

EL CATOBLEPAS

revista crítica del presente

El Catoblepas • número 37 • marzo 2005 • página 12

artículos

El problema de la verdad en las religiones del Paleolítico *

David Alvargonzález

Ponencia al Congreso *Filosofía y Cuerpo: debates sobre la filosofía de Gustavo Bueno* (Murcia, 10 al 12 de septiembre de 2003)

1. Introducción

En primer lugar, quiero agradecer al profesor Patricio Peñalver y a los organizadores de este curso la confianza que han depositado en mi al invitarme a impartir esta conferencia, así como también quiero agradecer a Gustavo Bueno y al resto de los presentes su asistencia.

El objetivo último de esta ponencia es tratar, de un modo problemático, un asunto que es central en la filosofía de la religión de Gustavo Bueno: la cuestión de la verdad de la religión. La filosofía de la religión expuesta en *El animal divino* llama inmediatamente la atención por defender la verdad fundamental de algunas religiones manteniendo, al mismo tiempo, las posiciones ateas explícitas del materialismo filosófico. Como es sabido, las religiones que en *El animal divino* se consideran fundamental y esencialmente verdaderas son las religiones del Paleolítico superior, las religiones que Bueno llama «primarias». En esas religiones los grupos humanos estaban religados con númenes que eran ciertos animales realmente existentes, esos mismos animales que aparecen representados en el llamado «arte» parietal.

La discusión acerca de la verdad de las religiones es considerada por Gustavo Bueno la tarea más importante que puede desarrollar una filosofía de la religión y, en todo caso, es un asunto al que no se puede dar respuesta desde las ciencias de la religión. Además, la afirmación de la verdad de las religiones del Paleolítico es, en *El animal divino*, una tesis central porque sería esa verdad la que haría inteligible y necesario el surgimiento de las religiones. Así, se llega incluso a afirmar que, si no se pudiera hablar, de algún modo, de la verdad de la religión, no sería posible construir una auténtica filosofía de la religión⁴¹. Por tanto, la discusión acerca de qué se entienda por «religión verdadera» nos parece, en este contexto, de una importancia innegable.

En cualquier caso, queremos aclarar que este breve ensayo sobre la verdad de las religiones del Paleolítico está hecho desde el propio sistema del materialismo filosófico. Nuestra intención es tratar el tema de la verdad de las religiones de un modo problemático, destacando algunos aspectos que nos parecen importantes para su completa comprensión.

2. Componentes mitológicos en las religiones del Paleolítico

2.1. La «inversión antropológica» y los orígenes de la magia y de la religión.

La Biología ha ido poniendo progresivamente de manifiesto que los hombres comparten con el resto de los animales multitud de rasgos genéricos: características bioquímicas, genéticas, citológicas, histológicas, anatómicas y fisiológicas. Del mismo modo, la Etología y la Psicología animal comparada han descubierto patrones etológicos, estructuras sociales y culturales, y pautas psicológicas que también son comunes a animales humanos y no humanos. Muchos de

estos rasgos comunes pueden ser explicados en razón de las relaciones filogenéticas que guardan unas especies animales con otras.

Estas evidencias de las ciencias son, sin duda alguna, una referencia inexcusable para cualquier antropología filosófica del presente y lo son, eminentemente, para el materialismo. Ahora bien, en lo que toca a los rasgos etológicos y psicológicos genéricos a hombres y a otros animales no humanos, puede ocurrir, en algunas ocasiones, que las leyes etológicas y psicológicas, sin dejar de actuar, queden subordinadas a nuevas configuraciones específicamente antropológicas. Un ejemplo de este proceso nos lo ofrece la «conducta supersticiosa», descrita por Skinner en palomas, cuando ésta queda integrada en la institución cultural humana de la magia. La «conducta supersticiosa» es una referencia obligada a la hora de evaluar los componentes etológicos y psicológicos genéricos a otras especies que están presentes en la institución cultural humana de la magia. Lo que ya no resulta tan claro es que la magia pueda reducirse totalmente a una variedad más de conducta supersticiosa al lado de otras. La razón fundamental es que la magia, como institución cultural específicamente humana, es, fundamentalmente, una teoría, es una explicación acerca del funcionamiento de ciertos procesos que hoy caen en el dominio de las ciencias naturales, y una explicación acerca de la relación de ciertos sujetos humanos (los especialistas, los magos) con esos procesos «naturales». Desde luego, la magia es una teoría distorsionada, falsa, es una forma de falsa conciencia que se redime con sus aciertos. Pero resulta indudable que es una construcción teórica, un modo de explicar lo que ocurre que exige el lenguaje fonético doblemente articulado propio de los hombres. La magia, además, es una institución cultural supraindividual que no se puede reducir a procesos psicológicos o sociales, subjetivos o intersubjetivos, porque tiene componentes de cultura objetiva (por que implica la construcción de objetos, y por el lenguaje⁽²⁾). Podríamos decir que, en la magia, las conductas supersticiosas quedan reorganizadas de un modo *sui generis* que no puede ser explicado ateniéndose solamente a las categorías etológicas o psicológicas.

A este proceso por el cual las leyes etológicas o psicológicas que regulan la conducta, sin dejar de actuar, se subordinan a nuevas configuraciones específicamente antropológicas, lo llama Bueno «inversión antropológica». Creemos que la idea de «inversión antropológica» puede utilizarse también para intentar entender los orígenes de las religiones (el paso del estado protoreligioso o de la «religión natural» a la «religión primaria», en la terminología de Gustavo Bueno). Antes de que haya un lenguaje fonético doblemente articulado, las relaciones entre los grupos protohumanos del Paleolítico y los animales de su entorno son relaciones etológicas y ecológicas que incluyen la caza y la depredación, son relaciones interespecíficas parecidas a las que mantienen otras especies animales entre sí. Ahora bien, podemos aventurar la conjetura verosímil de que, con el despegue de la cultura objetiva (armas, instrumentos, «arte» mueble que permite representaciones) y, especialmente, con el desarrollo del lenguaje fonético doblemente articulado, puedan empezar a aparecer las primeras teorías explicativas acerca de la naturaleza de los animales y acerca de las relaciones de los hombres con ellos. Es entonces cuando las conductas etológicas de los hombres frente a ciertos animales pasan a ser ya una praxis específicamente humana y esos animales se convierten en númenes. De acuerdo con el esquema de la «inversión antropológica», diremos que las relaciones etológicas y ecológicas y las conductas psicológicas, sin dejar de estar presentes, quedarán reorganizadas a una escala específicamente antropológica, aquella en la que aparece la religión como institución cultural (formando parte de la «cultura objetiva»). Suponemos que las religiones del Paleolítico tienen cierto grado de elaboración teórica puesto que no son sólo una forma de caza o un tipo más de relaciones etológicas o de sentimientos psicológicos, sino que implican, como un componente esencial suyo, una representación acerca de la naturaleza de los númenes y acerca de las relaciones de los hombres con los númenes. Por eso, los fenómenos religiosos son «fenómenos teóricos»⁽³⁾, son fenómenos organizados por una cierta teoría explicativa acerca de su naturaleza, a lo que contribuye el hecho de que sean fenómenos narrados (ya que si quedan encerrados en la esfera de un solo individuo no tienen relevancia antropológica). Nosotros suponemos, con Bueno, que no puede haber praxis humana sin teorías o representaciones entrelazadas «diaméricamente» con esa praxis, porque teoría y praxis, ejercicio y representación, son «conceptos conjugados»⁽⁴⁾. Así como la magia, en cuanto teoría explicativa, como categoría específicamente antropológica, no se confunde con la conducta supersticiosa, genérica a otros animales, del mismo modo, la religión, en lo que tiene de teoría explicativa acerca de los númenes y de las relaciones de los grupos humanos con ellos, no se confunde con la conducta ritual o con la caza, que son también conductas etológicas genéricas con otras especies no humanas. Además, como venimos diciendo, esa nueva figura antropológica que es

la religión es un parte importante no sólo de la «cultura subjetiva^[5] e intersubjetiva^[6]» sino también de la «cultura objetiva» (por ejemplo, en el arte mueble, en las pinturas parietales, o en los mitos y leyendas que se van constituyendo).

2.2. Componentes míticos de las religiones del Paleolítico.

En las sociedades anteriores al surgimiento de la filosofía (nos referimos ahora a la filosofía en sentido estricto), los mitos incluyen ordinariamente componentes que pueden considerarse falsos cuando se evalúan desde el presente. La génesis de esos mitos, sin embargo, no es propiamente psicológica en un sentido introspectivo, ni siquiera en un sentido conductual, sino que es, más bien, psicosocial y cultural (intersomática y extrasomática) en la medida en que incluye relatos contruidos a partir de materiales reales, haciendo uso de las posibilidades combinatorias de un idioma particular (que es cultura objetiva), y transmitidos y transformados a lo largo de generaciones. Los mitos podrán proceder, algunas veces, de una ilusión (por ejemplo, una ilusión perceptiva, en el mito de Eco), pero las más de las veces no será así. En todo caso, los mitos no son ilusiones, sino que son modos de organizar conjuntos de fenómenos según una racionalidad especial, que hace uso, muy a menudo, de las relaciones de parentesco. Por eso, el paso del mito al *logos* no hay que interpretarlo como el paso de la necesidad a la razón sino como el paso de un tipo de racionalidad a otra ulterior mejor conformada (por ejemplo, la sustitución de las relaciones de parentesco por otros esquemas más abstractos y más ajustados a cada clase de fenómenos).

