

## EL ANIMAL DIVINO ANTE SUS CRÍTICOS

1. *El animal divino* apareció en el último trimestre de 1985. Los comentarios que el libro ha suscitado hasta la fecha (diciembre de 1988) han sido muy variados. Muchos de ellos se expresaron en forma de reseñas o de críticas, ya sea en la prensa diaria (nacional y regional), ya sea en revistas de Filosofía o «culturales». Tan sólo en tres o cuatro casos los comentarios son relativamente extensos; en general, las reseñas son muy breves, a veces hipercríticas, a veces elogiosas, otras veces de mero trámite informativo. Es cierto que una información puede, por sí misma, constituir ya toda una reexposición crítica, un comentario o exégesis. Así, la amplia información que Francés Arroyo ofrecía de *El animal divino* en «El País» (20 de mayo de 1986). Información que, desde luego, aún manteniéndose en la perspectiva estrictamente neutral que aconseja el género, sin embargo, acierta con formulaciones expositivas que, aunque él no compartiera, son muy pregnantes. Incluso puede decirse de ellas que constituyen formulaciones de ciertas tesis de *El animal divino* más precisas y logradas que el propio original. Así, cuando reexpone la teoría zoomórfica de las tres fases como una «aplicación del evolucionismo darwiniano a los dioses»: no solamente los hombres proceden de los animales por evolución; también los dioses —dice Arroyo, exponiendo la tesis central de *El animal divino*.

Puede decirse, en general, que la reacción pública ante el libro, en estos sus tres primeros años de vida, ha sido discreta, pero en modo alguno espectacular. Suficiente, sin embargo, como para poder afirmar (teniendo en cuenta que la edición está ya prácticamente agotada) que el libro no ha pasado desapercibido. Se diría que ha sido recibido, acaso en general, de un modo distante y,

desde luego, todavía no ha sido explícitamente incorporado —ya sea con signo negativo o positivo— al «sistema de coordenadas» de los teólogos, historiadores de la religión, antropólogos, ni por supuesto, y salvo casos muy contados, a las de mis colegas los profesores de Filosofía. Desde luego, tres años son poco tiempo, y puede esperarse que el libro vaya haciendo todavía su obra en lo sucesivo. Pero los comentarios, críticas, objeciones, rechazos frontales, desarrollos, etc., que hasta la fecha han sido publicados y que yo conozca, constituyen ya un material suficiente para auscultar ciertas actitudes de los lectores españoles en torno a las cuestiones suscitadas por la Filosofía materialista de la religión.

1

*La «parte gnoseológica» y la «parte ontológica»  
de El animal divino*

1. *El animal divino*, descontando una Introducción y un Epílogo, consta de dos partes: la primera es gnoseológica; la segunda es ontológica. Una gran mayoría de los comentarios directos que me han llegado, se refieren a la diferencia ostensible, que al menos en cuanto a su accesibilidad o inteligibilidad, parece existir entre la primera parte y la segunda. En su primera parte, el libro sería inevitablemente «engorroso, prolijo, enmadejado e incluso equívoco». La segunda parte del libro (la ontológica) sería más transparente, e incluso, según algunos, interesante para un público muy amplio.

Algunos me han sugerido, en consecuencia, que el libro debiera comenzar por la segunda parte, «que es además la que se lee» (dice un historiador); la primera parte, si realmente es necesaria, póngase en segundo lugar —aunque acaso fuera mejor eliminarla y publicarla en libro distinto dedicado a profesores de Filosofía.

Estos comentarios tienen, a mi juicio, una importancia extraordinaria y no ya en relación exclusiva con *El animal divino*, sino en general, por cuanto equivalen al registro en forma de una refracción de lo que es proceso interno que desarrollándose, según la forma de un movimiento circular, ha de atravesar, sin embargo, por una fase gnoseológica, y por otra fase ontológica que, a su vez,

nos devuelve a la primera. La «refracción» que, sin duda, es objetiva se presenta aparentemente como una transición del movimiento desde una fase o medio filosófico (gnoseológico) hasta una fase o medio científico (histórico). Algunos subrayan que la segunda parte es más positiva y verificable, o falsable; diríamos, que se mantiene, estilísticamente hablando, en el género de las exposiciones científicas, porque al menos «habla de las religiones». Pero la primera parte sería típicamente filosófica, especulativa, prolija, abstracta, metodológica: no habla de las religiones, sino de metodologías científicas o filosóficas, de esencias y de núcleos, etc. Razón de más para que la segunda parte se ofreciera como primera, y aun única, puesto que si la primera parte es gnoseológica, es decir, metacientífica (dado que su cometido es el análisis de la naturaleza de las ciencias de la religión) y la segunda es científica (estilísticamente, al menos) será más propio exponer la Teoría de la Ciencia o Gnoseología, una vez que se haya expuesto la Ciencia misma; de otro modo, aquélla trabajaría en el vacío.

Desde mis propias coordenadas no puedo, desde luego, aceptar estas sugerencias que, en cambio, interesa mucho analizar. Porque ellas ponen en primer plano la cuestión de la oposición entre la *Ciencia de la religión* y una *Filosofía (de la Ciencia de la) Religión* y sobreentienden quizá que la Ciencia de la religión se mueve en territorios que contienen directamente el «material» religioso, más positivos, más tratables, mientras que la Filosofía de la religión (que quedaría de paso reducida a la Filosofía de las ciencias de las religiones, puesto que la Filosofía de la religión, por sí misma, sería pura metafísica teológica) adolecería del carácter abstruso y elusivo propio de las disquisiciones filosóficas. Pero este uso de la oposición Ciencia/Filosofía —que corresponde aproximadamente al modo según el cual ciertas direcciones neopositivistas entendían la oposición (la filosofía es sólo «teoría del lenguaje científico», etc.)— es justamente aquel uso que más directamente intenta desvirtuar, criticar y superar *El animal divino*, a propósito de la Ciencia y de la Filosofía de la religión.

(a) «Filosofía de la religión» es, sin duda, una expresión que puede ser entendida de diversas maneras, que vamos a agrupar según las relaciones que ellas mantengan con las ciencias positivas de la religión. Estas relaciones son significativas solamente, es cierto, cuando a su vez se dé por supuesto un cierto concepto de ciencia positiva (categorial) en general, y de ciencia positiva (categorial) de la religión en particular. En este supuesto, las relaciones

entre la Filosofía de la religión y la Ciencia positiva de la religión podrían disponerse, entre otras, de forma paralela a las relaciones que median entre la Teología especulativa medieval (incluida la Teología negativa) y la Teología dogmática positiva. La importancia de semejante paralelismo, la hacemos consistir no solamente en que él permite interpretar las relaciones «medievales» a una luz gnoseológica, sino también en que estas relaciones «medievales» al proyectarse sobre las relaciones «actuales» entre la Filosofía y la Ciencia positiva de la religión manifiestan la naturaleza interna de estas relaciones en el ámbito mismo de los fenómenos religiosos. Cuando este supuesto se retira, el problema filosófico se desvanece. La religión (terciaria) lejos de mostrarse como problemática, se manifiesta como obvia (lo problemático es el ateo). Pero supuesto el *saber* del ateísmo, las religiones terciarias quedan inmediatamente afectadas de un intrínseco problematismo filosófico: «¿Cómo y por qué, si Dios no existe, se han constituido estas gigantescas formaciones históricas que llamamos “religiones superiores”?» De hecho, cabe aducir, en confirmación, que la Filosofía de la religión, como disciplina filosófica que se instituye, o al menos alterna históricamente, a partir del siglo XVIII, con la Teología dogmática, aparece en el horizonte del ateísmo de la Ilustración, y que si en los siglos anteriores jamás se habló de una tal disciplina, ello fue debido a que no podía hablarse de ella, en virtud de que saberes distintos inspiraban la problemática «filosófica» en torno a la religión (ahora de índole moral). Filosofía de la religión y Teología dogmática (por no decir aquí también: Teología natural) no son disciplinas acumulables, compatibles en armónica coexistencia pacífica (como aparentemente coexisten en un plan de estudios académicos).

