijoo del término «transcendente»: así, cuando afirma —«Ingrata habitación de la corte», *Cartas eruditas y curiosas*, Tomo III, Carta XXV— que la expresión fingida de amistad o cariño es un vicio de los pretendientes —de quienes buscan «hacer carrera» en la Corte— que se ha hecho «como transcendente» a otros cortesanos que no son pretendientes). Ideas, por tanto, que, siendo transcendentales a las distintas categorías científicas, son, por ello, esencialmente *abiertas*, lo que explica que, a diferencia de lo que sucede en las ciencias, la Filosofía no pueda cerrar un campo ni a la teoría filosófica le sea dado constituirse mediante el establecimiento de un cierre categorial. Todo ello tiene, como es lógico, importantísimas consecuencias respecto al modo en que haya de ser concebida la que podríamos denominar «verdad filosófica», que tendría que ver, ante todo, con la capacidad mostrada por el análisis filosófico para remontarse desde las Categorías, y desde los contextos tecnológicos, mundanos, &c., a las Ideas allí entretejidas y a la teoría explicativa capaz de recoger la totalidad del material fenoménico del que se ha partido, mediante el establecimiento de concatenaciones objetivas, causales y esenciales entre los fenómenos analizados, haciendo de ese modo posible el retorno a los fenómenos mismos (en ese incesante movimiento de *regressus* y *progressus* que consideramos característico de la verdadera filosofía); y hacer todo eso de forma más poderosa y convincente que cualquier teoría alternativa: potencia y convicción que habrán de ser evaluadas por la capacidad que muestre la teoría propuesta para reducir y reinterpretar a las otras (por ejemplo, poniendo de relieve su carácter puramente formalista, o ideológico, o simplemente metafísico y especulativo). De ahí que no haya una Filosofía, sino múltiples filosofías enfrentadas; de ahí también que la genuina construcción filosófica incluya, como trámite obligado, el diseño de un sistema de alternativas posibles, de una Teoría de teorías, en la cual, a la luz de la teoría propuesta, las otras habrán de presentarse frecuentemente como simples apariencias, como meros fenómenos ellas mismas.

Todas estas exigencias se hallan, a mi juicio, perfectamente satisfechas en *El animal divino*. Naturalmente, en la obra hay un aspecto que se da por supuesto: me refiero a la Ontología, materialista y radicalmente atea, que le sirve de base (una parte, pues, no escrita, pero no porque no pueda escribirse, como la celebre segunda parte del *Tractatus* de Wittgenstein, sino porque está escrita en otros lugares, como *Ensayos materialistas* y *Materia*, principalmente). La Filosofía de la religión no es una disciplina *exenta*, sino que depende directamente de un sistema filosófico general, y más en concreto, de una Ontología y de una Antropología filosófica. Y es justamente el hecho de partir de premisas ontológicas materialistas (desde las que se niega la existencia de entes espirituales, divinos o demoníacos) lo que hace de la religión un verdadero problema. Esto viene a significar que sólo desde el horizonte y la perspectiva del ateísmo cobra verdadero sentido el proyecto de una filosofía de la religión (lo que podría introducir ciertos recelos sobre la posibilidad de una verdadera filosofía de la religión de cuño espiritualista o teísta). De otro modo: es precisamente el hecho de que Dios no existe lo que torna aún más problemática la religión misma: ¿cómo entonces, y por qué, han

surgido y evolucionado, manteniéndose, esas vastas y complejas mitologías a las que llamamos «religión»? Para el ateo, la respuesta a tales interrogantes es labor tanto más urgente cuanto que las mismas son esgrimidas, aunque en sentido ideológicamente interesado, por los apologetas religiosos de las más variadas filiaciones: la fenomenología religiosa —argumentan— sólo puede explicarse postulando la efectiva existencia de Dios.

Ahora bien, resultaría ingenuo suponer que la respuesta a tales preguntas pueda venir dada en clave científica (sea ésta antropológica, histórica, psicológica o sociológica). No sólo porque «Religión» es una Idea, no una Categoría, sino también porque el intento de responder a esas cuestiones obliga inmediatamente a comprometerse con los problemas de la génesis, la esencia y la verdad de la religión; problemas que permanecen fuera de los cauces por donde forzosamente se ven obligadas a discurrir las ciencias de la religión y del radio de acción que comprende cada una de ellas, y que no pueden ser abordados más que desde la Filosofía, desde la Filosofía de la Religión, pero en la medida en que ésta sólo se configura a partir de una determinada Ontología y de una determinada Antropología filosófica.

La tesis central de *El animal divino*, según la cual la génesis y origen de la religión (el *núcleo* de su esencia) hay que ponerlos en la relación del hombre con los *númenes animales*, da respuesta a aquellas interrogantes, en la medida en que negando toda referencia nuclear a seres espirituales, divinos o demoníacos (premisa ontológica básica), es capaz de explicar la evolución de la religión (su *curso*) y sus contenidos (su *cuerpo*), en términos de las distintas modulaciones que va tomando la relación misma del hombre con los animales. Ese es el elemento (sin duda no el único, pero seguramente sí el decisivo) que determina el paso de la *verdad* propia de las religiones *primarias* a la *falsedad* constitutiva de las *secundarias* y *terciarias*.

II

Cuando escribí *Los dioses olvidados*, yo tenía muy presentes todas estas cuestiones. De lo que se trataba, tal como entonces veía el asunto, era no tanto de «poner a prueba» la filosofía materialista de la religión (cuya fuerza me parecía tan indiscutible entonces como me lo continúa pareciendo ahora), sino más bien de proporcionar el análisis acabado de algún ejemplo que sirviera para ilustrarla. Como es lógico, tampoco me desagradaba la posibilidad de que dicho análisis pudiese ser interpretado como una especie de confirmación de aquella filosofía o que contribuyese a poner de relieve la fertilidad del materialismo filosófico, en general, y de la antropología filosófica y la filosofía de la religión materialistas, en particular.

Insistiendo en este último aspecto, he de decir que yo veía (y sigo viendo) *El animal divino* como una obra enormemente fructífera en orden al análisis no sólo, como es lógico, de cuestiones relativas a la religión (historia de las religiones o historia de la filosofía de la religión, por ejemplo; examen crítico de concepciones de la religión en filósofos, antropólogos, psicólogos, sociólogos, &c.), sino también de cuestiones que tienen que ver con eso que, sin mayores precisiones, podríamos de-

Apéndice

El animal divino y *Los dioses olvidados*

Alfonso Tresguerres

I

En respuesta a la crítica de Gonzalo Puente Ojea a *El animal divino* (véanse las referencias en el escolio 14 de esta segunda edición), insistía yo, entre otras argumentaciones, en la siguiente: que una de las ventajas de la filosofía materialista de la religión, frente a otras teorías alternativas (por ejemplo, el animismo de Tylor), estriba en el hecho de que desde ella cabe efectuar una reconstrucción de la fenomenología religiosa, esto es, de las diversas formas mediante las que se ha ido desplegando la religiosidad humana y de los distintos contenidos característicos de cada una de ellas (vale decir, del *curso* y del *cuerpo* de la religión). Sin duda, no basta con esto, pero con toda certeza se puede asegurar que sin satisfacer tal exigencia no hay verdadera filosofía de la religión posible. Ni siquiera verdadera filosofía en general: porque esa exigencia (mostrarse capaz de reconstruir el material fenoménico) no lo es únicamente de la teoría de la religión, sino de la Filosofía misma.

Tal como nosotros la entendemos, la Filosofía no es una ciencia, lo que no significa que estemos ante un saber puramente mitológico o ideológico, o ante un conjunto de opiniones más o menos gratuitas, pero siempre personales, subjetivas: se trata, por el contrario, de un saber racional y crítico, tanto o más (seguramente más) de lo que pueda serlo cualquier ciencia particular, pero un saber diferente del saber científico, una forma distinta de ejercitar la crítica y la racionalidad. Acaso la diferencia fundamental estriba en el hecho de que cada ciencia se ocupa de un *campo* (de una *Categoría*) que pretende acotar mediante el establecimiento de un *cierre categorial* capaz de segregar *verdades* (entendidas como *identidades sintéticas*), en tanto que la Filosofía no tiene un campo propio, siendo su objeto las *Ideas*, que recorren distintos ámbitos categoriales (también tecnológicos o mundanos) sin posibilidad de quedar «cerradas» en ninguno de ellos. Ideas, pues, *objetivas* (no psicológico-subjetivas) y *transcendentales*; mas no transcendentales en sentido kantiano, sino en el que el término «transcendental» tiene en español, mucho antes de Kant, cuando, por ejemplo,

signar como distintas realidades o manifestaciones antropológicas. Sé que la expresión no puede resultar más confusa. En cualquier caso, a lo que me refiero, para entendernos rápidamente, es a lo que Harris denomina «estrategias de investigación antropológica»: estoy firmemente persuadido de que en el materialismo filosófico se encuentran los elementos (y los instrumentos) adecuados y necesarios para alumbrar una estrategia de investigación antropológica, capaz de presentarse como alternativa a cualquier otra. Y entre esos elementos es central la filosofía de la religión, como lo son el concepto de «espacio antropológico» y la teoría de las «ceremonias», además de las posiciones defendidas por Gustavo Bueno en *Etnología y Utopía*, *Nosotros y ellos*, y, más recientemente, en *El mito de la cultura*.

De lo que lo que se trataba —como digo— era de ofrecer algún ejemplo de todo eso. Si la pretensión fuese tan sólo ilustrar algunas de las tesis centrales de la filosofía materialista de la religión, acaso se pudiese haber tomado uno de esos «animales divinos», mostrando su carácter numinoso en las fases primarias de la religiosidad, y haberle «seguido la pista» en el seno de las religiones secundarias y terciarias. Es verdad que resultaría extremadamente ingenuo suponer que un ejemplo tal pudiese aspirar a presentarse como una especie de «demostración» explícita o positiva de *El animal divino*; pero al menos, cabría albergar la esperanza de que le sirviese como un argumento no del todo despreciable, aunque no fuese más que por el «desafío» que implícitamente conllevaría aquella ilustración, a saber, desafío a quien, moviéndose en otras coordenadas, se atreviese a dar cuenta del carácter divino de tal animal y de los avatares de tal numinosidad en el curso histórico. Ahora bien, si lo que se pretendía era, además, mostrar la fertilidad y la potencia de la filosofía materialista de la religión para entrar en el debate sobre determinados «enigmas» culturales o antropológicos, entonces era preciso también que ese animal fuese elemento central de alguna actividad (preferentemente de carácter ceremonial) lo suficientemente importante y, al mismo tiempo, lo suficientemente oscura, en cuanto a su significación real, como para haber llegado a convertirse en centro de controversias de filósofos, antropólogos, psicólogos, historiadores o sociólogos. En este momento, la respuesta era ya obvia: el animal al que había que «seguirle la pista» era el toro, y el lugar al que finalmente nos veríamos conducidos era el toreo, la corrida de toros.

Que en *Los dioses olvidados* se incluya un análisis y una teoría de la caza, debo confesar que es algo completamente circunstancial y que no formaba parte del proyecto tal como fue concebido inicialmente. Sucedió que leyendo las páginas dedicadas por Ortega y Gasset al toreo, me encontré con su teoría de la caza, que desde el primer momento me pareció enormemente sugestiva, aunque no menos errónea, hasta el punto de que —según creí entender— su incapacidad para dar cuenta del fenómeno taurino (permanente obsesión orteguiana) tenía su origen en las deficiencias de dicha teoría. Ese fue el motivo de que me ocupase en hacer un análisis detenido de ésta, al tiempo que dibujaba las líneas esenciales de una teoría distinta. El resultado no sólo servía de complemento al análisis del toreo que yo estaba llevando a cabo, sino que podría decirse también que cumplía funciones similares a las de éste, en relación con la filosofía de la religión y la antropología materialistas. Esa fue la razón de que, al fin, fuese incluida como una parte, relativamente independiente, dentro de *Los dioses olvidados*.