El lenguaje fonético complejo es un componente esencial de los mitos, como también lo es de la magia y de la religión. Para que los mitos, la magia y las religiones existan hace falta un lenguaje suficientemente complejo como para permitir la construcción de las teorías explicativas que tienen que estar presentes en esas instituciones culturales.

Gustavo Bueno, en *El animal divino*, considera que el «núcleo»^[7] de las religiones del Paleolítico está en las relaciones que se establecen entre los grupos humanos y ciertos animales reales, los númenes, dotados de inteligencia y de voluntad, parecidos en ciertos aspectos a los humanos pero también, a la vez, diferentes en otros rasgos. Estas relaciones entre los hombres y sujetos operatorios no humanos son las que corresponden al «eje angular» del «espacio antropológico»^[8]. En la magia, sin embargo, el mago establece relaciones con entidades no operatorias a las que pretende dominar: la magia cae, por tanto, según Bueno, fundamentalmente, dentro del «eje radial». También serían «radiales» los mitos cosmológicos acerca del origen y del funcionamiento de la naturaleza no animada.

Ahora bien, Bueno también reconoce que en el «cuerpo» de las religiones del Paleolítico están presentes mitos acerca de la naturaleza de los animales numinosos y de la relación de los hombres con esos animales^[9], mitos, por tanto, de naturaleza «angular». Por nuestra parte, defenderemos que ciertos componentes de esos mitos narrados a la luz de las antorchas frente a las pinturas parietales, referentes a la naturaleza de los animales numinosos y a la naturaleza de las relaciones entre los hombres y los númenes, no sólo forman parte del «cuerpo» de las religiones paleolíticas, sino que forman parte también de su «núcleo». Nos parece que, para que tenga lugar la «inversión antropológica» que conduce desde las relaciones etológicas y ecológicas entre los grupos protohumanos y los animales hasta las primeras religiones, esas relaciones ecológicas y etológicas tienen que componerse con representaciones mitológicas acerca de las características propias de los númenes personales y de las relaciones de éstos con los hombres. Esas teorías mitológicas (que son posibles gracias al lenguaje fonético doblemente articulado) tendrían al menos alguno de los siguientes contenidos:

1. Adjudicar a los animales la capacidad de entender a los hombres cuando éstos les hablan: el ruego, la oración, la ofrenda y el sacrificio son componentes de las religiones del Paleolítico que suponen que los animales tienen capacidad verbal similar a la humana^[10].

2. Adjudicar a los animales más inteligencia de la que tienen (rasgo que puede aparecer conectado o no con el anterior).

3. Adjudicar a los animales caracteres de personalidad humanos (pendenciero, adulator, &c.) y caracteres morales propios de personas (malo, bueno, dañino, mentiroso, desleal, &c.).

4. Suponer que los animales están sujetos a normas morales en su trato entre ellos y con los hombres.

5. Por último, en los casos en los que aparece una combinación fantástica de caracteres morfológicos de varios animales no humanos (los teriomorfos) o de animales no humanos y humanos (los teriántropos), esta combinación de rasgos también podría interpretarse como un componente mítico del núcleo de las religiones del Paleolítico¹¹¹.

Las relaciones ecológicas y etológicas entre humanos y animales son reales, pero, por sí solas, no darían lugar a religión alguna. Solamente cuando se componen con alguna de estas concepciones mitológicas (o con varias a la vez) puede tener lugar esa reorganización de lo etológico y lo ecológico de acuerdo con estructuras antropológicas, dando lugar, en el Paleolítico, a la institución cultural que llamamos religión (según el modelo de la «inversión antropológica»). La relación de los componentes etológicos y ecológicos con estos otros componentes mitológicos se ajusta al modelo de la relación que Bueno llama «sinecoide»¹¹².

El animal real (oso, bisonte, mamut, ciervo &c.) se convertirá en un «numen personal» sólo si se le adjudican una o varias de estas características. Si las relaciones etológicas y ecológicas entre los grupos humanos del Paleolítico y los animales no están mediadas por ninguna teoría explicativa entonces no puede hablarse propiamente de religión, como tampoco puede hablarse de praxis específicamente humana (salvo que caigamos en una hipóstasis de la praxis)¹¹³. Las sensaciones subjetivas de miedo, temor o incertidumbre y las conductas de huida, acecho o sumisión que el hombre pueda tener ante ciertos animales, por sí solas, se mantienen en un terreno psico-etológico. Por eso, consideramos que esos componentes míticos de los númenes personales son componentes «nucleares» de las religiones paleolíticas pues sin ellos éstas desaparecerían como tales o no llegarían a constituirse. Estas representaciones acerca de la naturaleza de ciertos animales y de las relaciones de los grupos humanos con ellos son las que están entrelazadas «diaméricamente» con las praxis humanas del eje «angular». Si teoría y praxis son conceptos conjugados, la praxis específicamente humana no puede llegar a constituirse como tal al margen de esas representaciones. Nosotros no vemos ningún inconveniente en considerar, si se quiere, que la relación práctica de grupos humanos con ciertos animales sea la relación básica en torno a la cual se organizan los componentes mitológicos superestructurales, siempre y cuando estemos entendiendo las relaciones entre base y superestructura de un modo «diamérico», como «conceptos conjugados», tal como las entiende el materialismo filosófico. Como el mismo Bueno dice, la base soporta a la superestructura pero no como los cimientos soportan a un edificio, sino como los huesos de un organismo soportan los demás tejidos del vertebrado: pero los tejidos no brotan de los huesos sino ambos del cigoto y los huesos necesitan de los otros tejidos¹¹⁴. Parfraseando a Bueno podemos decir que lo decisivo es, por un lado, no «hipostasiar» o «sustancializar» la relación angular básica tratándola como si tuviese autonomía, y por otro, no reducir la superestructura a la condición de un epifenómeno que marcha arrastrado, como una espuma flotante, por el oleaje de fondo¹¹⁵. Por eso, al aplicar este esquema a las primeras religiones tenemos que reconocer que la relación angular básica no tiene autonomía y la superestructura mitológica no es un mero epifenómeno y, entonces, habremos de concluir que ambas tienen que formar parte del «núcleo» de las «religiones primarias».

Los contenidos mitológicos de las religiones paleolíticas también pueden formar parte del «cuerpo» de esas religiones. En todo caso, si suponemos que las relaciones etológicas y ecológicas se componen de un modo «sinecoide» con los contenidos mitológicos antes citados las diferencias entre lo que es «nuclear» y lo que pertenece al «cuerpo» de una religión variará dependiendo de los términos del «sinecoide» conectados en cada caso.

En general puede decirse que, en el Paleolítico, la institución antropológica de la religión tenderá a darse en continuidad con otras instituciones próximas (que se podrán diferenciar, cuando se las contempla desde el presente). Un ejemplo de esta situación se daría cuando el numen «esencializado» (por ejemplo, pintado) pasa a cumplir, en algunos casos, la condición de fetiche. Otro ejemplo nos lo proporcionan las situaciones en las que los magos, brujos,

hechiceros, chamanes, aurúspices o augures controlan rituales religiosos dados en continuidad con rituales mágicos o fetichistas como en los ritos de caza, en los ritos que propician la resurrección de los animales, o en la interpretación del vuelo de las aves o de las entrañas del animal. Así entre los *makuna* de Colombia el mago puede anular la voluntad de la presa y obligarla a acercarse. Esta «confusión» de instituciones, en la que estaría instalado el nativo, no tiene nada de extraño si se la contempla desde la «ley morfodinámica de las culturas», expuesta por Bueno en *El mito de la cultura*⁽¹⁶⁾ (y esto sin necesidad de caer en el relativismo cultural *emicista* de Marett o Crowley).

La «ley morfodinámica de las culturas» también nos permite interpretar como probable, aunque sea una mera conjetura fundamentada en conocimientos etnográficos, que en las religiones del Paleolítico pueda aparecer ya una «Teología causal» incipiente. Gustavo Bueno llama «Teología causal» a los «contenidos mitológicos que explican fenómenos meteorológicos, o de cualquier otro tipo, que tengan que ver con los númenes [...] a partir de operaciones atribuidas a estos númenes divinos»⁽¹⁷⁾. Pues bien, aunque el desarrollo técnico del Paleolítico nos parezca muy limitado, ya pueden surgir analogías entre esas técnicas paleolíticas y ciertos procesos naturales cuyas causas se imputan a un numen finito real, incluso aunque ese numen esté oculto. Algunos ejemplos tomados de nuestros contemporáneos primitivos pueden ilustrar este extremo. El relámpago es interpretado con cierta frecuencia como una lanza o una flecha manejada por el numen y, entre los *maidu* de California, se cree que es el propio numen descendiendo rápido del cielo y derribando los árboles con sus brazos en llamas. En otras ocasiones se interpreta la lluvia como si estuviera causada por un sujeto operatorio que derramara el agua al modo como ésta cae de la escudilla, o se supone que es el numen el que estaría llorando por la muerte de un pájaro sacrificado por los hombres, como ocurre entre los zulúes. Los «cambios de temperamento» del mar o del viento también suelen ser atribuidos a un numen oculto. Los cauces de los ríos son interpretados, entre los nativos australianos de la falda sur de la cordillera de Mann, como si fueran rastros de serpientes numinosas gigantes.