(b) Pero, dentro de este primer modo negativo de entender las responsabilidades propias de una Filosofía de la religión como disciplina, caben posiciones de signo más dogmático (o axiomático) que aporético. Nos referimos a las posiciones que precisamente quieren hacer compatibles a la Filosofía de la religión y a la Teología dogmática, saltando por encima de esas amenazas a su coexistencia que señalábamos al final del apartado anterior. Precisamente si (a nuestro juicio) puede alcanzarse una apariencia de compatibilidad, es gracias a esa segregación de toda relación esencial entre la Filosofía de la religión y la ciencia positiva de la religión, que se logra mediante la doctrina de la religión natural. Como ya expusimos en *El animal divino*, esta doctrina mantiene su identidad

abstracta, no solamente en el ámbito de la Teología medieval, sino también en el ámbito de la Ilustración. Porque en ambos casos, el conjunto de los fenómenos religiosos, la totalidad del material religioso será dividida en dos mitades: la mitad *natural* y la mitad *positiva*. «Tan sólo» habría que tener en cuenta esta diferencia: que para la Teología medieval, la mitad «positiva» sería considerada como *sobreracional*; pero para la Teología natural de la Ilustración, la mitad «positiva» será considerada como *infrarracional*, como mera superstición. Por ello, la mitad positiva —justamente aquella de la que se ocupan las ciencias positivas de la religión— quedará declarada como algo que está fuera del horizonte filosófico, sea porque queda por encima de él, sea porque queda por debajo de él (la comprensión de los fundamentos del dogma de la Encarnación, no requerirá un *regressus* a ideas filosóficas de mayor alcance de las que requiere la comprensión de las alucinaciones del cura Surín).

A. La Filosofía de la religión, entendida como Teoría general (distributiva) de la religión natural (distributiva, porque el concepto de religión natural adoptará el formato de un género distribuible en las diferentes culturas que lo especifican) se presentará, sin duda (emic), como una Filosofía axiomática positiva. Una Teoría general equiparable, por sus pretensiones, a la Filosofía del Derecho, como Teoría general del Derecho natural (opuesto al Derecho positivo), o bien a la Filosofía del Lenguaje, como Teoría general de la lengua universal (opuesta a las gramáticas empíricas de cada lengua). Pero tanto la *Teoría del Derecho natural* como la *Teoría del lenguaje universal* estaban apoyadas en las virtualidades expansivas del Derecho y del Lenguaje propias de las «culturas superiores», de las culturas *imperialistas* de la época moderna. En el caso de la Lingüística general, además, existía el apoyo de una estructura universal (respecto de la variedad de las culturas humanas) a saber, la estructura anatómica del aparato fonético humano desde el cual cabe establecer ciertos «universales lingüísticos» (como pudiera serlo el «triángulo vocálico»). Pero las religiones superiores, sin perjuicio de sus pretensiones ecuménicas, no podían fundar su ecumenismo en los mismos motivos naturales. ¿Dónde poner el equivalente religioso del triángulo vocálico? La Filosofía de la religión, entendida como Teoría general, pretendió ponerlo en la idea de Dios monoteísta (la Causa final o el Primer arquitecto). Pero este contenido doctrinal no tenía verificación positiva. La Escuela de Viena, con el padre P. W. Schmidt a la cabeza, preten-

dió otorgársela sin que su pretensión haya sido al cabo de los años reconocida. Si además tenemos presente la segregación que esta Teoría general lleva a cabo de la mitad «positiva» de las religiones históricas, habrá que concluir que esta Filosofía de la religión (que emic, se presenta, como hemos dicho, como positiva) no es una verdadera Filosofía (positiva) de la religión, sino una Filosofía precaria, o Filosofía *negativa* de la religión, pese a su apariencia. Y ello, precisamente porque comienza por evacuar los contenidos auténticamente positivos, sea a título de soberracionales, sea a título de supersticiones. En realidad, cabría decir que la posibilidad de la Filosofía de la religión del racionalismo, se alcanza por la vía de la autofundamentación, en el sentido de que ella se constituye como disciplina que tuviera como objetivo desarrollar la misma idea de religión natural en función de la cual intenta definirse. Le ocurre como le ocurría a la antigua Teología, que debía comenzar por demostrar su propio «objeto» —en nuestro caso la religión natural. Sin duda, una vez en posesión de su idea, la Filosofía de la religión podrá, con ciertas restricciones, volver a los «fenómenos», a fin de descubrir en ellos vislumbres de la idea axiomáticamente constituida; pero esta vuelta a los fenómenos, dado el formato genérico porfiriano de la Idea, será sólo una ilustración de la idea general, no podrá confundirse con un desarrollo interno de la misma, que tan sólo cabrá reiterar una y otra vez (como se reitera, sin desarrollo, la idea de circunferencia en los diferentes «redondeles empíricos»). Sin subestimar los efectos dialécticos que esta Filosofía de la religión del racionalismo (en cuanto Filosofía interpretativamente negativa, pese a su apariencia de Filosofía positiva) tuvo en la lucha contra el Antiguo Régimen y con la Teología dogmática que le era aneja, afirmamos que la Filosofía de la religión del racionalismo sólo puede ofrecer, por sí misma, un modelo precario de Filosofía de la religión. En el fondo una falsa Filosofía positiva, precisamente por el modo de plantear sus relaciones con las ciencias positivas de la religión. La situación es, en el plano emic, extraordinariamente confusa puesto que filosofías de la religión cuyo contenido estricto filosófico es notoriamente el mismo que el de la Teología natural (Dios trascendente, existencia humana libre, etc.) no quieren reconocerse a sí mismas como filosofías negativas en virtud de la circunstancia (emic) de que esos contenidos pueden aparecer también como algo dado por la misma experiencia religiosa que se busca incorporar, incluyendo los contenidos «positivos» del cristianismo, fenomenológicamente elaborados.

Es el caso de H. Dumery (por ejemplo en su *Philosophie de la religion. Essai pour la signification du christianisme*, París, PUF, 1957, 2 vols.). Pero dudamos de que esta apelación a los contenidos positivos de la fe tenga legitimidad filosófica (su componente positivo es confesional y está referido al cristianismo y no a las demás religiones; no es, pues, filosófico y su componente filosófico —la divinidad trascendente, la existencia libre— sólo puede reclamar la positividad histórica que deriva de la incorporación de unas doctrinas filosóficas a la dogmática cristiana).