Respecto a lo del «desafío» a que antes me refería, he de decir que el libro pretendía presentarse como un «desafío» también en otro plano: esta vez respecto a etólogos y sociobiólogos, con quienes por aquel entonces mantenía yo una controversia en materia de Antropología filosófica —tomando como centro de discusión el problema de la violencia, de la agresión—; una controversia —todo hay que decirlo— de carácter unilateral, ya que nadie se enteró de que yo hubiese declarado tal guerra (hubo, es verdad, un sociobiólogo leonés que se dio por aludido, pero el debate duró muy poco: no sé si porque se aburrió enseguida o porque decidió dejarme por imposible). La cuestión es que caza y toros siendo, como son, actividades de carácter violento, quedan, no obstante, fuera de aquellas categorías etológicas y sociobiológicas mediante las que se ha querido explicar el fenómeno de la agresión animal, extrapolándolas luego al caso de la violencia humana; y eso puede hacer sospechar que la pretensión de la Etología y la Sociobiología de hacerse cargo del ámbito de la Antropología filosófica ha de considerarse, además de injustificada e ilegítima, plenamente fallida.

Nadie, hasta el momento, ha respondido a ninguno de esos «desafíos», y cada vez tengo menos esperanzas de que alguien lo haga. No se me reprochará, en consecuencia, que continúe pensando que muy poco es lo que se puede decir de caza y toros desde parámetros etológicos o sociobiológicos, o desde las premisas de una filosofía de la religión que no sea la de *El animal divino* y de una antropología filosófica distinta a la antropología filosófica materialista.

Así pues, mi acercamiento al toreo tuvo muy poco que ver con la perspectiva del *aficionado*. Lo cierto es que, desde este punto de vista, la corrida de toros me interesa más bien poco, por no decir nada. Estudié el fenómeno taurino como podría haber estudiado la danza al sol de los indios de las praderas, suponiendo que hubiese podido hacerlo y suponiendo que hubiese creído tener algo que decir al respecto. Hago esta aclaración porque algunos, que seguramente se han limitado a ojearlo (o acaso sólo a hojearlo, sin echarle siquiera un vistazo), parecen creer que el libro es un trabajo sobre toros, sin más; una especie de tratado de tauromaquia, una historia del toreo, o algo por el estilo. Así se explica, por ejemplo, que en *El Corte Inglés* de Bilbao me lo encontrase colocado en la sección de «Tauromaquia», lo que, en contra de lo que pudiera suponerse, no me causó ningún estupor, puesto que se trataba de la misma sección en la que había sido catalogado dentro de la Biblioteca Nacional (desconozco si la nota aclaratoria que dejé al Director de la misma ha servido para algo).

III

Enfrentados a una corrida de toros, lo primero que llama la atención es su profundísimo carácter ceremonial. Desde ese punto de vista, se trata, en efecto, de una actividad riquísima, y que satisface de manera más que sobresaliente las condiciones exigidas por el materialismo filosófico a una «ceremonia». La verdad es que todo en el toreo es ceremonia. Desde la salida de las cuadrillas hasta la muerte del último animal, todo lo que acontece en el ruedo es pura ceremonia,

o mejor dicho, el desarrollo y puesta en escena de un conjunto de ceremonias encadenadas; ceremonias no sólo múltiples, sino también de muy diverso significado. Y es precisamente esta variedad ceremonial la que dificulta de manera notable la labor (absolutamente imprescindible) de determinar cuál sea la ceremonia principal o esencial que determina y da sentido a todo el conjunto. Esto puede servir acaso para explicar el que tantos interpretes (no sólo Ortega y Gasset) se hayan extraviado en ese extraño laberinto de símbolos y significaciones.

Considerada desde la perspectiva del espacio antropológico, una ceremonia (en su *momento constitutivo* o esencial) forzosamente ha de ser *circular*, *radial* o *angular*. Por supuesto, eso no excluye que en el transcurso de una ceremonia que pertenece (por su esencia) a uno de esos tres tipos, encontremos, asimismo, ceremonias pertenecientes a los otros dos. Y más aun: que la ceremonia misma sólo se configure como tal (sólo sea posible, en sentido estricto) mediante el desarrollo de actividades ceremoniales de carácter distinto. La reunión de un grupo de amigos celebrando una comida en una sociedad gastronómica, es, sin duda alguna, una ceremonia circular; sin embargo, no existiría tal ceremonia si previamente no hubiesen sido cocinados —acaso por ellos— los platos que van a consumir; ni tampoco sin el hecho mismo de consumirlos, esto es, sin la relación de cada uno de los comensales, en particular, y de todos ellos, en general, con los alimentos; actividades éstas que muy probablemente tendrán forma ceremonial, pero de carácter radial en este caso. Si además tal grupo de amigos estuviese formado por católicos practicantes, quizá procediesen a rezar antes y después de comer, con lo que, al cabo, la ceremonia acabaría por incluir en su desarrollo una nueva ceremonia, ahora de carácter angular (aunque esta última presenta un carácter muy secundario en relación con aquellas otras ceremonias radiales: sencillamente, porque se puede celebrar un comida sin rezar, pero no sin hacer la comida).

Esta mezcla de ceremonias diversas es evidente en el caso del toreo (y no sólo en el toreo, sino también en la mayor parte de actividades ceremoniales medianamente complejas). Ello no significa, sin embargo, que debamos renunciar al descubrimiento de su carácter esencial. De lo que se trata es de discernir entre aquellos actos ceremoniales que son secundarios y derivados, y aquéllos primarios, originarios y esenciales, y que constituyen, precisamente, la razón de ser de los anteriores, aunque, a su vez, se necesite de éstos para que tenga lugar la ceremonia misma. Un posible criterio de distinción entre unos y otros podría ser éste: los que llamamos actos ceremoniales secundarios podemos imaginarlos radicalmente transformados, e incluso, en el límite, eliminados del proceso ceremonial y sustituidos por otros, sin que por ello se vea alterado el significado esencial de la ceremonia; en tanto que la transformación de los primarios tiene unos límites muy precisos (que coinciden con las posibilidades que dejan abiertas los momentos *contextual*, *variacional* y *distintivo*) y sin que, desde luego, sea imaginable proceder a su eliminación y sustitución por otros sin que cambie, al mismo tiempo, la esencia de la ceremonia. Cuando son eliminadas las actividades secundarias, manteniéndose, no obstante, las primarias, lo que acaba por vislumbrarse es una ceremonia distinta, pero constitutivamente idéntica a la anterior. Cuando, por el

contrario, son éstas las que desaparecen, tal desaparición provoca, a la vez, la de las ceremonias secundarias, que no tendrían ya ninguna razón de ser (lo que no es cierto en el caso contrario, es decir, la desaparición de las secundarias no tiene porque suponer la de las primarias), y la desaparición, también, de la ceremonia misma, porque si tras dicha eliminación brota una ceremonia nueva, ésta será ya esencialmente distinta. Si en una corrida de toros procedemos a transformar todo aquello que no tiene que ver con la relación misma establecida con el toro, la veremos transmutarse hasta el punto de dejar de ser propiamente una corrida, pero para convertirse, acaso, en una ceremonia cuyo significado esencial permanece invariable: sea el toreo portugués de rejoneadores, una capea, un encierro, una fiesta taurina del tipo que sea, o incluso el duro aprendizaje de un «maletilla» a la luz de la luna, sin público, sin traje de luces, sin tercios ni clarines. Pero si lo que hacemos es, no ya segregar al toro (lo que haría obvia nuestra conclusión), sino transformar la relación establecida con él hasta el punto de traspasar unos determinados límites, lo que obtendremos no sólo ya no será una corrida de toros, sino una actividad esencialmente distinta, que, por ejemplo tendría más que ver con la lucha desesperada de un gladiador romano, con una cacería o con las actividades propias de un matadero municipal, que con el toreo. La ceremonia, de continuar existiendo, será ahora constitutivamente radial, y no angular.

¿Qué clase de ceremonia es pues, esencialmente hablando, el toreo? Como hemos dicho, desde la perspectiva del espacio antropológico sabemos que no hay más que tres respuestas posibles, aunque, sin duda, cada una de ellas admita múltiples variantes. Nuestra teoría de teorías del toreo distinguiría, pues, entre: *teorías circulares, teorías radiales* y *teorías angulares.*

Dentro de las primeras incluiríamos, como ejemplos más significativos, a todas aquellas explicaciones del toreo que ven en él la puesta en escena de complejas simbologías sexuales, o la forma mediante la que una sociedad determinada transmite a los jóvenes su modelo de masculinidad, enseñándoles como debe comportarse un verdadero hombre. Tales teorías colocan la esencia del toreo en las afecciones psicológicas o sociológicas de los sujetos humanos participantes en el ceremonial taurino. Pero con ello no se explica la relación misma que se establece con el toro; más aun: es esta relación la que resulta segregada de la teoría para establecer ésta en el ámbito de las relaciones humanas o sociales. Ahora bien, esto supone dejar inexplicados los fenómenos mismos, porque sin explicar qué hacen en el ruedo toro y torero, no hay teoría posible; pero es esa relación la que ha sido puesta entre paréntesis para regresar a una explicación que nada tiene que ver con ella, ni con el resto de la fenomenología taurina en general, si no es por mera analogía puramente formal: el torero/hembra provoca al toro/macho que, excitado, intenta penetrarla; la hembra se resiste, rehúsa, se le escapa, «capotea» el deseo viril y, finalmente, lo domina y lo mata, conduciéndolo al matrimonio; o también: el torero/macho persigue al toro/hembra, la acorrala, la acosa y, por último, la posee y la penetra, haciendo brotar la sangre de su virginidad mancillada. Pero analogías de este tipo (y aseguro que yo no me he inventado las anteriores) pueden ser encontradas en muchas otras actividades humanas: todo depende de la imagi-

nación más o menos despierta (o calenturienta) del interprete. De ahí que, aun admitiendo que el toreo cumpla esas funciones psicológicas, sociológicas o simbólicas que se le atribuyen (y seguramente es mucho admitir), siempre quepa preguntarse por qué eso ha tenido lugar a través de la corrida de toros, y no de otra actividad cualquiera (fuese o no ceremonial).

En definitiva, tenemos que concluir que las teorías circulares nada explican en realidad, sencillamente porque no dan cuenta del material fenoménico constitutivo del toreo; todo lo más, éste intenta ser incorporado a la teoría mediante suposiciones meramente especulativas y gratuitas, sin la menor concatenación objetiva ni causal, ni entre los fenómenos ni entre éstos y la teoría explicativa.

Teorías radiales, por su parte, serían aquéllas que si bien centran su atención en la efectiva «presencia» del toro en la ceremonia, advirtiendo que eso es, ante todo, lo que hay que explicar, y explicar, asimismo, la peculiar relación que se establece con él en la plaza, su génesis y su sentido (lo que, sin duda, hace que sean explicaciones mucho menos *formalistas* que las teorías circulares), sin embargo, reducen al animal a la condición de un mero elemento impersonal de la naturaleza, convirtiéndolo en una simple fuente de proteínas, y haciendo del toreo una ceremonia de corte culinario. Según esto, la corrida de toros debe ser vista como una institución que habría surgido como un intento de paliar una deficiencia de proteínas en la España de la época.

La explicación resulta, también, profundamente insatisfactoria. Es verdad que ahora no es segregado el toro, ni la relación que con él mantienen los individuos humanos; pero se segregan, en cambio, importantísimos aspectos fenoménicos del ceremonial taurino para, de ese modo, poder regresar a estructuras ecológicas hipostasiadas, que es, en definitiva, en lo que se resuelve la teoría, sin que con ello se consiga explicar la corrida misma. Porque lo que la teoría radial no puede explicar es el motivo por el que ese intento de aportar carne a la dieta de los españoles acabó por generar precisamente esta ceremonia, y no otra cualquiera. Desde la teoría dietética se hace imposible la vuelta a los fenómenos mismos, explicándolos y enlazándolos entre sí; antes bien, éstos resultan absolutamente borrados; y se comprende que así sea, porque de otro modo la teoría no podría ser establecida: ¿qué tiene que decir, por ejemplo, la teoría radial de los distintos pasos que van conformando el ceremonial taurino?