2.3. Sobre el origen del lenguaje específicamente humano

Nosotros asumimos la tesis de *El animal divino* y de *El mito de la cultura* según la cual el comienzo del proceso de «inversión antropológica», el tránsito de lo zoológico y etológico a lo específicamente antropológico, coincide con el despegue de la cultura objetiva y, singularmente, con el desarrollo de un lenguaje fonético con doble articulación y con un grado de complejidad similar al actual. Incluso podemos decir que, cuando la cultura extrasomática constituida por objetos es aún relativamente escasa (comparada con la actual), como en el Paleolítico, el lenguaje, sin embargo, ya puede tener una gran complejidad y una capacidad combinatoria muy importante. Ese lenguaje es, además, el que posibilita que el individuo se convierta en persona, que entre en un mundo de normas morales, y que acreciente el radio de sus proyectos y de sus recuerdos. El lenguaje hace que se pase del conocimiento «en el ejercicio» al conocimiento representado, de la conducta animal a la praxis humana «diaméricamente» relacionada con la teoría (aunque esas teorías puedan ser consideradas confusas o parcialmente erróneas cuando se evalúan desde el presente). Este criterio del desarrollo de lenguaje fonético es uno de los criterios más efectivos, aunque no el único, que tenemos para diferenciar al hombre de sus precursores prehumanos⁽¹⁸⁾. Siguiendo las tesis de *El animal divino* nosotros vamos a suponer que el origen de las religiones no es anterior a la aparición de este lenguaje fonético complejo⁽¹⁹⁾. Este lenguaje permite construir mundos de símbolos sin correlato real, permite transferir propiedades humanas a los animales o a las cosas (o transferir propiedades animales a hombres o a entes inanimados), y permite construir todas estas combinaciones no como mundos privados (como imágenes, como alucinaciones, como sueños indescritibles, como «mentefectos») sino, precisamente, como parte de la cultura extrasomática.

Esta es la razón por la que resultan tan importantes para el materialismo los estudios científicos y las discusiones filosóficas acerca del origen del lenguaje específicamente humano. Pues bien, en *El animal divino*, Gustavo Bueno, basándose en los estudios de Lieberman, suponía que el hombre de Neanderthal carecía de lenguaje fonético doblemente articulado debido a la morfología de su tracto vocal. Suponiendo que un lenguaje de estas características es imprescindible para que pueda hablarse de las religiones como instituciones específicamente antropológicas, Bueno ponía el comienzo de esas religiones positivas (las religiones «primarias») en los inicios del Paleolítico superior, haciendo suya la tesis de Bernhard Rensch según la cual el importante desarrollo de la cultura objetiva en el Paleolítico superior sería el mejor indicio del

surgimiento del lenguaje⁽²⁰⁾. En este modelo acerca del origen del lenguaje humano (fonético, doblemente articulado, &c.), éste aparece de un modo relativamente súbito con el *Homo sapiens sapiens*.

Desde hace ya bastantes años, sin embargo, viene abriéndose paso otra concepción alternativa en la que el origen del lenguaje fonético típicamente humano sería un proceso más lento que podría haber durado hasta 300.000 años y podría incluir al *Homo heidelbergensis*, al *Homo rhodesiensis*, a otros *Homo sapiens* arcaicos, al *Homo neanderthalensis*, e incluso a *Homo erectus*.

Los indicios que permiten dar beligerancia a esta hipótesis son, en primer lugar, paleontológicos. Los estudios de Phillip Lieberman y Jeffrey Laitman⁽²¹⁾ sobre la estructura del tracto vocal concluyen que los australopitecos, los parántropos y el *Homo habilis* tenían la laringe en posición elevada con lo que sus capacidades fonéticas serían parecidas a las de los chimpancés. Sin embargo, los fósiles de Broken Hill (780.000-150.000) y de Steinheim (415.000-245.000) tendrían basicraneos flexionados lo que indicaría unas capacidades fonéticas similares a las de *Homo sapiens* moderno. Para los Neanderthales, Lieberman y Laitman dedujeron que su aparato fonador sólo permitía articular algunas vocales (sin la [a], ni la [i]) y algunas consonantes. Sin embargo, esta hipótesis ha resultado muy controvertida desde el momento en que Jean-Louis Heim, del Museo de Historia Natural de París, demostró, en 1989, que la reconstrucción que había hecho Laitman del cráneo «el viejo», un Neanderthal de Chappelle-aux-Saints, era errónea y que, en realidad, la flexión basicraneal de este fósil era bastante parecida a la de los *Homo sapiens* modernos, lo que le daría capacidades fonéticas muy similares. El estudio realizado por Baruch Arensburg⁽²²⁾ del hioides de Kebara, hallado en 1989, confirma la hipótesis de que los Neanderthales eran tan capaces de hablar como nosotros.

A todo esto se añade el descubrimiento, en el año 1998 en el valle de Lapedo (Portugal), de los restos fósiles de un niño de unos cuatro años de edad que tendrían una antigüedad de 24.500 años. Los estudios de Joao Zilhão, del Instituto Portugués de Arqueología, y de Eric Trinkaus, un especialista en neanderthales de la Universidad estadounidense de St. Louis, concluyen que se trata de un híbrido entre neandertales y cromagnones que sería descendiente de una especie de híbridos (puesto que los neandertales ya se habían extinguido 4.000 años antes⁽²³⁾). De confirmarse la hibridación entre neanderthales y cromagnones⁽²⁴⁾, la hipótesis de Lieberman y Laitman quedaría aun más debilitada.

Por otra parte, P.V. Tobias ha puesto de manifiesto la existencia de áreas parecidas a las de Wernicke y Broca en *Homo habilis*⁽²⁵⁾, aunque el desarrollo temprano de estas áreas puede estar ligado más al uso de la mano que al desarrollo del lenguaje fonético. R.F. Kay, M Cartmill y M. Barlow han estudiado el canal hipogloso, por donde pasa el nervio responsable de los movimientos de la lengua, en chimpancés, gorilas, australopitecos y en las diversas especies de *Homo*. El tamaño de este canal puede ser un indicio de la importancia de los movimientos finos de la lengua. Han encontrado similitudes entre chimpancés, gorilas y australopitecos, con canales estrechos, mientras que el *Homo* de hace 300.000 años, el hombre del Neanderthal y el *Homo sapiens sapiens* tendrían canales significativamente mayores⁽²⁶⁾. A. M. MacLarnon y G. Hewitt han visto indicios de nervios mayores para el control de los músculos torácicos involucrados en la respiración característica del lenguaje fonético que estarían ya presentes en *Homo erectus*⁽²⁷⁾. Por último, y sin querer ser exhaustivos, los estudios de *Homo habilis* (OH24) y de *Homo ergaster* (ER 3733) de Atapuerca, con basicraneos muy bien conservados, dan capacidades fonéticas al primero muy superiores a las del chimpancé y a las de los australopitecos, mientras que el segundo sería compatible con una morfología del aparato fonador similar a la actual.⁽²⁸⁾

Además de la discusión de las fechas en que se habría desarrollado el lenguaje fonético es necesario tomar en consideración la hipótesis del origen gestual del lenguaje defendida, entre otros por G.W.Hewes, M.C. Corballis, D.F. Armstrong y R. Fouts⁽²⁹⁾, porque, de confirmarse ese modelo, entonces se podría hablar de lenguaje gestual doblemente articulado en una época más temprana de la evolución humana, la referida a los fósiles que hoy se agrupan (problemáticamente) bajo el rótulo de *Homo habilis*.

Por último, se van acumulando lentamente evidencias de una cultura objetiva compleja anterior al Paleolítico superior. Podemos citar las lanzas de madera de Schöningen (Alemania, 400.000 años) la de Clacton-on-Sea (Inglaterra, 300.000 años) o la de Lehringen (Alemania, 75.000-125.000 años). En la Gran Dolina de Atapuerca, en niveles de 350.000 años, se han encontrado instrumentos utilizados para el curtido de pieles. Más impresionante todavía es el hallazgo de la venus de Berekhat Ram (Israel), una figura de arte mueble realizada en lava que tiene una antigüedad de 250.000-280.000 años. También son muy significativos para nuestra

discusión los restos de ocre asociados a industria lítica del abrigo rocoso de Jinmium (Australia) datados en 75.000-116.000 años. Da la impresión de que se va abriendo paso progresivamente la tesis de Alexander Marshack según la cual el arte sofisticado del Paleolítico superior no podría haber aparecido de repente.^[30]

Como es evidente, no corresponde a la Filosofía la discusión de los aspectos técnicos de estos hallazgos, pero sí es imprescindible tenerlos presentes a la hora de discutir sobre los orígenes de las religiones. Desde luego, nos damos cuenta de que la simple capacidad fonética o la capacidad de utilizar signos gestuales no permite afirmar automáticamente la existencia de unos lenguajes suficientemente potentes como para que puedan aparecer los mitos, la magia o la religión en el Paleolítico inferior o medio. Por eso, sobre este asunto no cabe otra actitud que mantenerse expectantes ante los nuevos descubrimientos.