B. Un segundo modo de entender la filosofía de la religión, como disciplina, será aquel que sea susceptible de ser caracterizado por su necesidad de mantener continuamente el contacto (no sólo inicial, sino recurrente) con las ciencias positivas de la religión, en tanto ellas son los canales por donde entran los *hechos* y los *fenómenos* empíricos históricos efectivos, es decir, *positivos*, a través de los cuales se supone se abren camino las Ideas cuyo análisis y sistematización persigue la filosofía. Ahora bien: las ciencias de la religión, si es que pueden llegar a ser verdaderamente tales (y no mera aunque imprescindible acumulación de descripciones o a lo sumo de estructuras mantenidas en un plano fenoménico a título, por ejemplo, de «síndromes») incluyen una ontología (un ejercicio de las concatenaciones causales, por ejemplo) que puede resultar incompatible de hecho, con los mismos fenómenos religiosos considerados *emic*. (El dogma católico sobre la filiación de Cristo es incompatible con las ciencias naturales.) No cabe, pues, hablar de neutralidad: una ciencia, categorialmente cerrada, no puede dejar entrar, en el flujo de sus desarrollos, formas de conexión que se mantienen, no sólo más allá, sino en contra de su propio tejido estructural. Una ciencia rigurosa envuelve un materialismo característico, unos saberes materiales que la filosofía positiva no puede pasar por alto. Las dificultades aparecen en el momento de decidir cuándo los resultados de una ciencia determinada comprometen a su estructura global, y cuándo no son propia o definitivamente científicos. Estas dificultades son mucho más acuciantes en el caso de las ciencias de la religión, dado el carácter precario de tales ciencias y por tanto, la naturaleza confusa de muchos de sus saberes positivos que prácticamente en ningún caso pueden tomarse como premisas incorregibles (haciendo de los textos científicos los sucedáneos de los textos sagrados). En particular, y teniendo en cuenta las pretensiones autoexplicativas de las religiones superiores, nos encontramos continuamente con la necesidad de decidir

entre la explicación científica y la explicación religiosa (por ejemplo en lo que se refiere a la inspiración de los textos sagrados); así como con la necesidad de someter metódicamente los resultados de las ciencias positivas de la religión a una crítica tal, que nos obliga a regresar a las mismas condiciones gnoseológicas constitutivas de esas ciencias que nos ofrecen tales resultados. Pero la decisión entre la explicación científica y la explicación autorreligiosa, depende, a su vez, de presupuestos filosóficos (materialistas, idealistas, ontoteológicos... y también gnoseológicos, relativos a la idea de ciencia, y por supuesto morales, políticos, etc.). Por ejemplo en *El animal divino* una de las premisas desde las cuales se excluyen las relaciones «circulares» del campo de los fenómenos religiosos *nucleares* es propiamente de naturaleza político-moral, a saber, la premisa que establece que entre los hombres debe mantenerse la relación de igualdad y que en el momento en el cual un hombre mantenga con otros hombres la relación no ya de respeto (derivada de la igualdad), sino de veneración (una veneración asimilable a la que se mantiene con un numen), es porque él mismo ya no está actuando como hombre. Dada la variedad y heterogeneidad de los presupuestos implícitos en los enjuiciamientos positivos constitutivos de una Filosofía de la religión, puede afirmarse que a este enjuiciamiento no le cabe, en modo alguno, pretender la consideración de científico, sin que por ello haya de entenderse que sus proposiciones son meras opiniones gratuitas o intuiciones irracionales. Pueden ser justamente filosóficas. Y su verdad habrá que ponerla más en su capacidad de «conjunto» —diríamos: «sinfónica»— para incorporar los materiales etnológicos, históricos, etc. (capacidad que sólo cabe evaluar en el contraste polémico con otras construcciones alternativas), que en su capacidad lineal —diríamos: «melódica»— para ofrecer una ilación o secuencia abstracta de afirmaciones y negaciones.

En otros términos: una filosofía positiva de la religión no es una disciplina *exenta*. El carácter *exento* es sólo una apariencia académica, administrativa o editorial. Una filosofía de la religión tiene que fundarse siempre en una ontología, que evidentemente ha de estar implicada en una gnoseología que dé cuenta de las construcciones de las ciencias de la religión (si es que éstas existen como tales). Una ontología que sólo porque se nos impone a través de los mismos materiales positivos, ofrecidos por las ciencias de la religión o por las religiones mismas, tiene que ser críticamente depurada (y esto, de modo continuo) por una gnoseología.

2. Ahora bien: la exposición de la ontología de la religión no se agota en la exposición de la ciencia de la religión, así como tampoco la ciencia de la religión (una supuesta ciencia categorial de la religión) no puede confundirse con una ontología regional de la religión. Por tanto, una ontología de la religión no puede ser leída sin más como si se tratara de una ciencia, de la ciencia categorial de la religión. Cuando esto ocurre —cuando la segunda parte de *El animal divino* se recorre como si ella expusiese la ontología regional de la religión, en las sucesivas fases de su desarrollo histórico (religión natural, religión primaria, secundaria, terciaria)—, entonces habría que decir que la filosofía de la religión ha desaparecido, cediendo el paso a una supuesta Ciencia de la religión que, al parecer, podría considerarse como directamente apoyada (o desmentida) por los hechos de referencia. Se trata de una apariencia de ciencia, de una reducción de la filosofía al estilo científico-empírico; apariencia debida a que las pruebas que han sido omitidas (como ocurre también cuando se expone dogmáticamente la Teoría atómica, dejando de lado los caminos y experiencias que condujeron al concepto de protón, de mesón, de pión, etc.). Al dejar de lado estas pruebas, la ciencia Física se reduce, en rigor, a una narración mítica (transmitida por la enseñanza y, de ahí, la necesidad pragmática de esa reducción). El mismo proceso reductivo, pero a otra escala, tendría lugar en el caso que nos ocupa: aquí, la Filosofía de la religión, al ser desprendida de sus pruebas (gnoseológicas), se reduce a ciencia aparente (ontología regional) de la religión. Ciencia aparente: porque la exposición de la doctrina ontológica como el relato del proceso según el cual los homínidos paleolíticos, enfrentándose con los animales mastozoos, los vivieron como númenes, sólo en su forma estilística puede pasar por una exposición categorial, mejor o peor apoyada en hechos (materiales paleontológicos, prehistóricos, etc.). La razón es ésta: que las supuestas categorías están en realidad insertadas en Ideas, y que éstas en lugar de ser tratadas según su verdadera «escala», son reducidas a la escala de determinados contenidos categoriales, los cuales, a su vez, por sí mismos, habrán de ser vistos (desde otros aspectos de las ideas) como selecciones arbitrarias (por ejemplo, zoomorfias) del material empírico. Varios críticos me han echado en cara esta supuesta selección artificiosa del material etnológico o prehistórico. Sin embargo, debo decir que cuando en esta segunda parte se habla del númer, no se habla en el sentido de un mero concepto empírico o fenoménico. Se habla