Así pues, aun admitiendo (a título de hipótesis que, desde luego, habría que demostrar históricamente) que la institucionalización de la corrida de toros supusiese un cierto alivio a una necesidad de proteína animal, lo que no se acaba de entender es por qué para satisfacer esa función se genera ese complejísimo ceremonial que es el toreo. En todo caso, el aumento de carne en la dieta habrá de ser visto como una consecuencia de la corrida de toros, mas no como su causa. Porque lo que la teoría dietética olvida es que al toro no se le mata *para* comérselo, aunque, en efecto, se le coma una vez muerto; pero no es para eso para lo que se ha desplegado tan compleja ceremonia, porque, en tal caso, no se alcanza a comprender la razón por la cual no se arbitraron procedimientos más simples y menos costosos: si se suman los gastos provocados por cuadrillas y toreros, los ca-

ballos muertos en el ruedo (cosa harto frecuente antes de que se hiciese obligatorio el uso del peto), los hombres heridos (o muertos), las horas de trabajo perdidas, &c., se llegará a la conclusión de que aquello no era un buen «negocio», porque cada kilogramo de carne alcanzaba un precio excesivamente elevado. Una plaza de toros —digámoslo de una vez— no es un macelo municipal.

Serían igualmente radiales las explicaciones del toreo en términos de simple «lucha» entre el hombre y el animal. Y serían igualmente insatisfactorias, porque ni se explica la génesis ni los elementos constitutivos de la ceremonia taurina (¿por qué esa lucha y por qué así y no de otro modo?) ni se tiene presente que el toreo no es una lucha sin más ni el torero un gladiador romano, cuyo único objetivo fuera dar muerte al toro o defenderse de él. El toreo no es simplemente una lucha, como tampoco es una forma de caza. La cuestión (tenía razón Ortega) es mucho más compleja y mucho más sutil.

Según esto, la única conclusión posible es que el toreo es una ceremonia angular, cuya explicación, por tanto, sólo puede ser dilucidada en clave religiosa. Y ello sin perjuicio de que tal ceremonia se configure como tal a través no sólo de actividades estrictamente angulares, sino también de importantes ceremonias circulares (y, en mucha menor medida, acaso también radiales). Ya hemos dicho que una ceremonia de un tipo dado puede tomar forma a través de ceremonias pertenecientes a otro. Pero ceremonias que habrán ser vistas como secundarias y derivadas de la actividad ceremonial primaria y original, la única capaz de dar sentido no sólo a todo el proceso, sino también a las mismas ceremonias secundarias, que, evacuada aquélla, no tendrían razón de ser. Esto es justamente lo que sucede en el toreo: su momento constitutivo o esencial hay que situarlo en la relación de los individuos humanos (principalmente aquéllos que se encuentran en la arena) y el toro (no en la relación de los individuos entre sí); pero en un contexto que al no ser radial, necesariamente se nos dibuja en el eje angular. Es esta relación primaria y esencial, y las ceremonias propias mediante las cuales se desarrolla, el elemento determinante que condiciona y explica todo lo demás que acontece en el ruedo, incluso aquellas ceremonias que habrán de ser reconocidas como estrictamente circulares.

Podría pensarse que a esta explicación angular del toreo cabría enfrentarle una explicación alternativa (que no fuese ni circular ni radial ni angular), a saber, que el toreo no es un fenómeno religioso, sino estrictamente lúdico: torear sería jugar. Una corrida de toros es un simple juego (con independencia del juicio ético o estético que pueda merecernos), y no hay que andar buscándole más complicaciones ni más sutilezas. Ahora bien, el carácter lúdico del toreo nadie lo niega; al menos, no la teoría que se defiende en *Los dioses olvidados*. Lo que dicha teoría hace es, asumiendo ese carácter lúdico que indudablemente presenta el toreo, intentar ir más allá de él y tratar de desentrañar su génesis y su origen, así como los términos en los que pueda ser explicado. Porque decir simplemente que el toreo es un juego, de nuevo no es decir gran cosa, a menos que se nos de cuenta de sus orígenes y se nos pongan de manifiesto los motivos por los que ese juego es como es. Pues bien, lo que sostengo es que esa génesis y esas claves explicativas son

estrictamente religiosas (como sucede, por lo demás, en la mayoría de juegos con animales), y han de ser rastreadas en esa larguísima historia en la que las relaciones entre el hombre y el toro tenían un sentido y un significado directamente religiosos. Pero si es verdad que ese sentido y ese significado se van perdiendo a medida que los animales son paulatinamente desplazados del centro de interés de la religiosidad humana, no sucede otro tanto con la relación misma, que llega hasta nosotros convertida en un juego cuyas resonancias religiosas han sido progresivamente borradas u ocultas, olvidadas, en la misma medida en que han ido siendo olvidados los dioses que las sustentaban.

El toreo es, pues, una ceremonia religiosa, porque sólo en clave religiosa pueden ser explicados sus orígenes y los elementos que lo conforman (entre ellos, de manera muy principal, la relación misma con el toro; relación que en modo alguno resulta explicada en términos puramente radiales); y esto por más que no sea «vivida» como tal, y por más que ni el más fiel de los «aficionados» ni el más sabio de los «entendidos» estén dispuestos a suscribir nuestra conclusión, y persistan en ver el toreo como «juego» o «arte» (incluso como «deporte»). Ocurre que no siempre las explicaciones esenciales coinciden con la perspectiva *emic*. Y este es uno de esos casos. Algo similar sucede con la controversia acerca de la legitimidad ética del toreo que enfrenta a taurinos y antitaurinos. La discusión, en realidad, dura ya casi quinientos años, pero sólo en este siglo toma la forma de un debate moral. Y esto, sin duda, ha de tener alguna causa que una verdadera teoría del toreo ha de poner al descubierto, porque tal discusión forma parte por derecho propio de la fenomenología taurina que ha de ser explicada. Por lo demás, el enfrentamiento —tal es la tesis defendida en *Los dioses olvidados*— tiene más de religioso que de estrictamente ético, aunque esta afirmación no coincida, desde luego, con la perspectiva de los propios contendientes.

Pero esta tesis nuestra acerca del momento constitutivo (esencial) del toreo ha de poder afirmarse en los fenómenos, reinterpretándolos y reinterpretándose en ellos, o lo que es igual, dando cuenta de las dimensiones contextual, variacional y distintiva del ceremonial taurino. De no ser así, tal conclusión podría ser vista como puramente gratuita, aunque para apoyarla pudiésemos aducir la historia del toro como animal numinoso en las más diversas religiones. Sin embargo, una vez que sea el análisis de la fenomenología taurina, el análisis de la propia ceremonia, el que nos conduce a esa tesis, aquella historia nos prestará, sin duda, extraordinarios servicios: como confirmación de la teoría, ciertamente, pero también como modo de llegar al descubrimiento de los orígenes de la moderna corrida y como forma de delimitar nuestra explicación angular de las hipótesis religiosas de carácter metafísico (también las hay) que creen advertir un transfondo religioso en el toreo, sin que se acierte a entrever en qué consiste ese transfondo ni por qué habría de ser considerado específicamente religioso. Pero nuestra teoría es materialista: sostenemos que el toreo es esencialmente una ceremonia religiosa, mas entendiendo la religión generada en las relaciones entre el hombre y determinados animales, entre los que ocupa el toro un lugar destacado. De este modo, el repaso a su historia en el curso de las religiones, comenzando ya por el

Paleolítico, nos coloca frente a un animal cuyas funciones numinosas han estado siempre asociadas a la fertilidad y a la fecundidad, y nos revela también que, desde esta perspectiva, las relaciones que el hombre ha mantenido con él han seguido dos líneas fundamentales: las que denominamos *culto* (no sangriento, o por lo menos no mortal) y *sacrificio*. Líneas que se desarrollan hasta trasladase del ámbito sagrado al profano o lúdico, dando lugar, en España, al toreo nupcial (evolución del *culto*) y al toreo caballeresco (evolución del *sacrificio*), y cristalizando ambos, hacia el siglo XVIII, en una determinada ceremonia que conserva elementos de los dos y a la que, heredera del «correr toros», se ha dado en llamar «corrida».

No es cosa de ocuparnos ahora en reexponer al detalle los análisis que el lector interesado puede encontrar en *Los dioses olvidados*. Quiero solamente llamar la atención sobre el hecho de que nuestra teoría del toreo se configura con los ojos puestos en la historia del toro (aunque tiene la fuerza suficiente como para constituirse al margen de ella), y que, al mismo tiempo, es esa historia la acaba por conducirnos finalmente a la teoría misma. De este modo, la filosofía materialista de la religión, *El animal divino*, ayudada de la Antropología filosófica de la que, en definitiva, forma parte, tiene la fuerza suficiente para ser capaz de hacerse cargo de la fenomenología religiosa asociada al toro (su historia en tanto que animal numinoso) y para concatenar esa historia con la ceremonia del toreo mediante nexos causales y esenciales.

No veo cómo podría hacerse eso mismo desde otra filosofía de la religión.

Indice onomástico

A

Aarón: 385.
Abad, Mercedes: 60.
Abel, Othenio (1875-1946): 247.
Abelardo, Pedro (1079-1142): 14.
Abidos: 303.
Abraham: 42, 94, 160, 280, 367, 390.
Adán: 78, 137, 138, 250, 284, 290, 291, 327.
Aditya: 20.
Africa: 157, 169, 214.
Afrodita: 275.
Agave: 199.
Agres, Modesto: 293.
Agripina *la Joven* (16-59): 207.
Agustín, San (354-430): 156, 158, 210, 213, 281, 283, 308, 317, 327, 329, 350, 402.
Akhenaton: *búsquese* Amenofis IV.
Alá: 153, 278.
Albiac López, Gabriel (1950-): 116, 121, 136.
Alcina Franch, José: 149.
Alejandro de Abonutico (siglo II): 338.
Alejandro *Magno* (356-323 a.n.e.): 214, 215, 240, 338, 339.
Algazel (1058-1111): 166.
Alonso-Fernández, Francisco: 66.
Altamira: 81, 108, 250, 252, 254, 257, 309.
Alves, Rubén (1933-): 178.
Amat, Félix (1750-1824): 282.
Amenemhet III (1849-1801 a.n.e.): 161, 268.
Amenofis III (1415-1380 a.n.e.): 316.
Amenofis IV, Akhenaton (1380-1326 a.n.e.): 236, 316, 385.
América: 93, 247, 248, 270, 291, 340, 398.
Amon: 271, 316.
Ampère, Andrés María (1775-1836): 54, 349.
Amsterdam: 87, 121.
An: 148.
Ana de Jesús Lobera (1545-1621): 59.
Anatolia: 267.
Anaxágoras (449-428 a.n.e.): 333.
Andrew, Richard John (1932-): 221.
Angélico, Fray (1387-1455): 108.
Annaud, Jean Jacques: 410.
Anselmo, San (1035-1109): 49, 50, 51, 94, 158, 159, 162, 163, 166, 285, 288, 329, 365, 379, 387, 388.
Ansermet, Ernesto (1883-1969): 356.
Anthar Kerac: 317.
Anticristo: 86.
Antioco IV Epifanes (175-164 a.n.e.): 338.
Antón Ferrándiz, Manuel (1849-1929): 195, 196.
Anubis: 129, 156, 274, 315.
Apis: 161, 316.
Apolonio de Tiana (*fl.* fin siglo I): 338.
Apophis: 271.
Apuleyo, Lucio (125-180): 156, 172, 215.
Aquiles: 21, 330.
Arana Goiri, Sabino (1865-1903): 398.
Arcadia: 180.
Arco: 253.
Arecibo: 87.
Arias Montano, Benito (1527-1598): 49.
Aristóteles (384-322 a.n.e.): 36, 41, 85, 118, 119, 123, 124, 178, 210, 220, 230, 241, 256, 276, 280, 286, 292, 322, 323, 333, 334, 390, 395, 397.
Armenia: 77.
Armesto, Indalecio (1837-1890): 378.
Arrhenius, Svante Augusto (1859-1927): 208.
Arriège: 113.
Arroyo, Francisco: 289.
Artemis: 253.
Artemisa: 267.
Artio: 253.
Ases: 21, 363.
Assmann, Hugo (1933-): 23.
Asterio (siglo IV): 384.
Asturias: 21, 251.
Asvin: 20.
Atenágoras (siglo II): 331.
Atum: 272.
Audunila: 363.
Auschwitz: 192.
Australia: 184.
Averroes (1126-1198): 166, 372.
Avicena (980-1037): 203.
Avogadro, Amadeo (1776-1856): 198, 199.
Ayer, Alfred Julius (1910-1989): 47, 50, 114.
Ayerra Redín, Marino: 78.