3. Componentes «angulares» y «circulares» en las religiones del Paleolítico

3.1. Componentes «angulares» y «circulares» en los númenes personales de las religiones del Paleolítico

En el apartado segundo hemos defendido la tesis de que la relación de los grupos humanos con ciertos animales sólo llega a constituirse como religión cuando los aspectos etológicos y ecológicos quedan subsumidos y reorganizados en estructuras específicamente antropológicas que exigen un lenguaje fonético desarrollado. Sólo cuando tiene lugar este proceso de «inversión antropológica» ciertos individuos animales se convierten en númenes personales y aparece la religión como institución cultural (intersubjetiva y objetiva). Pues bien, en este apartado argumentaremos que para que ciertos **individuos animales** (que son animales de la Zoología) se conviertan (*emic*) en **númenes personales** hace falta la composición de elementos «angulares» con elementos «circulares», hace falta que los aspectos «angulares» (etológicos y ecológicos), **sin dejar de actuar**, se reorganicen de un modo *sui generis* al componerse con contenidos «circulares». Por tanto, consideramos que para dar cuenta del surgimiento de las religiones del Paleolítico no es suficiente el «eje angular» sino que, en el caso más sencillo, esas religiones, en cuanto instituciones antropológicas, constituyen figuras «bidimensionales» en las que los rasgos «angulares» y «circulares» se determinan mutuamente.

En la tabla número uno tratamos de presentar de un modo sumario los componentes «angulares» y «circulares» presentes en los númenes personales de las religiones paleolíticas.

En la primera fila nos atenemos a la situación en la que los númenes tienen como correlato a un animal real: bisontes, osos, mamuts, rinocerontes, felinos. Esos animales reales existen con su morfología y sus rasgos conductuales, y también son reales las relaciones etológicas y ecológicas que tienen con grupos humanos. Estos serían los componentes «angulares» que van a estar presentes en el «núcleo» de la religión. Ahora bien, para que el individuo animal se convierta en numen personal hace falta que estén presentes alguno o varios de los rasgos que recogemos en la columna de la derecha.

Tabla 1
Componentes «angulares» y «circulares» presentes en los númenes personales de las religiones del Paleolítico

	Componentes angulares	Componentes circulares
I Númenes con correlato en un animal real	Morfología del animal real Relaciones etológicas y ecológicas (caza, depredación, &c.) de grupos humanos con ciertos animales reales	Numen que entiende lo que los hombres le dicen (oración, plegaria, sacrificio) Numen con inteligencia igual a la humana o superior Numen con caracteres de personalidad parecidos a los humanos (astuto, obstinado, pendenciero, &c.) Numen con virtudes y defectos morales (bueno, dañino, desleal, mentiroso) y que dirige su conducta por normas morales
II Númenes sin correlato en un animal real	Númenes fantásticos teriomorfos contruidos combinando rasgos de varios animales	
	Númenes fantásticos contruidos por combinación de rasgos morfológicos humanos y animales: teriántropos	

Estos rasgos son los mismos que enumeramos cuando hablamos de los componentes mitológicos del núcleo de la religión: adjudicar a los animales capacidad verbal similar a la humana, adjudicarles más inteligencia de la que efectivamente tienen, adjudicarles caracteres de personalidad humanos y caracteres morales propios de personas y, por último, suponer que están sujetos a normas morales en su trato entre ellos y con los hombres. Todos estos rasgos son «circulares» porque están tomados de las relaciones entre las personas humanas (aunque aparezcan exagerados o transformados). Cuando están presentes, reorganizan las relaciones ecológicas y etológicas de un modo específicamente antropológico. Si todos ellos (u otros parecidos) están ausentes, deja de poder hablarse de religión y de númenes personales. Bisontes, osos, mamuts, rinocerontes, felinos, son los animales que aparecen pintados con mayor frecuencia en las cuevas paleolíticas, aunque no son los más frecuentes en el ecosistema. Esta circunstancia es compatible con la interpretación propuesta ya que, por muchas razones (morfología, conducta, &c.) no resulta gratuito suponer que son precisamente esos animales los que son más propicios para componerse con los rasgos circulares que acabamos de citar y convertirse así en númenes personales.

En la segunda fila, damos cabida a la situación en la que los númenes no tienen un correlato en un animal real. En primer lugar, está el caso de aquellos númenes que han sido contruidos combinando rasgos de varios animales: son los númenes teriomorfos, que también tienen que tener características «circulares» si es que han de ser númenes personales y no simplemente animales fantásticos. En segundo lugar, consideramos el caso de los númenes que combinan características morfológicas animales y humanas, los teriántropos, en los que la composición de los ejes «angular» y «circular» es explícita. Los teriomorfos fantásticos y, sobre todo, los teriántropos, aparecen regularmente en el arte mueble y parietal del Paleolítico superior desde sus inicios en el Auriñaciense. Sin pretensión de ser exhaustivos, podemos citar algunos ejemplos significativos de teriántropos: la estatua de marfil de un hombre con cabeza de felino encontrada en el abrigo de Höhlenstein-Stadel (Alemania), con una antigüedad datada en 30.000 años, el famoso teriántropo de la cueva de Chauvet, mitad bisonte y mitad humano, de 31.000 años de antigüedad, el mamut con piernas humanas de Pech-Merle (Gravetiense), el «hechicero» de Gabillou, en la Dordoña francesa (Solutrense), el hombre con cabeza de pájaro de la «Escena del Pozo», en la cueva de Lascaux (Solutrense), los numerosos teriántropos grabados en la cueva de Los Casares (Guadalajara) del Auriñaciense o Solutrense (teriántropos peces, teriántropo nadador, teriántropos pájaros, teriántropo perro, teriántropos cabalgantes), y la multitud de teriántropos del «arte» parietal magdaleniense (Hornos de la Peña, Les Combarelles, Le Portel, Eastern Cape Province, Teyjat, Espélugues, los dos famosos

«hechiceros» de Trois Frères, los teriántropos «orantes» de Altamira, la máscara zooantropomórfica de El Juyo), y del Aziliense (el teriántropo de Rocamadour, el teriántropo grabado en hueso de Mas d'Azil).

Aunque pueda parecer paradójico a primera vista, estos númenes teriántropos pueden considerarse una prueba indirecta de la interpretación hecha por Gustavo Bueno en *El animal divino* según la cual las pinturas parietales del Paleolítico no pueden explicarse solamente como mitos o magia de caza (como pretendieron el abate Breuil, Montespán o el Conde Begovien) sino que tienen un significado específicamente religioso. Como vemos, en los teriántropos los rasgos morfológicos animales y humanos aparecen compuestos de un modo explícito por lo que, si esa combinación tiene lugar en el ámbito pictórico de las morfologías, no parece gratuito suponer que las conductas animales y las praxis humanas (con sus aspectos morales, éticos, normativos, lingüísticos &c.) pudieran haber sido también combinadas, gracias a la potente herramienta del lenguaje fonético, de modo que esa composición de rasgos animales y humanos fuera imputada a los animales reales que se convertirían en los númenes de las primeras religiones. Los teriántropos serían así la prueba de que esos procesos combinatorios no son meras suposiciones, sino que estaban teniendo lugar efectivamente. Otra confirmación la encontramos entre nuestros contemporáneos primitivos que frecuentemente adjudican a ciertos animales caracteres humanos (maldad, pereza, diligencia, elegancia, &c.).

Por último, las muestras de teriomorfos fantásticos, si bien son menos frecuentes (teriomorfos de Los Casares y Les Combarelles, osos con cabeza de lobo y cola de bisonte de Trois Frères, orantes pájaros de Altamira), también prueban que los rasgos de diferente procedencia son combinados en la pintura y en el arte mueble, lo que permite conjeturar que también se compusieron las conductas de diferentes animales.

En cualquier caso, si suponemos que el numen es, siempre, un numen construido (no como alucinación subjetiva psicológica sino como contenido de la cultura extrasomática), entonces la cuestión que se plantea es la de cuáles son los componentes esenciales de su constitución. La filosofía de la religión «angular» pone el núcleo de esa constitución en las relaciones etológicas entre grupos humanos y ciertos animales. Estas relaciones irían variando progresivamente hasta dar lugar, por «metábasis»^[31], a las relaciones entre los grupos humanos y los númenes personales, las relaciones que podríamos ya considerar características de la «religión primaria». Nuestra propuesta consiste en sustituir el modelo de la «metábasis» por el de la «catábasis»^[32], que exige la convergencia de varias líneas diferentes, a la hora de proponer un modelo sobre el origen de las religiones. Además, el modelo de la conexión «sinecoide» permite considerar la posibilidad (teórica, al menos) de que algunas de esas líneas convergentes puedan ser relativamente diferentes en los orígenes de religiones diferentes. Resulta muy arriesgado determinar de una vez por todas cuáles son los cursos mínimos que puedan diferenciarse en dicho proceso de «catábasis». Las relaciones etológicas con animales cumplirán, sin duda, una función constitutiva en la medida en que el animal es un foco efectivo de inteligencia y voluntad. Ahora bien, si es que el numen es un numen **personal**, será imprescindible un curso que proceda de allí donde la noción de persona se configura en el ejercicio, es decir, de la cultura «circular» extrasomática^[33]. El animal se convertirá así en numen personal por un proceso de convergencia de contenidos «angulares» (etológicos, ecológicos) y «circulares» (capacidad verbal, moralidad, personalidad, &c.). El componente que, en todo caso, nos parece esencial (y base de la relación «sinecoide» a la que hacíamos referencia) en la reconstrucción del proceso de «catábasis» que conduce a las religiones prístinas es el de la cultura objetiva extrasomática, en particular el lenguaje fonético, aunque también la pintura, el arte mueble, la danza, y la música. Sería a través de esa cultura extrasomática simbólica como se abre paso la «catábasis» que compone en una identidad los cursos «angulares» y «circulares».