de «númen» como entidad que, entre otras cosas, ha de suponerse corpórea. La clasificación de los númenes [N = θυδουηψ] está enmarcada en una ontología materialista, que excluye por principio la posibilidad de númenes infinitos e incorpóreos (de los que partimos en las religiones terciarias). Pero con esto, no se procede de modo diferente al de un científico de la religión que, incluso pretendiendo atenerse al plano empírico (fenoménico-emic), habla de dioses incorpóreos o del Dios infinito de ciertos pueblos naturales (puesto que con ellos está ya utilizando, incluso en el plano emic, ideas ontológicas de la ontoteología). Otro tanto se diga del científico de la religión que habla de «mundo» o de «hombre»: son éstos contenidos de su ciencia que no pueden considerarse categoriales (a la manera como son categoriales los conceptos de «eclipse» o de «razón doble» en Geometría). Más aún: puesto que numerosos conceptos de carácter epistemológico o gnoseológico (tales como «verdad», «engaño», «fe»; o bien, «ciencia verdadera», «sabiduría», «falsa ciencia») forman parte intrínseca del material religioso positivo, al menos del de las religiones terciarias (recordamos otra vez a San Pablo: «Libraos de las falsas filosofías») entonces puede afirmarse que es la misma ontología del campo religioso la que suscita desde dentro las cuestiones gnoseológicas y epistemológicas. Por consiguiente hay que saber que cuando estamos exponiendo la ontología de la religión, aunque en apariencia estemos moviéndonos en una línea fenoménica categorial (apoyada en la experiencia, en los hechos), propiamente estamos moviéndonos en una atmósfera de ideas y de alternativas entre ideas (entre ellas, gran cantidad de ideas gnoseológicas y epistemológicas, como hemos dicho) que no porque no sean objeto directo de nuestra atención no dejan de estar rodeándonos. Por ello, seguir una línea aparentemente concreta (empírica) de este espacio es tanto (si queremos proceder filosóficamente y no míticamente) como estar debatiendo, negando, afirmando o eludiendo otras líneas posibles. Las auténticas razones (pruebas) por las cuales seguimos una línea y no la otra, no residen sólo en la apoyatura inmediata que encuentran en los «hechos», cuanto en su confrontación dialéctica con otras líneas posibles, o en la eliminación del sentido de otros fenómenos que pudieran ser aducidos (por ejemplo, ánimas, ángeles, Dios, etc.). Además, es aparente la impresión de «desarrollo originario» que puede producir la exposición de la segunda parte, en sí misma considerada, como si fuese una exposición histórica que puede comenzar desde el origen, desde el punto cero (*in illo*

tempore). Y esto porque los mismos contenidos originarios que vamos exponiendo, o son un caos, o si están ordenados y seleccionados lo están desde el horizonte actual de los fenómenos al que los fenómenos originarios van a desembocar (una forma del *dialelo antropológico*, aplicada a la religión). Por decirlo así: no cabe fingir que partimos, como si de los fenómenos originarios de la filosofía de la religión se trataran, de las situaciones en las cuales hay, por ejemplo, hombres acosados por chacales o por cocodrilos, para, de ahí, ir obteniendo los dioses celestes (Anubis, Suchos...) y, por fin del Dios superior (Ptah, de la teología menfita). Partimos en realidad del Dios superior (Ptah, Orus) para, desde él (puesto que precisamente la numinosidad de los chacales, o de los cocodrilos, ha desaparecido cuando está apareciendo la filosofía de la religión) poder regresar a los chacales y a los cocodrilos como si fuesen númenes. Las religiones terciarias, por tanto, con sus teologías comparadas correspondientes, son la atmósfera (equiparable a un *campo de fenómenos*) en la que precisamente, tras su interna descomposición dialéctica, puede respirar la filosofía de la religión. Pero, cuando fingimos partir científicamente de los «hechos originarios» (hombres, chacales o cocodrilos), estaremos condenados a reducir los fenómenos religiosos ulteriores a los correlatos actuales de estos hechos primitivos. Y de lo que se trata es precisamente de lo contrario, a saber, llegar a percibir a los chacales y a los cocodrilos, desde un horizonte de númenes. No se trata de seguir el orden histórico cronológico, de comenzar por el principio. La filosofía de la religión tiene que llegar, en todo caso, al final y, por tanto, tiene que poder ver, por así decir, este final en el principio. (Por ello la perspectiva de la filosofía de la religión no es la perspectiva del prehistoriador, cuando se dispone a describir la conducta del hombre cazador.)

En resolución: no puede hablarse de una ontología regional de la religión fundada en unos supuestos datos característicos del campo religioso. El análisis filosófico de tales datos depende de una ontología que desborda el propio campo religioso. Una ontología que ha de seleccionar los númenes, que ha de fundamentarlos, y que, por ello, constituye el equivalente de los *preambula fidei* de los tomistas. Estos *preambula fidei* serán reducidos, por los críticos, a la condición de «prejuicios», desde los cuales seleccionamos los hechos; pueden serlo, pero son inevitables. Y esto es tanto como decir que si suprimimos unos *preambula fidei* no es tanto para atenernos a los datos estrictos, cuanto para adoptar

otros *preambula fidei*, acaso de forma inconsciente. Por ello resultaría impertinente reducirlos a la condición de prejuicios antes de haberlos tratado como ontologías que, en todo caso, deben ser debatidas. Solamente cuando, tras el debate, una ontología sea rechazada, podrá ser invocada la decisión de mantenerla como un prejuicio. Cabe afirmar, por tanto, que lo que es un prejuicio no es tanto la ontología que permanece, cuanto la que logra ser reducida, y sin embargo, sigue siendo utilizada. Interpretar la reexposición del material etnológico como una selección y filtrado de ese material llevado a cabo desde los propios prejuicios (lo que me reprochan bastantes críticos) es pues irrelevante. Lo que aparece como «selección» sólo lo es para quien mantiene otros *preambula fidei*, en función de los cuales cree poder afirmar además que existen otros hechos (por ejemplo, extraterrestres, o el Dios infinito, o vegetales numinosos) que se han dejado fuera. Pero entonces lo que se está debatiendo no es una doctrina sobre la religión, en tanto que se enfrenta a los hechos, sino unos *preambula fidei* en tanto se enfrentan a otros *preambula fidei*. Así, a un espiritualista o a un panbabilonista que me objete que he seleccionado y filtrado los hechos zoológicos en función de mis prejuicios, yo le podría replicar inmediatamente que, en cambio, él no los ha filtrado ni seleccionado, pero debido a que sus propios prejuicios o *preambula fidei* son demasiado groseros y conducen a un simple caos; o bien que también los ha filtrado y seleccionado, aunque desde otros *preambula fidei* que desbordan el propio campo religioso y que son los que se discuten.

Es evidente que quien, situado en una perspectiva ontológica, lea la segunda parte sin tener en cuenta la primera, le parecerá superficial y gratuita su articulación, sus contenidos; le parecerá, en suma, que los contenidos fundamentales de la religiosidad han quedado orillados y que sólo estamos hablando de fenómenos superficiales. Pero sería mera ingenuidad pensar que esta superficialidad puede medirse a partir de los análisis del mismo material fenoménico, como si éste pidiera de por sí la deidad terciaria o como si esta deidad no viniera de otras fuentes (metafísicas) que requieren una prueba propia (precisamente los *preambula fidei*).