B

Baal: 386.
Babel: 212.
Bacabs: 269.
Bacon de Verulamio, Francisco (1561-1626): 35, 170, 200.
Bacon, Roger (1214-1294): 119, 166, 320.
Bach, Juan Sebastián (1685-1750): 46, 177, 241.

Bächler, E.: 246.
Baiama: 96.
Bailly, A.: 350.
Baldr: 21.
Bali: 361.
Balmer, Johan Jakob (1825-1898): 19.
Balmes, Jaime (1810-1848): 64.
Bañez, Domingo (1528-1604): 367.
Barcelona: 10, 24, 42, 48, 50, 54, 64, 80, 90, 100, 103, 159, 167, 214, 216, 218, 221, 222, 227, 247, 250, 256, 271, 280, 293, 310, 325, 351, 399.
Barnes, Jonathan (1950-): 159.
Barreiro Barreiro, Xosé Lois: 378.
Barrow, John D. (1952-): 88.
Barth, Karl (1886-1968): 14, 41, 43, 324, 325.
Basilea: 159.
Basilio, San (330-379): 157.
Baudelaire, Charles (1821-1867): 102.
Bauer, Bruno (1809-1882): 24.
Baumann, Hermann (1902-1972): 248.
Bayle, Pierre (1647-1706): 116, 179, 292.
Beauvais, Vicente de (1200-1264): 102.
Beethoven, Ludwig van (1770-1827): 333, 355.
Behemoth: 302, 385.
Bekoff, Marc: 220.
Bel: 303.
Benavente, Toribio de (-1568): 259.
Benedict, Ruth (1887-1948): 187, 253.
Benz, Ernst (1907-): 16.
Berceo, Gonzalo de (siglo XIII): 397.
Berger, Juan Godofredo Manuel (1773-1803): 329.
Bergier, Jacques (1912-): 167.
Bergmann, José (1736-1803): 199.
Bergson, Henri (1859-1941): 81, 175, 176, 177.
Berkeley, George (1685-1753): 372.
Berlín: 80, 236, 247, 329.
Berna: 247.
Bernardo de Claraval, San (1091-1153): 59, 157, 288.
Bertalanffy, Ludwig von (1901-1972): 18.
Best: 315, 316.
Billuart, Carlos Renato (1685-1757): 287.
Blancanieves: 260.
Blázquez Martínez, José María (1926-): 253.
Blavatsky, Elena Petrovna (1831-1891): 361.
Bloch, Ernst (1885-1977): 70, 133, 279, 395, 396.
Bochart, Samuel (1599-1667): 340.
Bochenski, Joseph M. (1902-): 13, 14, 28.
Bodin, Jean (1530-1596): 43, 134, 243.
Boff, Leonardo (1938-): 178, 396, 397, 398, 399.
Bohr, Niels (1885-1962): 15, 328.
Bolk, Louis (1866-1930): 173.
Bonald, Luis Gabriel, Vizconde de (1754-1840): 96.
Bonilla y San Martín, Adolfo (1875-1926): 157.
Bonn: 61.
Bontius, Jacob (1599-1631): 214.
Bopp, Franz (1791-1867): 54.
Bordes, François: 250.
Boston: 180.
Botticelli, Sandro (1445-1510): 275.
Boudon, Raymond: 67.
Bouveresse, Jacques: 159.
Braithwaite, Richard Bevan (1900-): 47, 49, 114.
Brand, Myles: 72.
Brasil: 65.
Breal, M.: 350.
Breuil, Henri (1877-1961): 252.
Broca, Pablo (1824-1880): 195.
Broken Hill: 244.
Bruno, Giordano (1548-1600): 285, 286.
Bruselas: 20, 68.
Bubastis 315, 316.
Buda (563-483 a.n.e.): 236, 282.
Bueno, Gustavo (1924-): 14, 18, 31, 32, 54, 55, 73, 103, 176, 202, 218, 280, 285, 325, 334, 379, 395, 403, 410.
Bueno Sánchez, Gustavo (1955-): 53, 185.
Buenos Aires: 28, 78, 101, 182, 187, 200, 253.
Bultmann, Rudolf Karl (1884-1976): 47, 275, 326.
Bunak, Victor Valerianovich (1891-): 244.
Buren, P.M. van: 279.
Burlau, N.: 57.
Burton, Ricardo Francisco (1821-1890): 153.
Busia, Kofi Abrefa: 157.
Byers: 207.

C

Cáceres: 289.
California: 87, 270.
Calístenes (360-327 a.n.e.): 215.
Callan, Hilary: 220, 222.
Cam: 340.
Cambridge: 49, 257, 321, 323.
Camerún: 186, 214.
Campania: 157.
Campeche: 93, 302.
Canarias: 291.
Caramuel Lobkowitz, Juan (1606-1682): 157.
Carles, J.: 208.
Carlomagno (742-814): 308.
Carlyle, Thomas (1795-1881): 356.
Carnap, Rudolf (1891-1970): 47, 50, 52, 114.
Cartago: 214.
Casandro de Macedonia (357-297 a.n.e.): 338.
Casiano, Juan Masilensis (360-435): 238.
Caso Blanco, José de (1850-1928): 153.
Cassirer, Ernst (1874-1945): 63, 203.
Castelar Ripoll, Emilio (1832-1899): 163.
Castellón: 271.
Cathay: 340.
Catlin, G.: 69.
Cayetano, Tomás de Vio (1468-1534): 157.
Cazalla, Juan de (1480-1532): 42, 46.
Ceilán: 214.
Celso (siglo II): 185, 186, 283, 284, 292, 337.
Cerbero: 353.
Cerfaux, Lucien (1833-1968): 172.
César: 172.
Cibeles: 267.
Cicerón, Marco Tulio (106-43): 339, 350.
Cipriano, San (210-258): 288.
Circe: 79.
Cirilo de Alejandría, San (-444): 105.
Cirocaya: 77.

Cisneros, Francisco Jiménez de (1436-1517): 42, 49.
Ciudad Real: 269.
Clark, Grahame (1907-): 245.
Clavijo: 326.
Cleantes (330-232 a.n.e.): 329, 334.
Coatlalopech: 275.
Codrington, Robert Henry (1830-1922): 63, 74.
Cogull: 251.
Cohen, Mark Nathan: 264.
Cohen, Oscar: 121.
Cohn, Priscilla: 314.
Colombia: 256.
Colón, Cristóbal (1437-1514): 340.
Colonia: 14, 80.
Cómodo, Lucio Marco Elio (161-192): 271.
Comte, Augusto (1798-1857): 82, 98, 148, 182, 320, 330, 356.
Constantino *el Grande* (270-337): 61, 307, 308, 326.
Constantino XII Paleólogo (1403-1453): 308.
Constantinopla: 21, 307.
Cordemoy, Géraud de (1626-1684): 205.
Cordero, Gil (*fl.* 1326): 275.
Córdoba: 338.
Core: 384.
Corinto: 108.
Costa, Uriel da (15??-1647): 121.
Cotta, C. Aurelio (124-70 a.n.e.): 339.
Cozumel: 74.
Cranach, Mario von: 216.
Craso (114-53 a.n.e.): 207.
Crawley, Alfred Ernest (1869-1924): 15.
Creta: 293.
Creuzer, Jorge Federico (1771-1858): 63, 179, 300.
Criado del Val, Carmen: 221.
Crisipo de Soli (281-208 a.n.e.): 127, 338.
Crispo, Cayo Pasieno (-49): 207.
Cristo (siglo I): 13, 41, 44, 46, 75, 92, 105, 121, 132, 135, 156, 163, 171, 214, 236, 271, 282, 284, 285, 286, 288, 290, 293, 306, 307, 311, 316, 321, 327, 338, 346, 387, 388, 392, 396.
Critias el Mayor (siglo V a.n.e.): 15, 71, 118, 282.
Cromagnon: 192, 214, 250.
Cronos: 163, 377.
Ctesias: 214.
Cubí Soler, Mariano (1801-1875): 64.
Cunchillos, Jesús-Luis: 386.
Cusa, Nicolás de [Krebs] (1401-1464): 326.
Cuzco: 247.

Ch

Chagnon, Napoleón A. (1938-): 65.
Chamorro Turrez, Eduardo (1946-): 180.
Chaplin, George (1914-): 245.
Chatal Hüyuk: 267.
Chateaubriand, François René (1768-1848): 178.
Chenu, Marie Dominique (1895-): 279.
Cherbury, Herbert de: 43.
Chiccha: 269.
Childe, Vere Gordon (1892-1957): 238.
China: 393.

D

Dachau: 192.
Daniel: 236.
Däniken, Erich von (1935-): 167, 341.
Darío III (336-330 a.n.e.): 240.
Darmstadt: 80.
Darwin, Carlos Roberto (1809-1882): 327.
Debreyne, Pedro Juan Cornelio (1786-1867): 64.
Debrosses, Carlos (1709-1777): 54, 182.
Delgado, Manuel: 383.
Demeter: 384.
Demócrito de Abdera (460-370 a.n.e.): 179.
Denzinger, Enrique José (1819-1883): 40.
Derchain, Philippe: 74, 252, 270, 303.
Descartes, Renato (1596-1650): 91, 122, 185, 187, 196, 203, 205, 207, 240, 292, 345, 377, 390, 409, 410.
Deucalión: 272.
Deva: 21.
Diágoras de Melos (siglo V a.n.e.): 338.
Díaz, A.: 72.
Díaz del Castillo, Bernal (1498-1568): 303.
Diego, Juan (*fl.* 9-XII-1531): 275.
Diodoro Sículo (*fl.* 30 a.n.e.): 338.
Diógenes Laercio (*fl.* 225-250): 178, 204.
Diomedes: 186, 199.
Dionisio, Pseudo: 287, 392.
Dionisos: 156, 338, 339.
Dioscórides Anazarbeo, Pedacio (40-90): 78.
Domínguez García, Vicente (1963-): 339.
Dörrie, Heinrich (1911-): 338.
Drachenloch: 246.
Drake, Francis Donal (1930-): 87, 88.
Draper, John William (1811-1882): 325.
Drioton, Etienne (1889-1961): 182.
Dubarle, Andre Marie (1910-): 327.
Dubois, Juan Antonio (1765-1848): 145.
Dujovne, León (1899-): 57, 121, 253.
Duméry, Henry: 121, 135.
Dumézil, Georges (1898-): 19, 20, 21, 22, 68, 80, 274.
Dunant, Henri (1828-1910): 314.
Duns Escoto, Juan (1266-1308): 288.
Dupuis, Carlos Francisco (1742-1809): 44, 208.
Duramulum: 96.
Durand, Gilbert (1921): 179.
Durkheim, Émile (1858-1917): 23, 58, 64, 67, 79, 172, 184, 208, 224, 232, 250, 356.
Durrant: 14.
Dussel Ambrosini, Enrique (1934-): 178.
Düsseldorf: 167.

E

Edipo: 65.
Editoriales
Adara: 25.
Akademie-Verlag: 236.
Albin Michel: 254.
Alcan: 81, 182, 184.
Alianza: 71, 72, 82, 90, 100, 185, 227, 245, 267, 301, 314.