Nosotros consideramos muy improbable (por no decir imposible) que pueda haber religiones «circulares» puras en el Paleolítico. Ello es debido a que, aún en el caso en que un grupo humano tomara como númenes a otros sujetos humanos, probablemente sería a costa de adjudicarles algunos caracteres no humanos, que tendrían que ser caracteres animales, y entonces estaríamos de nuevo en un caso de composición de elementos «angulares» y «circulares», sólo que ahora el animal real de referencia sería un hombre desde el punto de vista *etic*. Cabría acaso una posibilidad puramente teórica límite en la que esa «numinización» de hombres reales consistiera sólo en una exageración de rasgos exclusivamente humanos, sin introducir ningún rasgo animal. En este caso habría contenidos mitológicos (los correspondientes

a esos rasgos exagerados) pero no habría componentes angulares. Hacemos referencia a esta posibilidad límite como el geómetra habla de distancia cero o de triángulo birrectángulo, como situaciones degeneradas. Precisamente nuestra propuesta consiste en afirmar que los elementos «circulares» y «angulares» tienen que componerse entre sí para que pueda hablarse de religión en el Paleolítico: si consideramos sólo las relaciones «circulares» corremos el riesgo de que la filosofía de la religión se convierta en sociología de la religión pero, por la misma razón, si sólo tomamos en cuenta los aspectos «angulares», corremos el riesgo de que la filosofía de la religión sea sólo etología o ecología de la religión.

Así pues, nosotros nos oponemos a las teorías de la religión que ponen el núcleo de la religión en un solo eje, sea éste el circular o el angular (teorías unidimensionales). Si la religión supone relación de los sujetos humanos con otros sujetos operatorios, y si esa relación supone capacidad verbal y caracteres y normas morales en esos otros sujetos operatorios, entonces los númenes tienen que ser una composición de elementos «angulares» y «circulares». Las teorías circulares puras no habría que descartarlas por el hecho de que los hombres que toman a otros hombres como númenes no sean hombres o sean «hombres vulgares»^[34], porque la adoración o el culto a un animal, la conducta de ruego hacia un animal que hoy sabemos que no habla ni entiende, tiene tantos componentes falsos como la adoración o el culto a otro hombre y, entonces, los hombres del Paleolítico que ven en los animales cualidades humanas (númenes personales) también serían «hombres vulgares». La razón para descartar las teorías «circulares» puras es que son teorías «unidimensionales», lo mismo que las teorías exclusivamente «angulares». Las teorías puramente «angulares» no dan cuenta de por qué los númenes tienen caracteres humanos, por qué hablan, por qué se les puede hablar, por qué adquieren compromisos morales, por qué se atienen a normas, &c. Las teorías puramente «circulares» no dan cuenta de por qué esos hombres (*etic*) convertidos en númenes (*emic*) tienen caracteres que los alejan del propio grupo y los convierten en seres diferentes, en animales especiales.

3.2. Comentarios acerca de las diferencias entre los ejes del «espacio antropológico»

Los númenes de las religiones primitivas son sujetos corpóreos, finitos, que realizan operaciones, por eso se parecen poco al Dios incorpóreo del cristianismo o al Dios aristotélico, que es un Dios absorto, «pensamiento del pensamiento». Esos númenes prístinos tienen que estar contruidos a partir de los sujetos operatorios que tenían a la vista los hombres del Paleolítico que no son otros que los animales. Ahora bien, estos animales que realizan operaciones son tanto animales no humanos como animales humanos.

Los ejes del «espacio antropológico», cuando se analizan desde categorías gnoseológicas del presente, pueden reorganizarse en dos grupos (ver nuestra tabla segunda). Por un lado los ejes «circular» y «angular», en los que se reconocen las operaciones de los sujetos animales (humanos y no humanos), son ejes que remiten a contextos operatorios «beta»^[35] y en donde se da una co-determinación operatoria de unos sujetos por otros. De otro lado está el eje «radial», que podríamos coordinar con los contextos «alfa» operatorios^[36], en el que los sujetos humanos operan sobre cuerpos que no son ellos mismos operatorios, sobre cuerpos inanimados.

Esta proximidad de los ejes «circular» y «angular» (frente al «radial») es una de las causas por las que, en el registro etnográfico e histórico, es muy frecuente que se considere a ciertos primates en continuidad con los hombres o, al contrario, que se considere que ciertos grupos humanos caen del lado de los animales. Basten algunas muestras, sin querer agotar este abundante material etnográfico. Los *oubi* de Costa de Marfil llaman a los chimpancés «hombres feos» ya que, según su mitología, a los seres humanos se les obligó a trabajar, pero los chimpancés, que son más listos que los hombres, desobedecieron esa orden y fueron desterrados a la selva y despojados de su belleza. Está prohibido matarlos porque se les considera más inteligentes que a los humanos. Los *guro* (Costa de Marfil) los consideran antepasados directos, los *baulé* (Costa de Marfil) los llaman «queridos hermanos», los *beté* (Liberia) los consideran «hombres salvajes» y «hombres que volvieron de la selva», y los *mende* del Norte de Nueva Guinea se refieren a los chimpancés como «personas distintas». En las cosmologías de varias sociedades preestatales amazónicas las diferencias entre animales humanos y no humanos son sólo de grado: así, por ejemplo, entre los *achuar* y entre los *makuna* consideran la caza como una interacción social en la que tanto los hombres como los animales están regidos por códigos morales. En la región canadiense subártica los indios *cree* aplican las relaciones sociales y de parentesco a animales humanos y no humanos

sin solución de continuidad, de modo que hay vínculos de filiación y de amistad entre unos y otros. En el siglo V-VI antes de Cristo, Herón el fenicio confundió a los chimpancés o a los gorilas con «gente cubierta de pelo». Según Jacob Bontius¹³⁷, los malayos dicen que los orangutanes hablarían si quisieran, pero no lo hacen porque temen que, de hacerlo, se les obligaría a trabajar. De hecho, el término malayo *orang-után* puede ser traducido por «vieja persona de la selva» o «ser razonable de los bosques». En 1699, Edward Tysson, en su *Anatomía de un pigmeo*, confundió a un chimpancé con un humano, y su descripción fue tomada por Linneo para su *Homo troglodytes* (Hombre de las cavernas).

Por otra parte, los ejemplos de humanos degradados de su condición son también abundantes. En general, las sociedades en las que hay canibalismo o esclavitud establecen una diferencia de naturaleza entre los del grupo propio y los de fuera. Sin llegar a ese extremo, hay muchas sociedades preestatales en las que se llama «hombres» a los de la cultura propia de modo que el resto son otra cosa: los indígenas de Borneo se llaman a sí mismos *orange* (hombres), *baka* los pigmeos del Camerún, *oroma* los *galla* de Abisinia (en general hay que pensar que los hombres de las sociedades preestatales no son relativistas culturales ni relativistas raciales). También es bien conocido que, en el propio imperio español, se planteó el problema de si los indios caribes americanos eran verdaderamente hombres o no.

Tabla 2

Los ejes del espacio antropológico clasificados según el contexto operatorio, y las «religiones primarias»

Ejes del espacio antropológico	Contextos operatorios	Desde el presente: reconocimiento de operaciones realmente existentes	Desde el punto de vista <i>emic</i> : interpretación de ciertos fenómenos como resultado de las operaciones de un sujeto corpóreo
Angular	BETA	Se reconocen las operaciones de ciertos animales	Interpretación de operaciones animales o humanas como producidas por númenes personales con correlato real o por seres fantásticos teriomorfos o teriántropos
Circular		Se reconocen las operaciones de otros sujetos humanos	
Radial	ALFA	No se reconocen operaciones	Interpretación de fenómenos naturales (el rayo, el trueno, los vientos, el mar encolerizado, &c.) como producidos por un sujeto operatorio corpóreo oculto

Por último, no queremos dejar de comentar la última fila de nuestra segunda tabla. Desde el estado de las ciencias del presente, nosotros podemos hacernos una idea bastante precisa de cuáles son los cuerpos realmente operatorios y cuáles no, y por eso tenemos criterios efectivos para poder distinguir las relaciones «radiales» de las «angulares» y «circulares». Sin embargo, sabemos que en las sociedades preestatales es frecuente que se responsabilice a sujetos operatorios ocultos de ciertos fenómenos cuya etiología «radial» hoy conocemos: el relámpago, el trueno, el viento, el mar encolerizado, &c. Esos fenómenos son interpretados por los nativos de estas sociedades como indicios de la existencia de un sujeto operatorio (ver cuadro inferior derecho). Ahora bien, esos númenes operatorios ocultos están hechos a imagen y semejanza de los seres operatorios realmente existentes, que son los animales humanos y no humanos, y, si esos númenes ocultos están sujetos a normas y despliegan una praxis de tipo humano, entonces tienen también componentes específicamente «circulares». Desde este punto de vista no nos parece del todo imposible que pueda haber cierta «Teología causal» en el Paleolítico.