3. Tampoco la parte gnoseológica puede concebirse como una parte que deba venir después (al modo de una meta-ciencia) de la parte ontológica (de la «ciencia»). En primer lugar, porque la gnoseología de la religión tiene el sentido directo de un análisis de la religión, en tanto las religiones (terciarias sobre todo) implican,

como hemos dicho, conocimientos en parte filosóficos y en parte científicos; e implican posiciones críticas ante las ciencias positivas (astronómicas, biológicas, geológicas), que oscilan desde el rechazo fideísta radical hasta el dogma de la «fe en la razón». Si Gnoseología es *Teoría de la ciencia*, y la Teoría de la ciencia incluye el tratamiento de las cuestiones que pueden ser suscitadas a propósito de las relaciones entre las ciencias y la filosofía (así como la propia crítica de la ciencia), y las religiones terciarias contienen entre sus dogmas, como hemos subrayado, determinadas tesis gnoseológicas, la Gnoseología de la religión no podrá considerarse tampoco como una instancia previa a la propia filosofía de la religión. Pero hay algo más: la parte gnoseológica, además de esta referencia a los dogmas «gnoseológicos» de las religiones terciarias, contiene principalmente la referencia a la teoría de las ciencias (y de la Filosofía de la religión); y siendo estas ciencias tan precarias, no cabe fingir que primero han de exponerse las ciencias, para después exponer la metaciencia (y la filosofía). En realidad, ni siquiera en la Geometría cabe establecer un orden tan riguroso (entre Geometría y Teoría de la ciencia geométrica), pues ya la simple demostración del teorema euclidiano que establece la equivalencia a dos rectas de los ángulos del triángulo, ha de compararse dialécticamente con el teorema no euclidiano que establece que no hay equivalencia, regresando, por tanto, a cuestiones de axiomática (que ya son gnoseológicas, al menos *actu exercito*). Pero las ciencias de la religión alcanzan un cierre muy precario. Ya es muy oscura la delimitación del campo (para unos, la enumeración de instituciones: rituales de propiciación, o de enterramientos, o prácticas de brujería etc.; para otros habrá que excluir a la magia). Las ciencias de la religión no pueden tomarse como bases previas sólidamente asentadas, pues ellas ni siquiera tienen potencia suficiente para establecer, por sí mismas, diferencias internas entre fenómenos y estructuras esenciales, entre verdades estrictamente religiosas y alucinaciones colectivas. Al no poder contar con resultados categoriales estrictamente religiosos, el «testimonio de la ciencia» estará siempre en función de la teoría de la ciencia que se utilice. Desde una teoría que defiende el carácter emic-descriptivo de las ciencias humanas, no podremos alcanzar una filosofía de la religión análoga a la que se inspira en una teoría de la ciencia que distinga *esencias* y *fenómenos* (y, lo que es más, desde una doctrina de la *esencia* que pretenda abarcar fenómenos contrapuestos entre sí, inasimilables por esencias porfirianas). Pero todas estas cuestiones gnoseológicas

(que a su vez están en función de la ontología de la esencia, o de la causa) son marcos que, en realidad, presiden la delimitación de un campo que es abierto (como es el campo constituido por las religiones), un campo que, desde su interior, no puede conformar figuras esenciales y no porque ellas no existan (como si el campo fuera amorfo o caótico), sino porque ellas sólo se configuran por la acción de otras ideas que cruzan el campo de referencia.

Cabría terminar diciendo que la parte gnoseológica sólo se desarrolla en contacto continuo con la ontológica a la que dirige, y que, por tanto, la parte gnoseológica no es una parte prescindible o una reflexión metacientífica; y que la parte ontológica sólo recupera su significado filosófico cuando se la inserta precisamente en el marco gnoseológico. Por tanto, no será posible disociar estas dos partes de la filosofía de la religión que se exponen en *El animal divino*. También es verdad que su circularidad dialéctica impide considerar a una de esas partes como primera en un plano semántico, siendo segunda la otra. Ambas se presuponen, como hemos visto. Pero pragmáticamente me parece evidente que la parte gnoseológica debe ser la primera, aunque no sea más que para preservarnos del reduccionismo narrativo al que induciría la segunda parte, en sí sola considerada.

## 2

### *Críticas al todo, salvando eventualmente alguna parte*

Las enmiendas a la «totalidad», es decir, las descalificaciones globales de *El animal divino* que, hasta la fecha, me han llegado, proceden de la Ontoteología. Esto constituye, a mi juicio, una confirmación de una de las tesis fundamentales de *El animal divino*: que la Teoría de la religión no es autónoma, sino que sus principios se debaten en el terreno de los *preambula fidei* antropológicos y ontológicos. Es lógico, por tanto, que los teólogos rechacen de plano mi libro; lo que ya no es tan lógico (o al menos, es muy poco sutil) es que lo rechacen en nombre de la Ontoteología (lo que ya estaba explícito), en lugar de salir al campo de los fenómenos estrictamente religiosos, en el sentido antropológico (histórico, etnológico). Pues si me invocan los fenómenos de con-

ciencia psicológica (la «experiencia de Dios» y cosas por el estilo) entonces demuestran que ni siquiera han estudiado la crítica que en *El animal divino* se hace a la posibilidad de la experiencia terciaria (al argumento ontológico). Ellos deberían, según las reglas de la argumentación, criticar a mi crítica, no simplemente retrotraer la cuestión a los términos anteriores a aquellos en los que se situaba la crítica que yo he propuesto.

Algunos de estos críticos optan, en efecto, como hace el señor A. Lobato, tras una recensión sobria y bien hecha (*Communio*, 1019/2, 1986) por una mera referencia a los principios contrarios: «Un amigo de Leibniz, al leer su *Monadología*, le escribió una carta para preguntarle si todo aquello de las mónadas lo decía en serio o jugaba dialécticamente. Leibniz le respondió que los filósofos, a veces, sólo tratan de probar las fuerzas de su ingenio. Lo grave es que lo que no es serio no es verdadero...», etc.

Julían Ruiz Díaz, profesor de Antropología, en un artículo publicado en *El Ciervo* (n.º 462, febrero, 1987) capta muy bien —sin duda por su entrenamiento de antropólogo— el sentido que en *El animal divino* se le quiso dar al núcleo de la religión: «La fenomenología radical religiosa viene a ser así, como un vago sentimiento de misterio envolvente, como la expresión de una especie de sobrecogimiento, susto y miedo ante la absoluta novedad de su ser postanimal... La experiencia paradójica y asustante de una animalidad postanimal, surgida en un ser que ya no es lo que era». El señor Ruiz Díaz no manifiesta explícitamente su rechazo global a las tesis de *El animal divino*, pero seguramente porque ni siquiera lo cree necesario, lo da por obvio. Prefiere explicitar las críticas más bien en el terreno estilístico: «Se trata de un libro cuyo discurso tira para atrás; escrito sin la cortesía de la claridad. Interminables minucias metodológicas y paréntesis, «ritornellos» sin fin con un afán miniaturista prolijo que lejos de afinar y matizar las ideas, disuelven su nitidez y entorpecen la agilidad. Nadie podrá negar la recia estirpe filosófica de Gustavo Bueno; su inmensa, ciclópea erudición...»