Apostolado de la Prensa: 59.
Ariel: 48, 351.
Aubier: 43.
Ayalga: 251.
Azanca: 55, 103.
BAC Biblioteca Autores Cristianos: 59, 186, 238, 282, 284.
BAE Biblioteca Autores Españoles: 259.
Baillière: 220.
Bailly-Baillière: 196.
Beauchesne: 179.
Biblioteca Nueva: 171.
Brill 154, 279, 304
Cambridge UP: 216, 257.
Caralt: 214.
Ciencia Nueva: 31.
Clarendon Press: 68, 80.
Cohen: 61.
Compañía Internacional: 100.
Cornell UP: 162.
Cristiandad: 325.
CSIC Consejo Superior Investigaciones Científicas: 253, 291.
Daniel Jorro: 153, 183.
Desclée: 325.
Dunod: 392.
Econ: 167.
EDICUSA: 279.
El Almendro: 338.
El Progreso Editorial: 408.
Emecé: 10.
Englewood Cliffs: 314.
Espasa-Calpe: 182, 270.
EUDEBA: 78.
Fax: 54, 337.
FCE Fondo Cultura Económica: 50, 67, 74, 80, 157,180, 220, 253, 279.
Flors: 54, 337.
Fontanella: 216.
Franz Steiner: 180.
Fundación Alfonso Comín: 399.
Fundación Juan March: 48.
Gallimard: 20, 35, 80, 106.
George Allen & Unwin: 14, 218.
Gredos: 14.
Guadarrama: 190, 252.
Herder: 24.
Hiperión: 116.
Holt Rinehat & Winston: 65.
Júcar: 202.
Kairós: 227.
La Gaya Ciencia: 280.
La Pléyade: 200.
Labor: 80, 214, 218, 310.
MacMillan: 14, 159, 216.
Marietti: 157.
Martínez Roca: 167.
Minuit: 159.
Mohr: 80.
Mondadori: 9, 64, 319, 403.
Mouton: 13.
New York: UP 14, 28.
Noguer: 221, 250.
North-Holland: 87.
Omega: 250, 256.
Oxford UP: 88, 307.
Paidós: 28, 101, 271.
Paulinas: 396.
Payot: 79, 106, 145.
Península: 90.
Pentalfa: 10, 18, 31, 54, 179, 202, 271, 279, 324, 329, 330, 341.
Plaza & Janés: 293.
Plon: 65, 67.
Prentice-Hall: 392.
Promoción Cultural: 103, 222, 250.
Progreso: 54.
PUF Presses Universitaires de France: 22, 67, 121, 236.
Ramón Sopena: 247.
Random House: 300, 314.
Revista de Occidente: 16, 36, 74, 80, 121, 169, 179, 246, 255.
Routledge & Kegan Paul: 151.
Sal Terrae: 178.
SCM Press: 159.
Sempere: 171.
Sidgwick & Jackson: 167.
Siglo XXI: 10, 24, 60, 74, 223, 231, 236, 238, 239, 252, 255, 269, 403.
Sígueme: 23, 54, 178, 396, 398.
Sudamericana: 187, 253.
Taller Ediciones JB: 16.
Taurus: 14, 32, 50, 180, 197, 285, 338.
Temas de Hoy: 66.
Thames & Hudson: 252.
Ullstein: 247.
Universidad Menéndez Pelayo: 54.
University of Chicago Press: 220.
University of Illinois Press: 72.
Verbo Divino: 71.
Victoriano Suárez: 157.
Widmann: 80.
Yale UP: 71.
Efeso: 21, 105, 156, 306.
Egipto: 74, 169, 233, 267, 276, 303.
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: 216, 256.
Einstein, Alberto (1879-1955): 15, 18, 121.
Eissfeldt, Otto: 236.
El Boquerón: 256.
El Cairo: 161, 268.
El Juyo: 105, 117, 251, 299.
El Palmar de Troya: 66.
Eleusis: 384.
Éliade, Mircéa (1907-1986): 106, 352.
Elvira: 72.
Ellacuría, Ignacio (1930-1989): 178.
Empédocles (483-430 a.n.e.): 170, 292, 334.
Engels, Federico (1820-1895): 23, 67, 70, 238, 239.
Ennio (239-169 a.n.e.): 338.
Enrique de Portugal (1394-1460): 291.
Enrique VIII (1509-1547:) 308.
Epicuro (341-270 a.n.e.): 36, 178, 341.
Epona: 277.

Ernout, A.: 350.
Escoto Eriúgena, Juan (810-877): 14.
Esculapio: 338.
Esnoul, Anne-Marie: 231.
Esopo (siglo VI a.n.e.): 275.
España: 35, 42, 64, 120, 185, 277, 284, 314, 314, 383, 398.
Espinosa, Benito (1632-1677): 36, 46, 49, 115-138, 282, 321, 324, 332.
Estacio, Publio Papinio (45-96): 15.
Estambul: 293.
Estella: 71.
Estrabón (63 a.n.e.-19): 292.
Estrasburgo: 236.
Euclides (450-380 a.n.e.): 78.
Eudemo: 124.
Eudoxio de Cnido (408-355 a.n.e.): 32.
Éufrates: 268.
Euler, Leonhard (1707-1783): 359, 370, 373.
Eurípides (480-406 a.n.e.): 199, 283.
Eutifrón: 319, 324.
Europa: 308, 332.
Eusebio de Cesarea (265-339): 338, 356.
Eustacio de Sebaste (siglo IV): 59, 141, 293, 299, 305.
Euzkadi: 398.
Eva: 201, 327.
Evans-Pritchard, Edward Evan (1902-1973): 22, 60, 68, 70, 73, 215, 276, 280.
Evémero de Mesene (*fl.* 300 a.n.e.): 118, 161, 170, 171, 172, 185, 190, 329, 333, 337-340.
Ezequiel: 167, 168, 385, 386.

F

Federico I *Barbarroja* (1123-1190): 290.
Felipe II (1527-1598): 66.
Fernández de Oviedo, Gonzalo (1478-1557): 259.
Fergusson, Jacobo (1808-1886): 183, 184.
Ferrater Mora, José (1912-1991): 314, 329.
Festo, Sexto Pompeyo (*fl.* 100-400): 152, 350.
Festugière, Andre-Jean (1898-1982): 351.
Feuerbach, Ludwig Andreas (1804-1872): 23, 52, 107, 171, 172, 175, 176, 186, 208, 315, 404, 407.
Fichte, Juan Teófilo (1762-1814): 91, 175, 208, 409.
Ficino, Marsilio (1433-1499): 243.
Filón de Alejandría (25 a.n.e.-50): 334, 385.
Findlay, John Niemayer (1903-): 47, 50, 159, 163, 372.
Firth, Raymond William (1901-): 218.
Flammarion, Camilo (1842-1925): 45.
Flew, Antony (1923-): 50, 159, 323, 329.
Florencia: 291.
Fogazzaro, Antonio (1842-1911): 402.
Forde, Cyril Daryll (1902-): 157.
Foucault, Michel (1926-1984): 35.
Fox, Robin (1934-): 217.
Fraijó Nieto, Manuel: 325.
Francisco de Asís, San (1182-1226): 66, 292.
Frankfort, Henri (1897-1954): 74, 169, 267.
Frazer, Sir James George (1854-1941): 15, 21, 59, 74, 109, 251, 299.
Freeman, Leslie G.: 105, 251, 299.
Frege, Gottlob (1848-1925): 368, 369, 372, 375.
Freud, Sigmund (1856-1939): 65, 79, 98, 171, 172, 234, 385.
Freudenthal, Hans (1905-): 87.
Freya: 21, 22.
Freyr: 20.
Fried, Morton Herbert (1923-1986): 239.
Frigga: 21.
Frobenius, Leo (1873-1938): 355.
Fuentelapeña, Antonio de (1628-1702): 199.
Fuller, J. L.: 220.
Fusté Ara, Miguel: 250.

G

Gabriel: 288.
Gadamer, Hans-George (1900-): 256.
Gahs, A.: 247.
Galileo Galilei (1564-1642): 327.
Galton, Francis (1822-1911): 257.
Gall, Franz Joseph (1758-1828): 19, 64.
Ganesa: 129.
Gangres: 141, 305.
Gaos González-Pola, José (1900-1969): 279.
Garaudy, Roger (1913-): 395.
García Bellido, Antonio (1903-1972): 246.
García de la Mora, J. M.: 80.
Gardner, Beatrix Tolman (1933-) & R. Allen (1930-): 185, 222.
Gaunilón (-1083): 379.
Gehlen, Arnold (1904-1976): 175, 176, 177, 203, 279.
Gelio, Aulo (125-175): 207.
Georgius, Franciscus: 157.
Gersónides, Leví ben Gersón (1288-1344): 121.
Gerundio de Campazas, Fray (1758): 287.
Giessen: 75.
Gilson, Étienne (1884-1978): 14.
Ginebra: 314.
Goblet d'Alviella, Eugenio (1846-1925): 20, 53, 349.
Godelier, Maurice (1934-): 24, 25, 70.
Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832): 179.
Gogarten, Friedrich (1887-1968): 326.
Goldammer, Kurt (1916-): 80.
Goldáraz, Carlos García: 54, 337.
Gombe: 222.
Gómez Caffarena, José (1925-): 48.
Gómez-Tabanera, José Manuel (1926-): 190, 271.
González Echegaray, Joaquín: 105, 251, 299.
González Holguin, Diego (1552-1618): 239.
González Noriega, Santiago (1942-): 173.
Goodall, Jane (1934-): 221, 222, 224.
Gorgona: 17.
Gotha: 397.
Gouldner, Alvin Ward (1920-): 90.
Goya, Francisco de (1746-1828): 191, 225, 250.
Gramsci, Antonio (1891-1937): 23, 159.
Granada: 59.
Granada, Fray Luis de (1504-1588): 322.
Gratry, Alphonse (1805-1872): 159, 162, 352.
Grecia: 108, 351.
Greenbank: 87.
Gregorio Niceno, San (335-394): 285.

Grelot, Pierre (1917-): 327.
Grey, George (1812-1898): 74.
Grünberg, Koch: 248.
Gründler, Otto: 94.
Guadalupe: 275.
Guatemala: 207.
Guglielmi, Nilda: 78.
Guillermo de Occam (1298-1349): 329.
Gunkel, Hermann (1862-1932): 47.
Gusinde, Martin (1886-1969): 96, 247.
Gutiérrez Merino, Gustavo (1928-): 178, 398.