Si todas estas situaciones se valoran desde el presente, entonces podemos apreciar cómo, en el origen de las religiones paleolíticas, encontramos tanto la presencia de los animales reales como la relativa ignorancia y confusión propia de los pueblos primitivos: ignorancia de las situaciones etológicas *etic*, mezcla de contenidos «beta operatorios» animales y humanos

(mezcla de conductas animales y praxis humanas), ignorancia de los procesos causales naturales «alfa operatorios» y aplicación de esquemas operatorios a contextos que hoy sabemos que no lo son. En concreto, cuando negamos que el hombre del Paleolítico pueda tener conciencia clara y distinta de la diferencia entre lo angular y lo circular (tal como la podemos tener nosotros desde el presente) lo que pretendemos es evitar la sustancialización de la idea de hombre y de los propios ejes del espacio antropológico, reconociendo que son esos ejes y ese hombre los que están, en ese momento, constituyéndose.

4. La verdad de las religiones: la verdad en sentido *emic*, la verdad en «sentido interno a la historia de las religiones» y la verdad «desde el presente»

En este apartado vamos a tratar de discutir el significado que puede tener la expresión «verdad de la religión» cuando se aplica a las religiones del Paleolítico. El objetivo es precisar en qué sentidos puede decirse que estas religiones son verdaderas y desde qué presupuestos puede afirmarse que no lo son. Para nuestra discusión tomaremos como marco general la clasificación de las diferentes modulaciones de la idea de verdad expuesta por Gustavo Bueno en su libro *Televisión: apariencia y verdad*^[38], e intentaremos desarrollar esa clasificación en las direcciones que sean significativas para nuestro propósito. Discutiremos hasta qué punto podemos hablar de una verdad propia de la religión, si reconocemos que la relación de los grupos humanos con ciertos animales del Paleolítico, además de ser una relación etológica y ecológica real, tiene componentes míticos, tal como hemos intentado probar en la primera parte de esta conferencia. Finalmente, expondremos de un modo muy sumario las consecuencias que nuestras consideraciones tienen a la hora de tratar del «curso» de las religiones.

4.1. Modulaciones de la idea de verdad que no son pertinentes para nuestro análisis

De las once modulaciones de la idea de verdad que distingue Gustavo Bueno, las modulaciones personales parecen, en principio, las candidatas más claras para aplicarse a las religiones del Paleolítico. Por ejemplo, puede fácilmente argumentarse que esas religiones son verdaderas en un sentido «dialógico» (por consenso o por acuerdo, modulaciones 8 y 9), o en un sentido normativo, coactivo (modulación 10). Más difícil nos parece que se pueda aplicar la modulación séptima (verdad soteriológica) a la fase de las religiones «primarias». Ahora bien, estas modulaciones personales de la idea de verdad no nos permiten discriminar las religiones «primarias» frente al resto ya que también son aplicables a las otras dos grandes fases de la religión. Por tanto, no creemos que estos sean los sentidos utilizados por Gustavo Bueno cuando afirma la verdad de las religiones «primarias» frente al delirio mitológico «secundario» y la impiedad «terciaria».

La modulación quinta, la verdad lógico material, quizás podría servir para considerar la verdad de las religiones en un sentido Histórico que podríamos llamar «trascendental». Estamos ahora hablando de la Historia con mayúsculas, la Historia como disciplina científica^[39], pero ya sabemos que esa Historia es una ciencia problemática que, en algunos de sus tramos, se da en continuidad con la racionalidad filosófica, con la filosofía de la historia, lo cual implicaría interpretar, en el mejor de los casos, que en la filosofía se puede dar de algún modo (por degradado que sea) esa verdad lógico material. En este sentido «Histórico trascendental», vamos a referirnos a la posibilidad de considerar la verdad de las religiones como contenidos necesarios de la Historia, como si fuesen «falsedades» históricamente necesarias (y, por tanto, en ese sentido Histórico, «verdaderas»). Desde este punto de vista, los contenidos falsos presentes en las religiones, en la magia y en los mitos de las sociedades paleolíticas, serían trascendentales en cuanto constitutivos, en su curso y con sus rectificaciones, del proceso que conduce a la aparición del hombre moderno. Por eso, esas instituciones culturales no podrían ser despachadas, sin más, como simples alucinaciones psicológicas o farmacológicas. Utilizando este criterio, una religión sería «verdadera» si es la religión propia de su tiempo, y sería «falsa» si es una religión arcaica en ese tiempo, si es una religión de una fase anterior (por ejemplo, una religión «primaria» que exista como supervivencia o «refluencia» en la fase «terciaria»). Pero, en esta acepción de verdad Histórica trascendental, también ocurriría que las religiones de las tres fases serían verdaderas pues son todas necesarias como fases previas a la constitución de la etología y de la biología científicas y a la constitución de la filosofía materialista del presente^[40].

4.2. Modulaciones de la idea de verdad que consideramos pertinentes: la verdad *emic*, la verdad «desde el presente» y la verdad «en sentido histórico interno».

Las modulaciones de la idea de verdad que consideramos pertinentes para nuestro propósito serán aquellas que nos permitan discutir y entender por qué las religiones de la fase «primaria» pueden considerarse verdaderas mientras que las religiones «secundarias» y «terciarias» no lo son. Para ello contemplaremos tres variedades de la idea de verdad: la verdad en sentido *emic*, la verdad «desde el presente» y la verdad «en sentido histórico interno» (según una perspectiva «analéptica»). Las dos primeras las exponemos con el objeto de establecer una comparación con la tercera.

La verdad en sentido *emic* nos pone muy cerca de la primera modulación de verdad distinguida por Gustavo Bueno, la verdad de apercepción, la verdad de la cosa (el animal real en las religiones del Paleolítico) tal como se le presenta a los sujetos de un grupo (ya que lo *emic* no lo interpretamos como interno al sujeto sino como interno al grupo). La verdad se dibuja frente a la alucinación, la ilusión subjetiva o la pseudo-percepción. Los grupos humanos del Paleolítico saben que los animales reales no son alucinaciones y se representan algunos de ellos como númenes personales (que tienen capacidad verbal, que son portadores de valores morales y de rasgos de personalidad humanos, &c.), componiendo características animales y humanas. A partir del Neolítico, con la domesticación de algunos animales, el sometimiento de otros y la extinción de parte de la megafauna, los grupos humanos dejan de ver a los animales como númenes, y el correlato real de los nuevos númenes se aleja a un lugar inaccesible (al cielo estrellado, al Olimpo, &c.), aun cuando muchos rasgos de las morfologías animales sigan presentes mostrando la génesis «primaria» de las religiones. Diríamos que, en esta fase, si nos atenemos al punto de vista *emic*, aunque no puedan percibirse directamente los númenes, sin embargo, se cree percibir como reales los resultados de sus operaciones. Por último, en las religiones monoteístas filosóficas de la fase «terciaria» se construye un dios sin ningún correlato real, alejado del mundo, un dios sin morfología, completamente abstracto, el «dios de los filósofos», un dios al que ya no se puede rezar y que pone a las religiones al borde de su desaparición como tales. Desde el punto de vista *emic*, la verdad de estas religiones aparece como «verdad revelada» aunque sólo puede entenderse (*etic*) cuando se la considera dialécticamente como una rectificación del delirio politeísta «secundario».

A diferencia de la verdad *emic*, nuestra propuesta, en las consideraciones que llevamos haciendo en esta conferencia, consiste en evaluar la verdad de las religiones desde el presente (desde un punto de vista «metaléptico»⁴¹ propio de la filosofía y de cierto modo de entender la historia), caracterizando el presente por el estado actual de las ciencias (la Biología, la Etología, la Psicología, la Etnología, &c.) y por el sistema filosófico del materialismo. Nos parece que el punto de vista *emic*, aunque imprescindible como punto de partida para cualquier análisis, no es, sin embargo, suficiente. Supondremos que esta verdad «desde el presente» podría incluirse en la modulación quinta de Gustavo Bueno (la verdad lógico-material) por estar fundamentada en las ciencias y en una filosofía crítica que toma a las ciencias como canon de racionalidad. Desde esta perspectiva, resultaría que las llamadas religiones «primarias» tendrían en su mismo núcleo componentes míticos. Aunque los animales que se toman como númenes sean animales reales (cuando lo son), ello no implica automáticamente que la religión primaria sea verdadera, pues a esos animales, al ser vistos como númenes, se les están adjudicando unas cualidades (de personalidad, de inteligencia, vicios y virtudes morales, capacidad verbal, &c.) que sabemos que no tienen. Efectivamente, habría una relación etológica verdadera sobre la que se construye la religión, pero esa religión, en lo que tiene de específicamente religioso, en lo que tiene de específicamente humano (no en lo que tiene de genérico, etológico), no es verdadera (vista desde el presente) pues implica considerar a los individuos animales como númenes personales. Podríamos decir que el numen animal será numen no sólo por lo que tiene de animal (de individuo animal), sino por lo que se percibe (*emic*) en él de humano (de numen personal).