La crítica de Ricardo de la Cierva, incluida en su libro *Oscura rebelión en la Iglesia* (Plaza y Janés, 1987) tiene un marcado carácter panfletario. Y ni siquiera se molesta en averiguar el sentido técnico de los términos utilizados (por ejemplo, la consideración de la Teoría de la Relatividad como teoría «científica categorial»): «El propio título *El animal divino* —dice R. de la Cierva— resulta desagradable y gratuito para los creyentes». Contiene también

errores de diagnóstico de gran calibre («es un detonante libro de aplicación marxista grosera a la religión»), aunque más tarde el diagnóstico queda oscurecido por otros diagnósticos en sentido opuesto («en cuanto a su metodología, Bueno no parece ser de verdad un filósofo marxista sino más bien un anarquista del marxismo»). Descubre un error en el pie de una ilustración (azteca, por tolteca) y en cambio no se da cuenta de otra (en la p. 153, una estela mesopotámica está rotulada como si fuera egipcia).

El señor Ramón Cermeño Mesonero, dedica en la revista *Nova et Vétera*, una larga reseña a *El animal divino*, dado (dice él) «su contenido explosivo y trascendente». La reseña tiene en su conjunto, y en cada una de sus partes, un carácter marcadamente crítico. Pero las críticas están formuladas desde muy diversos ángulos (todas ellas convergen, es cierto, con una ontoteología de la religión) y por tanto, su alcance es también muy diverso. Por ejemplo, hay observaciones críticas que se derivan simplemente de la mera diferencia de perspectiva (la «impiedad» que atribuye a Gómez Pereira está pensada desde mi perspectiva, digamos etc, y no naturalmente desde la perspectiva emic del propio Gómez Pereira, que era cristiano fervoroso, y por ello, mi calificativo tiene una parecida intención irónica); hay una crítica puntual que es exacta (trastrueque de una cita de Celso en un libro traducido por Don Daniel Ruiz Bueno), hay manifestaciones de disgusto estético ante ciertas ilustraciones del libro (el matadero de Oviedo) —sobre gustos no hay nada escrito. Hay también observaciones críticas que, aunque en principio, puedan parecer muy localizadas, tienen gran importancia para la argumentación global de la obra: me refiero a la observación acerca de mi interpretación de Epicuro y, sobre todo, de Aristóteles. En cuanto a Epicuro: es cierto que la religión epicúrea exige un tratamiento mucho más extenso, pero en *El animal divino* tan sólo se buscaba subrayar la tesis epicúrea de la animalidad de los dioses —en contraste con la ontoteología—, independientemente de que ellos tuvieran figuras zoomorfas o antropomorfas (lo que es muy discutible, si nos referimos al Epicuro que entendía a los dioses como acto puro, movimiento puro, vida no cristalizada). Los dioses epicúreos, sin duda, en la interpretación de Cicerón tienen figuras antropomorfas (como también las tienen los póngidos, que son antropomorfos); no son exactamente humanos, sin embargo por su gigantismo (Lucrecio, V, 1165-1168) y otros detalles (no tienen sangre, sino cuasi sangre, *apud* Cicerón: *De natura deorum*, I, 18). Pero el epicúreo debe

evitar los escalofríos y el temblor que produce la religión (Lucrecio, III, 964; VI, 50 y ss.; I, 78-79). Los *simulacros* (por cierto, muchos de ellos animales: centauros, scyllas, cerberos) hieren con frecuencia nuestra alma, pero resultan de mezclas heterogéneas formadas en la atmósfera y al fin deben ser superados, pues son irreales (Lucrecio, IV, 735-40).

Más importante es el punto de Aristóteles, dado el significado que tiene mi interpretación en el curso de las religiones terciarias. Concedo al señor Cermeño que mi interpretación es discutible y que se opone a interpretaciones tradicionales, como la de Brentano, muy querida en tiempos por mí. Pero esto no significa que mi interpretación sea gratuita, ni tampoco menos aún inaudita: está más cerca de la interpretación de aquello que Bloch llamó la «izquierda aristotélica» y, para citar otro intérprete recientemente traducido al castellano, de la interpretación de P. Aubenque: «La divinidad suprema, el Acto Puro, es incognoscible. Dios no conoce al mundo, vive en sí mismo... sólo Dios es teólogo... la negación de la teología, por Aristóteles, se convierte en teología negativa...» (*Aristóteles*. Taurus, 1981, p. 318-466, etc).

La objeción, ya de fondo, que me dirige el señor Cermeño es la relativa a mis premisas darwinistas. El señor Cermeño no admite el «dogma darwinista» y le parece, por tanto, inconcebible que yo lo tome como premisa de mi argumentación. A esto no tengo nada que responderle (puesto que el «dogma darwinista» pertenece a los *preambula fidei* de la filosofía materialista de la religión).

Pretende, por otro lado, el señor Cermeño desautorizar mis interpretaciones del argumento de San Anselmo. Aquí el señor Cermeño da un paso en falso de carácter grave. Mis interpretaciones sobre el argumento ontológico, discutibles desde luego, están meditadas durante años y no es legítimo pretender despacharlas sin haber leído más despacio mi exposición. El señor Cermeño no se ha dado cuenta de mis razonamientos y es una insolencia por su parte el atreverse a discrepar sobre algo de lo que no se ha enterado en absoluto.

Pero acaso la objeción que creo más interesante, porque se refiere a una cuestión de método, en general, es aquella en la que el señor Cermeño me niega de plano nada menos que el derecho a ocuparme filosóficamente de la religión, dado que (dice) no soy «ni especialista en teología, ni en historia comparada de las religiones, ni en otras ciencias afines». Aquí el señor Cermeño se supera en su ingenuidad, que ya me parece excesiva:

Primero, porque por lo menos debería haber presentado su objeción engranando con mis afirmaciones metodológicas fundamentales, y según las cuales precisamente la filosofía de la religión debe comenzar por la crítica de la Teología o de las Ciencias de la religión.

Segundo, porque al suponer Cermeño que sólo un especialista en todas esas ciencias puede ocuparse de los fundamentos de la religión, viene a manifestar sencillamente que le parece muy mal que los filósofos (que en cuanto tales, no son ni teólogos ni científicos, aunque deban conocer cuanto más mejor esas especialidades) se ocupen de tales cuestiones. Hace todavía muy pocos años, algunos habrían acompañado esta exigencia de Cermeño con un decreto del «ejecutivo». Pero resulta que precisamente es la filosofía la que *desde siempre* se ha atribuido la tarea de la consideración de los fundamentos de la religión. La temeridad es, así, la temeridad de Espinosa, la de Kant, la de Hegel, la de Schelling o la de Comte. Por tanto, al ocuparme, como filósofo de la religión, de los fundamentos de la religión, no meto mi hoz en mies ajena, sino que cultivo un terreno ya roturado por los filósofos de la época moderna, con una tradición muy compacta. Comprendo que el señor Cermeño considere como algo muy íntimo su creencia religiosa (terciaria), pero de ahí nada se infiere. Supongamos que el señor Cermeño (¡el Acto Puro no lo actualice!) tiene un tumor cerebral muy íntimo y muy suyo: ¿podría decirle al neurocirujano que no meta el bisturí en tumor ajeno? No, el tumor del señor Cermeño (¡el Acto Puro no lo quiera!) no sería mies ajena del neurocirujano, sino precisamente materia propia de su competencia.