H

Hadad: 271.
Hades: 383.
Hadrianus, Cardenal: 14.
Haeckel, Ernst (1834-1919): 245.
Hafez, Elsayed Saad Eldin (1922-): 220.
Hamburgo: 326.
Hamilton, William: 279.
Hannón (siglo v a.n.e.): 214.
Hanuman: 98, 267.
Hardy E.: 54.
Hare, Richard Mervin (1919-): 47, 114.
Harnack, Adolf von (1851-1930): 75.
Harris, Marvin (1927-): 25, 71, 100, 101, 146, 234, 238, 316, 406.
Hartmann, Nicolai (1882-1950): 203, 208, 330.
Hasenjäger: 369.
Hathor: 156, 169, 271, 272, 315.
Hattusas: 20.
Haydn, Franz Joseph (1732-1809): 333.
Hécate: 78, 267.
Hecáteo de Abdera (siglo IV a.n.e.): 337, 338.
Hediger, Heini: 222.
Hegel, Jorge Guillermo Federico (1770-1831): 36, 44, 46, 82, 116, 126, 134, 135, 148, 171, 173, 175, 176, 203, 252, 284, 285, 328, 396.
Heidegger, Martin (1889-1976): 47, 279.
Heimbeck, Raeburne Seeley: 14.
Heinen, Heinz Dieter: 25.
Heket: 316.
Heliópolis: 316.
Helios: 353.
Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von (1821-1894): 208.
Helvétius, Claudio-Adrián (1715-1771): 210, 243.
Hepat: 267.
Heracles: 20, 339.
Heraclio I (575-641): 275.
Herbert de Cherbury, Edward (1583-1648): 121.
Hércules: 86, 191, 338.
Herder, Johann Gottfried (1744-1803): 37, 126.
Hermann, Johann Wilhelm (1846-1922): 14, 47.
Hermótemes de Clazomene (siglo IV a.n.e.): 360.
Herodoto (484-425 a.n.e.): 303.
Hervás y Panduro, Lorenzo (1735-1749): 54.
Hesiodo (siglo VIII a.n.e.): 28.
Hess, Moses (1812-1875): 24.
Hessen, Johannes (1889-): 80, 94, 145.
Heuse, George: 314.
Hewes, Gordon Winant (1917-): 103.
Hieracópolis: 316.
Hilario, San (31?-366): 157.
Hinde, Robert A.: 257.
Hintikka, Kaarlo Jaakko Juhani (1929-): 369, 371.
Hispania: 253.
Hitchcock, Alfred (1899-1980): 314.
Hobbes, Thomas (1588-1679): 121, 197, 213.
Holanda: 116, 120, 154.
Holbach, Paul Henri, Barón de (1725-1789): 15, 243, 282.
Hölderlin, Johann Christian Friedrich (1770-1843): 356.
Homero (siglo IX a.n.e.): 186, 199.
Honorio de Autun (-1130): 288.
Horacio Flaco, Quinto (65-8 a.n.e.): 7.
Horus: 239, 315.
Hospers, John (1918-): 48.
Hoyle, Sir Fred (1915-): 293.
Hoyos Sáinz, Luis de (1868-1951): 196.
Huerga Melcón, Pablo (1966-): 411.
Huffman, Michael A.: 247.
Hugin: 363.
Huitzilopochtli: 274, 303.
Huizinga, Johan (1872-1945): 67.
Hulsbosch, Ansfried (1912-): 328.
Hume, David (1711-1776): 47, 122, 135, 166, 305, 306, 372.
Hunab Ku: 269, 302.
Huxley, Aldous Leonard (1894-1963): 319.
Huxley, Julián Sorell (1887-1975): 216.
Hymir: 363.

I

Ibis: 129.
Ibn Gabirol, Salomón (1020-1059): 157, 166, 167.
Ibn Kalbi (siglo VIII): 96.
Imaz Echevarría, Eugenio (1900-1951): 67.
Imdugud: 148.
India: 20, 25, 71, 214, 267, 282.
Indra: 20, 267.
Inglaterra: 308.
Irak: 293.
Ireneo, San (125-202): 90.
Irlanda: 21.
Isaías (siglo VIII a.n.e.): 324, 385.
Isidoro de Sevilla, San (560-635): 338, 356, 402.
Isis: 276.
Israel: 137, 385, 386.
Ithaca: 162.
Itzan Na: 93, 269, 302.

J

Jablonski, Nina G.: 245.
Jacob: 42, 94, 390.
Jacob, Luis Enrique (1759-1827): 329.
Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819): 121.
Jacobo II de Inglaterra (1633-1701): 306.
Jaeger, Werner (1881-1961): 279.

Jafet: 340.
Jámblico de Calcis (240-325): 119.
James, Edwin Oliver (1886-): 81, 190, 250, 252, 299, 300.
James, William (1842-1910): 47, 64, 94.
Janet, Pierre (1859-1947): 16.
Janik, Allan: 50.
Jaspers, Karl (1883-1969): 85, 326, 359.
Jaurès, Jean (1859-1914): 23.
Jehová: 86, 137.
Jenófanes (570-470 a.n.e.): 329, 333.
Jensen, Adolf Ellegard (1899-1965): 180, 182, 265.
Jerjes (519-465 a.n.e.): 207.
Jerónimo, San (340-420): 78, 326.
Jerusalén: 75, 284, 385, 386.
Jesi, Furio: 80, 180.
Jesucristo: 46, 282.
Jesús: 121, 135, 173, 243, 280, 326, 338.
Jevons, Frank Byron (1858-): 182.
Jiménez Nuñez, Alfredo: 270.
Jina (Vardhamana Mahavira): 236, 282.
Jnun: 129.
Joaquín de Fiore (1145-1202): 395.
Job: 302, 385.
Joël, M.: 121.
Jordá Cerdá, Francisco (1914-): 251.
Josué: 60, 122, 137, 321.
Juan Crisóstomo, San (344-407): 238.
Juan de la Cruz, San (1542-1591): 59, 93, 132, 158, 187, 250.
Juan Evangelista, San (siglo I): 306.
Juan de Leyden (1510-1536): 307.
Juan Manuel, Don (1282-1348): 288.
Juan de Santo Tomás [Poinsat] (1589-1644): 290, 324, 367.
Jung, Carlos Gustavo (1875-1961): 180.
Júpiter: 20, 183, 340, 356.
Justino, San (105-165): 14, 331.

K

Kamchatka: 153.
Kane, R.: 365.
Kant, Inmanuel (1724-1804): 14, 23, 24, 25, 32, 44, 46, 116, 135, 136, 138, 173, 174, 175, 242, 368, 369, 374, 375.
Kari: 96.
Karibú: 248
Karnak: 293, 302.
Kasai: 155, 157.
Kautsky, Karl Johann (1854-1938): 395.
Kédrov, Bonifati Mijailovitch (1903-): 54.
Keller, Werner: 326.
Kemeny, J. G.: 392.
Kempis, Tomás de (1379-1471): 40, 59.
Kenny, K.: 267.
Kepler, Johannes (1571-1630): 15, 18, 285.
Kerényi, Karl (1897-1973): 275.
Keyeme: 248.
Khnum: 315.
Kierkegaard, Sören (1813-1855): 47, 177, 397.
Kindaichi, Kyosuke: 246.
Kinder, Ernst: 326.
King-Kong: 313.
Klaus, G.: 67, 70.
Koenigswald, Gustav Heinrich Ralph von: 250.
Kofman, Sarah: 16.
Kolosimo, Peter: 167, 293.
König, Franz (1905-): 96, 282.
Koppers, Wilhelm (1886-1961): 96.
Kornholt, Christian (1633-1694): 121.
Kortlandt, A.: 197.
Kostler, Alfred: 314.
Krapina: 192, 214.
Küng, Hans (1928-): 122, 177.
Kutka: 153.
Kwakiutl: 253.
Kwoth: 70, 230.

L

La Coruña: 25.
La Española: 259.
La Haya: 13.
La Meca: 280.
Laak, Hermanno van: 323.
Laberthonnière, Lucien (1860-1932): 402.
Lactancio Firmiano (*fl.* 250): 82, 91, 242, 338, 350, 356.
La Farge, O.: 207.
Lafitau, José Francisco (1670-1740): 44, 54.
Lana, José Luis: 214.
Lanczkowski, Gunter: 80.
Lang, Andrew (1844-1912): 182, 265, 356.
Langer, F.: 182.
Laodicea: 282.
Lascaux: 81, 250.
Leach, Edmund: 255.
Leary, Timothy (1920-): 319.
Ledesma, Pedro de (1544-1616): 367.
Leenhard: 360.
Leenhoff: 121.
Leeuw, Gerardus van der (1890-1950): 80.
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716): 32, 208, 365, 368, 369, 370.
Leiden: 154, 214, 279, 304.
Lenemberg, Eric H.: 255.
Lenin, Vladimir Ilitch Ulianov (1870-1924): 23, 24.
León, Fray Luis de (1527-1591): 42, 44, 284, 285, 288, 290, 291.
León de Pella (siglo IV a.n.e.): 338.
Lérida: 251.
Leroi-Gourhan, André (1911-): 254.
Le Roy, Eduardo (1870-1954): 47.
Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781): 116, 126.
Letrán: 282.
Leviathan: 302, 308, 385.
Lévi-Strauss, Claudio (1908-): 65, 74, 81, 111, 184, 213, 277.
Lévy-Bruhl, Lucien (1857-1939): 321.
Lewis, Clarence Irving (1883-1964): 368.
Libia: 17.
Lidia: 207, 303.

Lieberman, Philip: 244, 255.
Linneo, Carlos de (1707-1778): 80, 175, 179, 193, 194, 195, 196, 198, 214.
Lipsio, Justo (1547-1606): 243.
Livio, Tito (59 a.n.e.-17): 154.
Lobel, Mateo de (1538-1616): 180.
Locke, John (1632-1704): 43, 243, 345.
Loisy, Alfred (1857-1940): 177, 271, 384, 402.
Loki: 21, 363.
Londres: 14, 50, 151, 159, 167, 218, 220, 252, 279, 280, 307, 323.
Long, J.: 74.
López Ballesteros, L.: 171.
López de Cogolludo, Diego (1610-1686): 302.
Lorenz, Konrad (1903-1989): 310.
Lorenzo, Manuel F. (1954-): 116, 179.
Loudun: 293.
Lovejoy, Arthur Oncken (1873-1962): 208.
Lowie, Robert Harry (1883-1957): 72, 76, 79.
Lubac, Henri de, S.J. (1896-): 41, 43, 46.
Lubbock, Sir John (1834-1913): 153, 183, 216, 217.
Lucas, San (siglo I): 291.
Luckmann, Thomas: 82.
Lucrecio Caro, Tito (96-55 a.n.e.): 153, 329.
Lug: 21.
Lugalzaggisi: 148.
Lutero, Martín (1483-1546): 90, 187, 306.
Luxemburgo, Rosa (1871-1919): 23.
Luzbel: 286.
Lyon: 157, 367.

M

MacIntyre, Alasdair Chalmers (1929-): 50, 159, 323.
Mac Lennan, Juan Ferguson (1827-1881): 182.
Machado y Alvarez, Antonio (1848-1892): 408.
Madagascar: 361.
Madrid: 9, 10, 14, 16, 24, 31, 32, 36, 48, 50, 54, 59, 60, 64, 66, 71, 72, 74, 80, 82, 90, 100, 116, 121, 153, 157, 169, 171, 179, 182, 183, 185, 190, 196, 197, 202, 223, 227, 231, 236, 238, 245, 246, 252, 255, 267, 270, 279, 282, 284, 285, 291, 301, 314, 319, 325, 337, 338, 344, 396, 403, 408.
Mahoma: 42, 89, 243, 280.
Maimónides (1135-1204): 121, 157, 166, 292.
Maistre, Joseph de (1753-1821): 96.
Malcolm, Norman (1911-): 51, 94, 159, 160, 163, 365, 378, 379.
Malebranche, Nicolás (1638-1715): 13, 116, 159, 196, 205, 240, 352.
Malinowski, Bronislaw K. (1884-1942): 67, 274.
Maltiwaza: 20.
Mallart Guimerá, Luis (1932-): 100.
Mangas Manjarrés, Julio: 21, 72, 153.
Mao Tse Tung (1893-1976): 23.
Mar Rojo: 137, 236.
Marción de Sínope (85-165): 90.
Mardones, José María: 48.
Margalef, Ramón: 214.
María: 60, 105, 106, 284, 326, 392.
Marías Aguilera, Julián (1914-): 36.
Marte: 20, 74, 86, 267, 355.
Martínez Veiga, Ubaldo: 25.
Marut: 20, 267.
Marx, Carlos (1818-1883): 23, 24, 25, 42, 98, 120, 136, 204, 213, 239, 396, 397, 407.
Mate Rupérez, Manuel Reyes: 23.
Mauclair, Camilo (1872-): 355.
Mauss, Marcel (1872-1950): 67, 145.
Máximo de Tiro (siglo II): 156.
McLennan, J.F.: 74.
Medamud: 302.
Medina del Campo: 249, 292.
Mediterráneo: 86, 267.
Megasthenes (*fl.* 330-323 a.n.e.): 214.
Meillet, A. (-1936): 350.
Meinong, Alexius von (1853-1921): 369, 375.
Méjico: 42, 50, 67, 74, 80, 157, 168, 178, 180, 220, 239, 253, 259, 270, 279.
Melkar: 86.
Menelao: 110.
Menéndez Pelayo, Marcelino (1856-1912): 292.
Mesopotamia: 267.
Metz, Johann Baptist (1928-): 133, 178, 396.
Midgard: 363.
Milán: 300.
Min: 271.
Minetaph (1232-1224 a.n.e.): 236.
Mitani: 20, 267.
Mithra: 20, 271.
Moctezuma: 42.
Mogk, Eugen (1854-): 21, 123.
Moisés: 135, 201, 236, 243, 250, 275, 280, 385, 386.
Molina, Luis de (1535-1601): 368.
Moltmann, Jürgen: 133, 396.
Monod, Jacques (1910-1976): 409.
Mont: 268.
Montesquieu, Charles de Secondat, Barón de (1689-1755): 102.
Montgomery Watt, W.: 280.
Moore, Omar K.: 25.
Morand, P.: 208.
Morgan, Lewis Henry (1818-1881): 103, 238, 239.
Morris, Desmond (1928-): 10, 197.
Moscú: 54.
Mosul: 236.
Mozart, Wolfgang Amadeus (1756-1791): 333, 355.
Muguerza Carpintier, Javier (1939-): 48, 94.
Mühlen, Heribert: 279.
Müller, Carlos Otfried (1797-1840): 179, 275.
Müller, Federico Max (1823-1900): 54, 272, 278, 356.
Mumford, Lewis (1895-1990): 85, 301.
Munich: 325, 326.
Munin: 363.
Murdock, George Peter (1897-): 253.
Murra, John V.: 239.
Murray, Gilbert (1866-1957): 180.