Por eso nos parece problemático hablar de númenes reales, pues lo real (desde el presente) son los animales, no los númenes⁴², y todavía más problemático nos parece hablar de religión verdadera en esta fase «primaria». La religión paleolítica supone siempre contenidos que, vistos desde el presente, son falsos: por ejemplo, la apreciación (*emic*) en un animal de ciertos rasgos morales, de una inteligencia, una capacidad de entender el lenguaje específicamente humano, o unos poderes que desde el presente sabemos que no tiene, o que no tiene hasta ese extremo que se supone (y que conste que afirmar esto no supone, en absoluto, decir que el animal sea un autómatas o que sólo responda instintivamente: nosotros reconocemos a los animales inteligencia y voluntad en el grado en el que la etología y la psicología animal comparada lo han puesto de manifiesto para cada especie). Por tanto, la «experiencia religiosa»

será una experiencia verdadera (en las religiones primarias) en lo que tiene de «experiencia» (de trato con algo real, por ejemplo, con el animal real) pero no en lo que tiene de «religiosa» ya que, en este sentido, es una construcción ficticia posibilitada por una cultura extrasomática simbólica capaz de generar contenidos con cierta independencia de las realidades no simbólicas. Si la verdad de la religión se hace residir en la existencia de los númenes y en la relación del hombre con ellos, no podremos hablar nunca de religión verdadera, pues el numen no existe en el mismo sentido en el que existe el animal. El animal es real *etic* (excluyendo ahora a teriomorfos y teriántropos), el numen personal es real en cuanto contenido *emic*, interno a una cultura. Existen animales y los grupos humanos tienen relaciones etológicas y ecológicas con ellos. Pero los númenes existen en cuanto parte del material antropológico, en cuanto construcciones (*emic*) de la cultura extrasomática, construcciones que, desde el primer momento, tienen componentes falsos.

Tampoco podríamos hablar de religión verdadera si en el Paleolítico se diera el caso de que el animal real que se tomara como referente fuera un sujeto humano (*etic*) percibido como un animal más. En esta circunstancia, la consideración de un sujeto humano como un numen tendría también, indudablemente, contenidos falsos. Por lo demás, los contenidos míticos (falsos) de los númenes teriomorfos fantásticos y de los teriántropos son evidentes y no exigen mayor comentario.

En cuanto a las religiones «secundarias» y «terciarias», cuando éstas son analizadas desde la perspectiva del presente, se puede concluir que ambas tienen contenidos falsos. Por ejemplo, desde la Meteorología y desde la Astronomía del presente, sabemos que es falso atribuir operaciones al trueno, al relámpago, o a los planetas y a las estrellas. Desde el materialismo filosófico, que tomamos como canon de la racionalidad filosófica del presente, también conocemos las contradicciones insalvables a las que conduce la idea del dios filosófico «terciario».

Por último, creemos que es posible hablar de la verdad de las religiones en un «sentido histórico interno», en una perspectiva «analéptica»⁴³¹, de modo que la verdad de cada fase de la historia de las religiones habría que evaluarla por relación a las otras fases. Si no nos equivocamos, éste sería el modo que permite hablar de la verdad de la fase «primaria» y de la falsedad de las fases «secundaria» y «terciaria». Se dirá entonces que la fase primaria es verdadera porque el correlato real del numen existe (cuando existe), es un animal linneano, y mantiene relaciones etológicas reales con los grupos humanos, a diferencia del numen «secundario» que no existe porque es un numen puramente mitológico, fantástico, inventado, y a diferencia del numen «terciario» que es un ente abstracto con el que ya no cabe religación real. Así pues, cuando nos atenemos a la verdad en este «sentido histórico interno», las religiones «primarias» (algunas, al menos) son verdaderas, las religiones «secundarias» son falsas, mitológicas, y las religiones «terciarias» son impías, es decir, ya no son verdaderas religiones (aunque su crítica al delirio mitológico «secundario» permita hablar de verdad en un sentido dialéctico). Este modo de aplicar las categorías del pasado a momentos posteriores, propio de este enfoque «interno a la historia de las religiones» es un modo de proceder «analéptico», frente al punto de vista «metaléptico» característico del enfoque «desde el presente».

En todo caso, la terminología que venimos utilizando (verdad *emic*, verdad «desde el presente», verdad en «sentido histórico interno») no debe hacernos olvidar que todo juicio acerca de la verdad de las religiones pretéritas está hecho desde el presente. Ahora bien, eso no obsta para que, en ese juicio, decidamos suspender momentáneamente algunas de las categorías del presente. Por ejemplo, cuando nos atenemos al punto de vista *emic* estamos intentando ponernos en el lugar de los humanos paleolíticos deduciendo sus operaciones y las representaciones internas a sus culturas a partir de ciertas reliquias (por ejemplo, el «arte» mueble y parietal) y a partir de testimonios de nuestros contemporáneos primitivos (conociendo la dificultad de aplicar patrones contemporáneos al Paleolítico). En este caso, intentamos que la verdad de las religiones quede definida en la inmanencia de esas culturas paleolíticas, en la medida en que esto sea posible. Cuando hablamos de verdad de las religiones «primarias» en «sentido histórico interno (analéptico)», aunque hablemos desde el presente, estaríamos intentando definir esa verdad respecto a las religiones posteriores, y por eso podríamos afirmar la verdad de las religiones «primarias» frente a las «secundarias». Solamente cuando hablamos de la verdad «desde el presente» estamos tomando como referencia de un modo explícito las categorías de las ciencias contemporáneas (etología, zoología, ecología, psicología, neurología,

&c.) y de la filosofía materialista y concluimos que los númenes «primarios» tienen componentes míticos porque, según sabemos hoy, los animales del Paleolítico no pudieron entender lo que los humanos les decían, no pudieron tener normas morales, ni caracteres morales, &c.

4.3. Consideraciones acerca del «curso» de las religiones

Nuestra propuesta de considerar la verdad de las religiones paleolíticas tomando como referencia el presente científico y filosófico obliga a realizar ciertos ajustes en la manera de entender el «curso» de las religiones. Bueno resume del siguiente modo el esquema del desarrollo de las religiones en la historia propuesto en su filosofía de la religión: «En *El animal divino* [...] las religiones primarias son presentadas como las religiones «verdaderas» en absoluto; las religiones secundarias son las religiones absolutamente falsas -las religiones del delirio mitológico-, y las terciarias, aun siendo falsas en absoluto, son relativamente verdaderas (en tanto son la negación de las secundarias)»^[44]. Nosotros pretendemos que este esquema se corresponde con el modo de entender la verdad de las religiones en la perspectiva que hemos llamado «interna a la historia de las religiones». Como vemos, en este esquema, la verdad («absoluta») está al comienzo, y contrasta con la «absoluta falsedad» de las religiones de la segunda fase y con la débil verdad de las terciarias (verdad que, además, las aboca a su propio suicidio como religiones). Salomón Reinach, en su famoso *Orfeo*^[45], critica la idea del salvaje libre de Rousseau, «emancipado de toda sujeción», y dice de él que no tiene nada que ver con los salvajes reales que estudia la etnografía y que, por tanto, ese supuesto salvaje no es un verdadero salvaje sino que es «un filósofo que se ha desnudado». Del mismo modo, la religión natural de los ilustrados no sería la religión de los pueblos primitivos realmente existentes sino la religión de los propios ilustrados proyectada al Paleolítico. Pues bien, en el esquema de Bueno también la verdad está al comienzo («la religión verdadera en absoluto») lo cual significaría decir que el hombre del Paleolítico es plenamente consciente de las relaciones etológicas y ecológicas que mantiene con los animales y con otros grupos humanos. Ahora bien, desde los análisis que venimos haciendo, esto supone perder de vista la confusión (cuando se ve desde el presente) en la que vivía el hombre del Paleolítico: sus supersticiones, leyendas, mitos, magias, todos los conocimientos falsos que afectan a sus relaciones con los animales lo mismo que a otras esferas de la realidad. Por eso, parafraseando a Reinach, quizás podríamos decir que ese hombre del Paleolítico con su religión verdadera se reconcilia mal con los datos de la etnografía, y que, realmente, no es un verdadero salvaje, sino que es «un etólogo que se ha desnudado».

Cuando analizamos las religiones tomando con referencia para evaluar su verdad el presente científico y filosófico, todas las religiones, incluidas las del Paleolítico, tienen componentes falsos y esos componentes van variando en el curso histórico, de modo que se rectifican unos y aparecen, por reestructuración, otros nuevos.

En la tabla número tres tratamos de presentar de forma resumida algunos de los contenidos falsos presentes en las religiones de las diferentes fases, y, en la columna de la derecha, añadimos algunas notas acerca de cómo esos contenidos falsos se van rectificando progresivamente y se van ajustando a los cambios objetivos que se producen fuera de esas religiones. Desde este punto de vista, el paso de la religión primaria a la secundaria es, precisamente, el primer episodio de corrección de esos contenidos falsos presentes en las sociedades paleolíticas (al considerar a ciertos animales como númenes dotándoles de capacidad verbal y de caracteres humanos). Y eso contando, desde luego, con el hecho de que esa rectificación conduce a las religiones del llamado delirio politeísta, esas religiones que también tienen contenidos falsos, sólo que ajustados a unas condiciones materiales diferentes.