### 3

#### *Críticas a algunas partes, salvando el todo*

El análisis que Alberto Hidalgo ofrece de *El animal divino* en su artículo de *Los Cuadernos del Norte* (n.º 35, enero-febrero), penetra hasta el mismo fondo de la obra y, sin perjuicio de aceptar sus tesis en lo fundamental, las envuelve con desarrollos inesperados y, por supuesto, formula objeciones particulares de importan-

cia. Me refiero, por un lado, al desarrollo dialéctico del *credo quia absurdum* de Tertuliano y, por el otro lado, a la confrontación del método de *El animal divino*, en cuanto intento de fijar el significado efectivo de los dioses para los hombres, con la tercera vía, la vía de la contingencia de Santo Tomás.

Por lo que se refiere a lo primero, el desarrollo tiene, como efecto propio, el demostrar que el lema fideísta constituye en realidad un miembro de un sistema de posibilidades dadas en un tramo o malla de cuatro direcciones que corresponden, a su vez, a las opciones posibles que la filosofía ha de reconocer cuando se dispone a afrontar a la religión: *credo quia absurdum*, *credo quia non absurdum*, *non credo quia absurdum*, y *non credo quia non absurdum*. Alberto Hidalgo descubre como esta trama no es algo abstracto, sino que constituye la malla férrea en donde hay que reconocer que nos movemos: el fideísmo, el racionalismo metafísico (Santo Tomás), el racionalismo ilustrado (Russell), parecen en efecto corresponderse muy bien con las tres primeras opciones. Alberto Hidalgo dice que *El animal divino* tendría que ser considerado en correspondencia con la cuarta opción que es, además (desde el punto de vista formal, al menos), la más exacta posición contraria del fideísmo. (Digo *contraria* porque si formalizamos el *credo quia absurdum* por  $p \leftarrow q$  entonces  $\neg p \leftarrow \neg q$  será la proposición contraria, y no será contrarrecíproca  $\neg q \leftarrow \neg p$ ; mientras que  $\neg p \leftarrow q$  y  $q \leftarrow \neg p$  serían semicontrarias de  $p \leftarrow q$ , así como son contrarias entre sí.) Me parece que Alberto Hidalgo tiene razón.

Y por lo que se refiere a lo segundo, la confrontación entre el método de la contingencia de la vía tomista, como *regressus* de la finitud (que incluye la finitud existencial) del hombre a Dios y el método de *El animal divino*, me parece que abre una perspectiva muy fértil que el mismo crítico tendrá que desarrollar.

Entre las diversas objeciones que formula Alberto Hidalgo a mi libro, y que aunque no afectan a su arquitectura global sí que afectan a importantes tramos de su ejecución (sea porque ellos aparecen más débiles de lo debido, sea porque representan sólo líneas que sólo son alternativas de otras posibles), me referiré a las siguientes:

(1) El proceso de transformación de los númenes de la fase secundaria en el Dios monoteísta de las religiones terciarias.

(2) Las dificultades en la fijación de la cronología de esa transformación, como reflejo concreto de la oscuridad del proceso.

(3) La insuficiencia del tratamiento de las referencias secundarias en las fases terciarias y la necesidad de ampliar el concepto de *cuerpo* de las religiones para dar cabida en él a los *mitos*.

En cuanto a lo primero, reconozco que la apelación a un «mecanismo moderador del delirio secundario» para introducir la fase terciaria puede constituir una petición de principio o un *deus ex machina*. Por ello, se hace la consideración del efecto de otros mecanismos racionalistas (preparados en otros terrenos: tecnológicos, políticos). Mecanismos que han podido influir en el campo mitológico, obligando a sistematizarlo, simplificando, presentando respuestas más sobrias que desplazan de momento aunque no las destruyan a las construcciones míticas.

En cuanto a lo segundo, es cierto que si la teología terciaria presupone una filosofía, entonces la teología menfita (la teología de Path es propiamente filosófica) supondría una Filosofía anterior en dos milenios a la griega. Sin embargo la filosofía de la que hablamos es aquí la metafísica presocrática que no fue considerada por nosotros como filosofía estricta (académica). Según esto me parece que sin abandonar la tesis del origen helénico de la filosofía académica, es posible reconocer algún paralelo asiático de la metafísica monista presocrática, el despuntar de una metafísica impersonal naturalista (me refiero a Sanchunjatón, por ejemplo) posibilitada por desarrollos tecnológicos, astronómicos y políticos; pero que, precisamente por desenvolverse al margen de la razón geométrica, habría recaído constantemente en el zoomorfismo cosmológico.

Y, en cuanto al tercer grupo de dificultades (o se admiten los mitos como componentes esenciales del cuerpo de las religiones, o la ufología no tiene el sentido religioso que le atribuimos en *El animal divino*), nos inclinaríamos por el primer miembro de la disyuntiva que propone Alberto Hidalgo: admitir efectivamente los mitos en el *cuerpo* de las religiones. Es cierto que en la página 286 del libro, se excluyen. Pero puede interpretarse esta exclusión como si estuviese referida al *cuerpo* de las religiones primarias y no al *cuerpo* de las religiones secundarias de las que habla Alberto Hidalgo en su crítica.

Posteriormente, en su importante contribución a la obra colectiva *Neo-Fundamentalism. The humanist response*, presentada por The Academy of humanism (Prometheus Books, Buffalo, New York, 1988), Alberto Hidalgo (*The Dilemma of fundamentalism*) ha logrado una reexposición de las tesis fundamentales de

*El animal divino* en el contexto de una concepción general de la problemática de la filosofía de la religión desde la cual, aquellas tesis resultan coordinadas de un modo nuevo muy preciso frente a otras teorías de orientación «materialista». Como es obvio, la coordinación repercute en puntos de importancia del sistema, subrayando componentes suyos que fuera de este contexto permanecían desdibujados, o simplemente sin dibujar (por ejemplo: el nexo entre los contenidos ofrecidos por los fenomenólogos de la religión —«experiencia de temblor y terror»— y las motivaciones objetivas de tales contenidos).

Alberto Hidalgo parte aquí de una constatación gnoseológica: que la experiencia religiosa es generalmente considerada por los teóricos como un universal cultural (p. 62). [Y esta consideración, si no es gratuita habrá que suponerla basada en la amplia documentación etnológica, antropológica y psicológica]. Esto supuesto, la «Teoría de la religión» comienza en el momento de buscar las fuentes de esta universalidad. Pues (se supone) que no sería satisfactorio constatar esta universalidad como un mero hecho empírico o bien como un axioma. Y, en esta línea, el autor distingue dos grupos de teorías caracterizadas por el lugar al que van a buscar las fuentes reales de esa universalidad supuesta de la experiencia religiosa: las teorías de índole biológica y las teorías de índole sociológico-cultural.

Edward O. Wilson es presentado como representante del primer grupo de teorías definidas por Alberto Hidalgo. Wilson ha reconocido que, en la religión, en tanto es una fuerza vital de la sociedad, actúa una fuente primaria de naturaleza biológica. A la vez, que los rituales sagrados son los más característicamente distintivos de los hombres. Sin embargo, A. Hidalgo considera la hipótesis de unos *specific human culturgenes* para explicar la universalidad de la religión, como excesivamente reductivistas. Sostiene que son suficientes los mecanismos generales del cerebro humano para explicar el aprendizaje social. No es en estos genes culturales introducidos *ad hoc* en donde, en mi opinión, debemos buscar la experiencia religiosa originaria en las condiciones de vida del hombre primitivo (p. 64).