N

Nabucodonosor (600 a.n.e.): 236.
Napier, Juan (1550-1617): 56.

Napoleón I (1769-1821): 290.
NASA: 87.
Nasatya: 20.
Nazaret: 326.
Neanderthal: 145, 214, 244, 344, 345.
Nekhbet: 316.
Neptuno: 340.
Nestle, Wilhelm (1865-1959): 333.
Nestorio (381-451): 105, 156.
Neumann, Teresa (1898-1962): 66.
New Haven: 71.
New Jersey: 314.
Newman, John D.: 222.
Newton, Isaac (642-1727): 15, 18, 32, 321.
Nicea: 21, 305, 306, 307.
Nicodemo: 144.
Nicolás de Amiens (siglo XII): 28, 86.
Nicómaco: 119, 123, 210, 230.
Niembro: 10.
Nieremberg Otin, Juan Eusebio (1595-1658): 199.
Nietzsche, Federico (1844-1900): 176, 309, 313.
Nilo: 268.
Nilsson, Martin Persson (1874-1967): 80, 275.
Nitria: 238.
Noé: 208, 214, 340.
Noruega: 21.
Nuer: 69, 70.
Nueva España: 259.
Nueva Guinea: 70, 76, 247, 265.
Nueva York: 64, 65, 121, 159, 216, 279, 300, 314, 392.
Nuevo Méjico: 246.
Nyambi: 155.

O

Obermaier, Hugo (1877-1946): 117, 246, 259.
Oberweimar, Loukardis de (1276-1309): 66.
Ochoa, Eugenio de (1815-1872): 196.
Odier, Charles: 16.
Odín: 20, 21, 363.
Olimpia (-316 a.n.e.): 338.
Olimpo: 50, 52, 377.
Oliver Sánchez, Juan: 100.
Onís, Federico de (1885-1966): 284.
Oñancopon: 335.
Orígenes (185-254): 185, 186.
Orinoco: 25, 248.
Ormud: 271.
Orozco, Beato Alonso de (1500-1581): 284.
Ortega, José Eugenio: 223.
Ortega y Gasset, José (1883-1955): 197, 230.
Orth, Ferdinand: 267.
Oseas: 385.
Osiris: 146, 271, 272, 276, 303, 315, 316.
Ostwald, Wilhelm (1853-1932): 101.
Otto, Rodolfo (1869-1937): 80, 154, 165, 171, 179, 182.
Ovidio Nasón, Publio (43 a.n.e.-17): 154.
Oviedo: 10, 18, 21, 31, 54, 72, 179, 202, 271, 279, 313, 324, 329, 330, 339, 341, 397.
Oxford: 68, 80, 88.
Oxnard, Charles E. (1933-): 245.

P

Pablo, San (1-67): 14, 28, 40, 59, 334, 338.
Paderborn: 279.
Paflagonia: 305.
Pakhet: 316.
Palao, José: 72.
Palmira: 243.
Pan: 180.
Pannekoek, Anton (1873-1960): 23.
Pannenberg, Wolfhart (1928-): 325.
Panyella, Augusto: 247.
París: 13, 20, 22, 35, 43, 53, 54, 65, 67, 79, 80, 81, 106, 121, 145, 159, 179, 182, 184, 236, 254, 337, 392.
Parménides (siglo VI a.n.e.): 379.
Pascal, Blas (1623-1662): 390.
Patagonia: 270.
Patara: 303.
Pauly, August Friedrich von (1796-1845): 154, 267.
Pausanias (siglo II): 108.
Pedro, San (siglo I): 186.
Pedro Damián, San (1007-1072): 40.
Pensado, José Luis: 397.
Penteo: 199.
Peña, Vidal (1941-): 121, 124.
Peregrino Proteo (siglo II): 338.
Pereira, Gómez (1500-1558): 185, 205, 240, 249, 291, 292, 309, 409.
Perséfone: 384.
Perseo: 17.
Perseo de Citio (siglo III a.n.e.): 338.
Perú: 168, 247, 270.
Perry, Ted: 69.
Petazzoni, R.: 279, 356.
Peucer, Gaspar: 102.
Pfister, Friedrich (1863-1967): 154.
Pfister, Oskar (1873-1956): 16.
Phillips, D.: 47.
Piaget, Jean (1896-1980): 18.
Picasso, Pablo Ruiz (1881-1973): 250.
Pickman: 64.
Piera, Carlos: 60.
Pike, Kenneth L. (1912-): 19, 70.
Pinard de la Boullaye, Henry: 53, 54, 337.
Pines, Maya: 227.
Piñero, Antonio: 338.
Pío V, San (1504-1572): 331.
Pío IX (1792-1846-1878):153.
Pío X (1835-1903-1914): 177, 402.
Pioneer X: 87.
Pirra: 272.
Pitágoras (*fl.* 532 a.n.e.): 73, 110, 236, 330.
Planck, Maximiliano (1858-1947): 198.
Plantinga, Alvin: 159, 160, 162.
Platón (427-347 a.n.e.): 20, 26, 31, 32, 91, 155, 156, 275, 324, 339.
Plotino (205-270): 90, 111, 119, 124, 132, 156, 329.
Plutarco (46-119): 156, 207, 276, 278, 292, 303, 338, 356.
Plutón: 20, 340.
Pomona: 277.
Popper, Karl Raimund (1902-1994): 374.

Poretsky, Platón (-1907): 390.
Porfirio (232-304): 112, 119, 194, 195, 271, 317.
Posidonio (135-51 a.n.e.): 156.
Post, Werner (1940-): 24.
Poulain, Jacques: 13.
Praga: 57.
Premack, David: 185.
Preyer, Guillermo Thierry (1841-1897): 208.
Príamo: 199.
Prichard, James Cowles (1786-1848): 82.
Procopio de Gaza (465-529): 363.
Pródico de Queos (siglo V a.n.e.): 339.
Prometeo: 355.
Protágoras de Abdera (480-410 a.n.e.): 118, 204, 283.
Psello, Miguel (1018-1078): 157.
Ptolomeo I *Soter* (360-283 a.n.e.): 337, 339.
Ptolomeo, Claudio (*fl.* 140): 32, 79.
Puente Ojea, Gonzalo: 10, 236, 403-411.
Pulúga: 96.
Pusan: 267.

Q

Quatrefages de Bréau, Juan Luis Armando (1810-1892): 82, 195.
Quesnay, François (1694-1774): 54.
Quetzalcoatl: 259.
Quine, Willard van Orman (1908-): 371.
Quinet, Edgar (1803-1875): 196, 197.
Quintanilla Fisac, Miguel Angel (1945-): 54.
Quirino: 20, 355.

R

Ra: 272, 303.
Rahner, Hugo: 79.
Rahner, Karl (1904-1978): 41, 46, 396, 397.
Ramiro I (*fl.* 842-850): 326.
Ramses II (1289-1232 a.n.e.): 236.
Rappaport, Roy A.: 70.
Read, Carveth (1848-1931): 197.
Regamey, Constantin (1907-): 282.
Regan, Tom: 314.
Regius, Henricus (1598-1679): 205.
Reinach, Salomón (1858-): 183.
Reiner, A.C.: 159.
Rensch, Bernhard (1900-): 123, 185, 245.
Revistas
Archivum: 397.
American Anthropologist: 68.
Behaviour: 221.
Cuadernos de Prehistoria y Arqueología: 271.
El Basilisco: 10, 32, 53, 54, 56, 73, 102, 112, 116, 155, 176, 185, 202, 209, 218, 244, 345, 368, 411.
Erkenntnis: 50.
Journal of Symbolic Logic: 371.
Mathesis Universalis: 159.
Mind: 159, 365.
Mundo científico: 245, 247.
Revista de Arqueología: 105.
Revista de Filosofía del CSIC: 48.
Science: 220, 222.
The Philosophical Review: 51, 159.
Ricardo, David (1772-1823): 54.
Ringgren, Helmer (1917-): 252.
Ritschl, Albrecht (1822-1889): 41, 47, 90.
Rochedieu, Edmond: 16.
Rodríguez Puértolas, Julio: 221.
Roma: 20, 21, 253, 323, 325.
Romerales Espinosa, Enrique: 50, 159.
Roroima: 248.
Rosa de Lima, Santa (1586-1617): 66.
Rosmini-Serbati, Antonio (1797-1855): 352.
Rousseau, Juan Jacobo (1712-1778): 43, 243, 243, 401.
Ruddle, K.: 25.
Rudra: 267.
Rufo, Quinto Curcio (siglo I?): 136.
Ruiz Bueno, Daniel: 186, 238, 284.
Rumeu de Armas, Antonio: 291.
Russell, Bertrand (1872-1970): 40, 47, 230, 368, 372.

S

Sabater Pí, Jordi: 103, 222.
Sabelio (siglo II-III): 176, 307, 395.
Sabourin, Leopold: 304.
Sabunde, Raimundo de (1385-1436): 42, 44.
Sádaba Garay, Francisco Javier (1940-): 48.
Sagan, Carl Edward (1934-): 87.
Salamanca: 23, 54, 178, 284, 327, 396, 398.
Salem: 293.
Salinas: 251.
Salomón: 135, 267, 310.
San José de California: 87.
Sánchez de Zavala, Víctor (1926-): 255.
Sancho IV *el Bravo* (1258-1284-1295): 284.
Sanchunjaton (siglo XIV a.n.e.): 236, 279.
San Miguel arcángel: 360.
San Plácido: 293.
Santander: 54, 105, 178, 251, 299.
Santiago apostol (siglo I): 326.
Santiago de Compostela: 104, 378.
Sarmiento, Martín (1695-1772): 54.
Sartre, Jean-Paul (1905-1980): 47, 48, 177.
Satán: 43, 86, 225, 393.
Satanás: 74.
Saturno: 340.
Sauter, G.: 325.
Saxo Gramático (1150-1216): 363.
Scott, J.P.: 220.
Schebesta, Paul (1887-1967): 96, 247.
Scheler, Max Ferdinand (1874-1928): 36, 46, 80, 94, 119, 158, 166, 175, 176, 177, 200, 203, 279.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854): 61, 63, 116, 179, 208, 279.
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel (1768-1834): 107, 255, 355.
Schmidt, Guillermo (1868-1954): 22, 79, 96, 182, 247, 265.

Schobinger, Juan: 250.
Scholz, Heinrich (1884-1956): 159, 325, 369.
Schoonenberg, Piet J.A.M. (1911-): 328.
Schrödinger, Erwin (1887-1961): 328.
Seattle, Jefe: 69.
Sebek: 315.
Sedna: 248.
Sem: 340.
Semang: 96.
Sendy, Jean: 167.
Sepúlveda, Juan Ginés de (1490-1573): 214, 292, 344.
Serapis: 316.
Set: 315.
SETI: 87, 88.
Sevilla: 64, 66, 87.
Sexto Empírico (*fl.* 200): 15.
Shanidar: 236.
Sherrard, Philip: 307.
Shubiluliuma: 20.
Silvanus: 277.
Sinaí: 163.
Singer, Peter: 314.
Sirio: 167.
Skinner, Burrhus Frederick (1904-1990): 53, 216, 218, 221, 222, 224.
Smith, Adam (1723-1790): 54.
Smith, Guillermo Robertson (1846-1894): 182, 184, 221.
Smith, H.: 69.
Snell, J.L.: 392.
Snorri Sturluson (1178-1241): 363.
Sócrates: 374.
Sófocles (495-405 a.n.e.): 171, 172.
Solís y Ribadeneyra, Antonio de (1610-1686): 42.
Sozryko: 21.
Spencer, Herbert (1820-1903): 67, 79, 82, 148, 170, 265, 359, 361.
Spranger, Eduardo (1882-1963): 250, 355.
Spurzheim, Gaspar (1776-1832): 64.
Steinheim: 244.
Sturm, Christoph Christian (1740-1786): 291.
Stirner, Max (1806-1856): 171.
Storchenau, Segismundo von (siglo XVIII): 329.
Strauss, David Federico (1808-1874): 170.
Ström, Ake V.: 252.
Stuttgart: 80, 248, 326.
Suárez, Francisco (1548-1617): 37, 288, 290, 308, 353, 367.
Sumatra: 77.
Superman: 311, 313.

T

Tácito, Publio Cornelio (55-117): 154, 363.
Tales de Mileto (640-546 a.n.e.): 329, 333.
Tanquerey, Adolfo (1854-1932): 325.
Taranus: 21.
Tarde, Gabriel (1843-1904): 182.
Tebaida: 291.
Tebas: 303.
Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955): 196, 197, 327.
Temple, Robert Kyle Grenville: 167.
Tennant, Frederick Robert (1866-1957): 323.
Teodoreto de Ciro (393-458): 282.
Teodoro *el Ateo* (siglo IV a.n.e.): 338.
Teodosio II (401-450): 307.
Teotihuacán: 93.
Tepeyac: 275.
Tertuliano (155-222): 92, 384.
Tessur: 184.
Thompson, G.L.: 392.
Thompson, John Eric Sidney (1898-1975): 207, 269, 270, 302.
Thor: 21, 74, 86, 230, 363.
Thorpe, W.H.: 82.
Tíber: 152.
Tideo: 186.
Tiger, Lionel (1937-): 217.
Tigris: 236, 268.
Tikopia: 218.
Tipler, Frank J.: 88.
Tlaloc: 303.
Tlapacoya: 168.
Toledo: 360.
Tolima: 256.
Tolstoi, Leo Nicolaievich (1828-1910): 47.
Tolland: 43.
Tomás de Aquino, Santo (1225-1274):14, 15, 85, 100, 157, 166, 281, 288, 290, 293, 317, 329, 378, 379, 389, 397.
Tomás Escoto, Fray: 121.
Torr: 20, 22.
Torres, Sergio: 178.
Tot: 258, 316.
Toulmin, Stephen Edelston (1922-): 47, 50.
Tournai: 172.
Traloc: 146.
Trento: 331, 332.
Tresguerres, Alfonso (1957-): 10, 112, 176, 244, 271, 341, 411, 413-423.
Tschandragupta: 214.
Tubinga: 47, 80.
Turín: 157, 324.
Tutmosis IV (1420-1411 a.n.e.): 268, 293.
Tylor, Eduardo Burnett (1832-1917): 72, 79, 183, 235, 262, 265, 359, 360, 361, 362, 403, 404, 405, 407, 408, 409.
Tyr: 22.
Tyson, Edward (1649-1707): 214.

U

Uganda: 239.
Ugarit: 386.
Ummo: 316.
Unamuno, Miguel de (1864-1936): 13, 48, 92, 143, 177, 278, 306.
UNESCO: 33, 250, 314.
Urano: 337, 339.
URSS: 87, 167, 398.
Usener, Hermann Karl (1834-1905): 61, 62.
Uto: 316.

V

Vaca, Domingo: 183.
Vacherot, Esteban (1809-1897): 378.
Vagarschievet: 77.
Valdés del Toro, Ramón: 100, 101, 282.
Valencia: 55, 103.
Valente, Flavio (328-378): 308.
Valentín (100-165): 90.
Valsecchi, Antonio (1708-1791): 290.
Valla, Lorenzo (1407-1457): 326.
Varel, Ladislav: 182.
Varrón, Marco Terencio (116-27 a.n.e.): 152, 178.
Varuna: 20.
Vela, Fernando (1888-1966): 16, 80, 179.
Velarde Lombraña, Julián (1945-): 155, 157.
Venezuela: 65.
Venus: 275.
Vernant, Jean-Pierre: 351, 352.
Vetö, Miklos: 179.
Vico, Giovanni Battista (1668-1744): 37.
Viena: 41, 52, 96, 247, 248, 269.
Villalmonte, Alejandro de: 327, 328.
Virginia: 87.
Visitación, Sor María de la (*fl.* 1582-1587): 66.
Visnú: 231.
Volney, Conde de = Constantin Chassebocuf (1757-1820): 15, 243, 282.
Voltaire, François Marie Arouet (1694-1778): 43, 121, 135, 175, 243, 300, 331.
Voullemin, Jules: 159.

W

Waal, Annemarie de: 71.
Wachter: 121.
Wagner, Ricardo (1813-1883): 355.
Walbank, Frank William (1909-): 338.
Walhalla: 363.
Wallace, Anthony F.C. (1923-): 300.
Waq: 247.
Warmington, Brian Herbert (1924-): 214.
Washburn, Sherwood Larned (1911-): 197.
Washington: 65.
Washoe: 222.
Watts, Alan (1915-1973): 227.
Weber, Max (1864-1920): 25, 90.
Weismayer, Josef: 327, 397.
Wendt, Herbert (1914-1979): 214, 250.
Whiston, William (1667-1752): 321.
White, Leslie A. (1900-1975): 101.
Wickler: 257.
Wickramasinghe, Nalin Chandra (1939-): 293.
Wier, Juan (1515-1588): 393.
Wiesbaden: 180.
Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von (1848-1931): 80, 180, 221, 275.
Winch, Peter: 47, 151.
Wisdom, John Arthur (1904-): 47.
Wissowa, Jorge (1859-): 154, 267.
Witt, Juan de (1625-1672): 120.
Wittgenstein, Ludwig Josef Johann (1889-1951): 47, 50, 326.
Wollberg, Zvi: 222.
Wundt, Wilhelm (1832-1920): 62, 165.

X

Xhauflaire, Marcel: 178.

Y

Yahvé: 71, 271, 275, 278, 385, 386.
Yenisei: 246.
Yersin, Alexandre Jean Émile (1862-1943): 347.
Youk: 410.
Yucatán: 269.

Z

Zadeh, Lotfi Asker: 155, 345.
Zenón de Citio (335-264 a.n.e.): 338.
Zeus: 20, 155, 156, 163, 183, 271, 272, 337, 339, 355, 356, 377.
Zeví, Sabatai (1626-*fl.*1666): 136.
Zoloth, Stephen R.: 223.
Zorita, Fray Agustín: 331.
Zorobabel: 284.
Zubiri Apalátegui, Xavier (1898-1983): 352.
Zumel, Francisco (1540-1604): 367.
Zuñi: 253.

Indice

Prólogo a la segunda edición 9

A manera de Prólogo 11

Introducción 13

PARTE I

Proyecto de una filosofía de la religión en su fase gnoseológica 29

Capítulo 1. El concepto de una «verdadera filosofía» 31
Capítulo 2. La teoría de la religión como filosofía 35
Capítulo 3. Filosofía de la religión y ciencias de la religión 53
Capítulo 4. Sobre la necesidad de una perspectiva gnoseológica y crítica en filosofía de la religión 85
Capítulo 5. La fase ontológica: teoría de la esencia 107
Capítulo 6. Una ilustración histórica: la filosofía de la religión de Espinosa 115

PARTE II

Proyecto de una filosofía de la religión en su fase ontológica 139

Capítulo 1. La perspectiva ontológica 141
Capítulo 2. La pregunta por el *núcleo* 143
Capítulo 3. El *númen*, núcleo de la religión 151
Capítulo 4. Premisas antropológicas 189
Capítulo 5. El *curso* de la religión y sus tres fases esenciales 229
Capítulo 6. El *cuerpo* de la religión 295

CONCLUSION 309

Escolio 1. Nematología, ciencia y filosofía de la religión 319
Escolio 2. El evemerismo como nematología, como ciencia y como filosofía de la religión 337
Escolio 3. Sobre la naturaleza filosófica de la concepción zoomórfica de la religión 341
Escolio 4. La filosofía de la religión como disciplina insertable en el marco de una antropología filosófica 343
Escolio 5. Religión y religación 349
Escolio 6. Religión y espiritismo 359
Escolio 7. Sobre las ideas de existencia, posibilidad y necesidad 365
Escolio 8. Precisiones relativas al proceso de transformación de las religiones primarias en secundarias 381
Escolio 9. Sobre el cuerpo de las religiones 383
Escolio 10. ¿Una vía judía al monoteísmo creacionista? 385
Escolio 11. Reconstrucciones *positivas* del argumento ontológico 387
Escolio 12. Las líneas maestras de la teología de la liberación 395
Escolio 13. Atributos diaméricos de las religiones: dogmatismo y represión 401
Escolio 14. Religiones y animismo. Respuesta a Gonzalo Puente Ojea 403

Apéndice. Alfonso Tresguerres. *El animal divino* y *Los dioses olvidados* 413

Indice onomástico 425

EL BASILISCO

Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura

Director:
Gustavo Bueno

Nuestro emblema es el emblema de la antigua dialéctica: EL BASILISCO, que tritura con su mirada todo aquello que tiene a su alrededor, el animal ctónico que está más cerca de Plutón y de Proserpina, de la Tierra, que de Júpiter y Minerva, los dioses celestiales. También nosotros quisiéramos triturar, y aún reducir a cenizas, si nos fuera posible —porque no siempre lo es— lo que nos rodea: no precisamente para aniquilarlo por el placer de destruirlo, sino para entenderlo, con la esperanza de que las cenizas resultantes de nuestra crítica puedan transformarse, protegidas por Proserpina, en el *humus* de una floración siempre renovada.

Una de las características más peculiares de EL BASILISCO es la de evitar, en todo momento, la publicación de trabajos ya editados en otras lenguas. Se convierte así en una de las pocas revistas de filosofía en la que todos sus artículos son originales y han sido pensados y escritos en español.

La revista EL BASILISCO publicó, en su primera época (entre 1978 y 1984), un total de 16 números. A partir de 1989 la revista inicia una segunda época, apareciendo cada tres meses, siendo el último número editado el 19 (julio-diciembre 1995).

Pedidos, suscripciones y correspondencia:
EL BASILISCO
Apartado 360
33080 Oviedo (España)
Teléfono (98) 598 53 86
Fax (98) 598 55 12

ISSN 0210-0088 CODEN: BASIET

Otras obras de GUSTAVO BUENO en PENTALFA

La metafísica presocrática. Agotado.
Materia.
Nosotros y ellos. Reconstrucción de la distinción emicletic de Pike.
Sobre Asturias.
Teoría del cierre categorial (publicados los volúmenes 1, 2, 3, 4 y 5).
¿Qué es la filosofía? (2ª edición).
¿Qué es la ciencia?
El sentido de la vida.

Pídalos en las mejores librerías o directamente a:
Pentalfa Ediciones / Apartado 360 / 33080 Oviedo (España)