El handicap de la mayor parte de las teorías del segundo grupo sería, según Hidalgo, el haber supuesto que no existe una genuina experiencia religiosa, y que hay que buscar en experiencias de fraude, alienación, etc. «Marvin Harris ha ofrecido una interpretación del papel de las religiones en la evolución sociocultural expli-

citamente orientada a disociar su materialismo cultural de las posiciones de Marx»; pues bajo condiciones apropiadas para el desarrollo de los líderes mesiánicos, la religión ha probado una y otra vez que, lejos de ser el «opio del pueblo», puede ser capaz de levantar a las masas explotadas en la forma de ejércitos revolucionarios. Harris, según Hidalgo, habría tratado de hacer fluir la religión del *feedback* entre la infraestructura y la superestructura. Por ello, *malgré lui*, las ideas de Harris «son extremadamente similares a las de la dialéctica de Karl Marx».

Tras discutir críticamente algunos puntos importantes ligados a estos dos grupos de teorías, Alberto Hidalgo concluye: «At this point, Gustavo Bueno's, evolutionary theory of religion, supplies and intermediate and materialistic response between Wilson's biological theory and the cultural thesis of Harris» (p. 66). Por mi parte, he de decir que encuentro sumamente acertado el situar a la doctrina central de *El animal divino* como una teoría «flanqueada» por el biologismo materialista (Wilson, y en el siglo pasado Gall) y por el sociologismo materialista (Harris, y en el siglo pasado Marx). Pues esto implica además que se está considerando a la teoría de *El animal divino* sobre el núcleo de la religión como una teoría sociobiológica en sentido amplio, lo que me parece correcto. Pues el contexto de las relaciones etológicas entre los hombres primitivos y los animales de su entorno, aunque no son biológicas en el sentido molecular (los «culturgenes»), ni tampoco son sociales en el sentido convencional («circular»), sin embargo siguen siendo biológicas en un sentido estricto (molar-etológico) y además son sociales en sentido precisamente biológico (interespecífico), puesto que ofrecen fundamento para una ulterior constitución y desarrollo histórico cultural.

Carlos Iglesias Fueyo, en un extenso comentario a *El animal divino* aparecido en la revista *Sistema* (n.º 4, 1986), analiza cuidadosamente la arquitectura de la obra, cuya idea central comparte. Reconoce además con diversos argumentos, la ineludible necesidad de la «parte gnoseológica» del libro y suscita la pregunta por las razones que pueden explicar esa reacción al parecer generalizada que produce en muchos lectores la parte gnoseológica, que la perciben como «dura» y «extravagante». Sugiere que (más que el mero rechazo de todo género de especulación abstracta) puede tener que ver con una especie de *pavor vacui*. «Es cierto que el lector siente un malestar generalizado ante la explosión crítica de las diversas explicaciones (interpretaciones) categoriales que se han

dado de la religión. Se palpa ese profundo vacío aterrador que aviene cuando uno es despojado de las inveteradas muletillas y andamiajes teóricos a los que uno se acostumbra y se troquela casi para la eternidad. Y no es de extrañar que ese *pavor vacui* produzca un fuerte estremecimiento, ante la posible eventualidad de quedar yermo de interpretación alguna.» En el comentario de Carlos Iglesias no faltan, desde luego, objeciones importantes. Me referiré a tres de ellas, la primera relacionada con la consistencia interna entre ciertas partes de la obra, la segunda con la debilidad de los *principia media* que se advierten en la construcción y la tercera con su capacidad reinterpretativa del material histórico y cultural distinto del material que convencionalmente llamamos «cultura occidental».

En cuanto a la primera, podría quizá reexponerse así: si la categoría etológica de *saludo* intenta ser aplicada a las religiones primarias, sin reduccionismo, será porque puede determinarse un tipo de saludo ceremonial que formará parte del *cuerpo* de las religiones primarias, y que no es reducible al mero saludo en el sentido etológico genérico. Ahora bien, sería la inserción del saludo etológico en un horizonte mítico simbólico aquello que permitiría dar cuenta de la *anamórfosis* del rito etológico de saludo en la ceremonia del saludo religioso. Pero esta inserción no es posible si se mantiene la tesis de que «el mito no es un componente esencial del cuerpo de las religiones». Se trata desde luego de una dificultad que acaso fuera posible resolver (puesto que, efectivamente, en *El animal divino* se excluye el mito de las religiones primarias, aunque no de las secundarias) sin necesidad de rectificar la tesis, alegando otros mecanismos simbólicos (no estrictamente míticos) que podrían actuar sin embargo en las religiones primarias y que podrían dar cuenta también de la posibilidad de conductas ceremoniales. Aunque debo reconocer que la separación entre estos mecanismos simbólicos primarios y los mitos secundarios no es siempre fácil de establecer (pero tampoco me parece, es legítimo querer borrar toda posibilidad de distinción).

La segunda objeción se refiere a la debilidad de los criterios que se ofrecen en *El animal divino* para dar cuenta de las reconocidas influencias de las religiones secundarias en las terciarias, debilidad que compromete el esquema histórico general de la obra. Sería necesario «arbitrar líneas más precisas de la evolución religiosa, cuando en ésta existan fenómenos de influencia tan potente a fases anteriores (como el fenómeno helenístico) ya que si no, en

muchas ocasiones, resulta verdaderamente inextricable delimitar qué fenómenos religiosos o qué diferencias delimitativas puede establecer, para separar o simplemente dar cuenta de rasgos pertinentes a un período u otro...» Tengo que reconocer que, efectivamente, la exposición de *El animal divino*, en este punto y en otros, es excesivamente general e indeterminada y necesita desarrollos internos. Este reconocimiento no obsta, me parece, a la consistencia del concepto de situaciones de intersección que propiamente no serán ni secundarias ni terciarias por ejemplo (aunque eso sí, es necesario un análisis puntual).

La tercera objeción apunta a la incapacidad de la teoría de las tres fases para aplicarse tal como se encuentra a culturas no occidentales. La «teoría de las tres fases» estaría, según esto, moldeada sobre el material occidental (por ello, Carlos Iglesias titulaba su comentario: «El animal divino occidental»), pero quedaría desbordada por materiales procedentes de otras culturas, en particular la china. ¿Cómo insertar el confucianismo, por ejemplo, en la teoría de las tres fases? Debo reconocer que esta tercera objeción pone en evidencia uno de los flancos débiles de *El animal divino*. En su defensa diré, sin embargo, que a esta debilidad no tiene por qué dársele un alcance constitutivo, puesto que puede ser atribuida a ese carácter de esbozo o ensayo que, desde luego, tiene el libro. Y que acaso el modo de neutralizar esa dificultad, al menos en lo referente al confucianismo, sea avanzar en la misma línea que Carlos Iglesias sugiere, a saber, la reinterpretación sistemática del confucianismo como una moral (no como una religión administrativa) más que como una religión terciaria. Aun cuando es cierto que este proyecto es, más que una respuesta, el planteamiento de muchos nuevos problemas.