Tabla 3
Contenidos falsos en las diferentes religiones y su rectificación

	contenidos falsos	rectificación de esos contenidos falsos
religión «primaria»	<ul style="list-style-type: none"> –Suponer en ciertos animales reales características de personalidad e inteligencia que no tienen (por ejp.: capacidad de entender el lenguaje específicamente humano) –Composición de caracteres humanos y animales 	<ul style="list-style-type: none"> –Domesticación de los animales y control sobre la fauna: los animales reales dejan de ser vistos como númenes personales <ul style="list-style-type: none"> –«Metábasis por expansión» «Desmitificación ascendente»
religión «secundaria»	<ul style="list-style-type: none"> –Suponer la existencia de sujetos operatorios corpóreos ocultos detrás de procesos naturales o de acontecimientos humanos (sociales, políticos, &c.) 	<ul style="list-style-type: none"> –Control y conocimiento precientífico de ciertos fenómenos naturales o de acontecimientos humanos. <ul style="list-style-type: none"> –Crítica filosófica a los mitos oscurantistas: –«Desmitificación descendente»
religión «terciaria»	<ul style="list-style-type: none"> –Suponer la existencia del Dios filosófico teológico del deísmo y el teísmo –El lugar central del hombre en la creación 	<ul style="list-style-type: none"> –Crítica a la idea de Dios de la Ontoteología. –Rectificación del lugar del hombre en el mundo y en relación con los animales
ateísmo		

Si es así, el paso de la religión «primaria» a la «secundaria» podría verse como un proceso de expansión de los contenidos mitológicos **presentes ya en la fase «primaria»** al alejarse los referentes donde esos mitos hacen contacto con el mundo real. Los animales ya no pueden ser esos referentes y, entonces, se postula la existencia de sujetos corpóreos ocultos a los que se hace responsables de sucesos reales. También podrá ocurrir que los mitos de la primera fase, en ocasiones transformados, den lugar a una dogmática, con lo cual el tránsito de la primera a la segunda fase incluiría procesos de desmitificación ascendente.^[46]

Cuando estudiamos el tránsito de la fase primaria a la secundaria desde las premisas de *El animal divino* parece inevitable preguntarse por la razón de ser de las religiones mitológicas. Si los númenes del Paleolítico han desaparecido (sometidos por los hombres, arrojados fuera de su ámbito) o han perdido su significado numinoso al cambiar el hombre sus coordenadas, si el hombre ha sometido a los animales («Dios ha muerto»), entonces ¿por qué los númenes reales animales son sustituidos por númenes falsos, mitológicos? Desde las premisas de *El animal divino*, cabría esperar que la ausencia de religión real, positiva, en el periodo secundario, conduciría a la desaparición de las religiones. Desde nuestro análisis, sin embargo, no es difícil dar cuenta de esa transformación, ya que suponemos que en las religiones primarias ya están presentes, como partes «nucleares» ineludibles suyas, los componentes mitológicos. Son esos contenidos mitológicos los que llevan a asignar a los animales reales unas características que, de hecho, no tienen, y llevan a interpretar ciertos contextos materiales como producidos por supuestos sujetos operatorios ocultos que, o no existen de hecho, o, si existen, no están causalmente conectados con esos contextos (tormentas, rayos, arco iris, ríos, &c.).

Podemos ensayar una reconstrucción del tránsito de las religiones primarias a las secundarias desde el esquema según el cual en las religiones primarias podría distinguirse una relación angular básica y una superestructura mitológica, siempre que entendamos las relaciones entre esa base y la representación superestructural de un modo «diamérico» (no como las relaciones entre los cimientos y los muros de un edificio sino como las relaciones entre los huesos y los tejidos del vertebrado). Desde este punto de vista se puede decir que el desplome de las religiones primarias tuvo lugar internamente como un todo cuando las representaciones acerca de los númenes fueron incapaces de mantener y nutrir la relación angular básica como resultado de los cambios objetivos que tuvieron lugar en el exterior de la religión (lo mismo que el vertebrado desaparece cuando los tejidos que rodean el esqueleto no son capaces de captar energía o de canalizarla dentro de su propia morfología)^[47].

Como queda recogido en la tabla tercera, y coincidiendo plenamente con las tesis de *El animal divino*, los componentes falsos presentes en las religiones mitológicas serán rectificadas cuando el racionalismo ejercitado en la protociencia y en la filosofía griegas, tomando como canon la ciencia geométrica, se aplique al análisis de las religiones politeístas y de los mitos oscurantistas. El Dios de Aristóteles sería el resultado de esa crítica, pero es un dios al que ya no se puede rezar pues ni siquiera conoce el mundo, es la «antesala del ateísmo».

Así entendido, el paso de la fase secundaria a la terciaria contendría aspectos de una desmitificación descendente⁽⁴⁸⁾, racionalista, que pretende atajar el delirio mitológico (lo cual no significa que neguemos la racionalidad *sui generis* ejercida que pueda haber en los mitos que acompañan a las religiones primarias y secundarias). Esa desmitificación descendente no pudo tener lugar en el tránsito del Paleolítico a la fase «secundaria», pero no porque las religiones prístinas no tuvieran componentes míticos, que los tenían, sino porque la invención de la Filosofía y de la ciencia en sentido estricto todavía tenía que esperar varios milenios. Pero, aunque en la fase «terciaria», las religiones se desembarazan de algunos de sus mitos, otros siguen presentes como supervivencias y otros son elevados a la categoría de dogmas (dándose también la «desmitificación ascendente»).

Finalmente, en nuestra tabla se recogen también los aspectos falsos presentes en las religiones terciarias, pues esas religiones suponen la existencia del Dios filosófico teológico del deísmo y el teísmo y separan al hombre del resto de los animales mediante el dogma del alma humana inmortal. Estos contenidos falsos, aunque estén elaborados de un modo teológico, son los que quedarán rectificadas desde la filosofía materialista atea y las ciencias del presente (Biología, Paleoantropología, Etología, &c.).

Así pues, si es cierto, como nosotros pretendemos, que las religiones primarias no pueden ser llamadas verdaderas en un sentido pleno (desde el presente) entonces, la ordenación de las religiones podría entenderse como un proceso que conduce desde la percepción parcialmente errónea de ciertos animales (y hombres) por parte de los grupos humanos del Paleolítico hasta la asimilación correcta de nuestro lugar frente a los animales (tomando como referencia la teoría de la evolución, la ecología y la etología). En medio estaría la fase del dominio de los animales (la fase «secundaria») y la fase «terciaria» que, por razones ya filosóficas, en algunas versiones modernas, se ve obligada a «forzar los fenómenos» para concebir a los animales como máquinas (en la *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira). Pasaríamos desde el momento de confusión de la religión «primaria», en que se considera a los animales tan inteligentes como a los hombres o incluso más (el momento de confusión entre las características operatorias del hombre y de los animales y de exaltación de las capacidades de los animales), hasta el momento de la máxima separación entre animales y hombres (como justificación del propio trato dado a ciertos animales), el momento en el que esos animales sufren su máxima degradación como autómatas. Y este itinerario discurre paralelo al del menor o mayor extrañamiento de los númenes: los númenes «primarios» tienen como apoyo real a ciertos animales a los que se les dota de características humanas o ciertos hombres percibidos como animales, pero, en todo caso, animales reales, cercanos. Pero, dominados éstos, los númenes «secundarios», aunque siguen siendo númenes corpóreos, se extrañan, se alejan, y pasan a poblar lugares inaccesibles para el hombre. Y, mucho más aun, el numen «terciario» que pierde toda morfología y se convierte en algo remoto, en un auténtico punto de fuga, antesala de su propia disolución. Por eso, en este sentido preciso, los númenes «secundarios» son más verdaderos que los «primarios», verdaderos críticamente, pues surgen de la crítica a la numinosidad «primaria» que exalta y exagera las capacidades de los animales reales (incluidos, en su caso, los animales humanos). Vistas desde el ateísmo, las religiones mitológicas son más verdaderas que las religiones «primarias» precisamente porque sus dioses, alejados ya de la referencia a animales reales, están más cerca del dios «terciario» y, por tanto, del propio ateísmo. Desde el presente, las religiones «terciarias» son vistas de un modo problemático: por un lado, son preferibles a las «secundarias» por su sobriedad que critica el delirio mitológico secundario y nos pone en la antesala del ateísmo. Pero, de otra parte, cuando llegan a defender la posición extrema del automatismo de las bestias se sitúan en el punto más alejado que quepa concebir respecto de la biología y la etología contemporáneas.

Al ateísmo sólo le quedará, entonces, prescindir del dios «terciario» al considerarlo una idea imposible de componer con cualquier otra realidad y, teniendo a la vista las ciencias, desbloquear la idea moderna de los animales-máquinas.

Como vemos, el curso de las religiones no nos conduce a la reaparición de las religiones «primarias» (tras el delirio «secundario» y la impiedad «terciaria»), sino que nos conduce, por decirlo de un modo breve, al «ateísmo con Etología», y a la imposibilidad de nuevas formas de religión (aunque las religiones de las tres fases sigan existiendo durante mucho tiempo, como supervivencias, por razones muy diversas). Las religiones «primarias» ya no pueden volver a implantarse hoy como religiones verdaderas, lo cual sería una prueba indirecta de que, visto el asunto desde el presente, tampoco eran plenamente verdaderas en el Paleolítico. El propio Bueno reconoce que, desde un presente sin extraterrestres, la religión «primaria» no puede ser verdadera hoy y afirma que la nueva piedad creciente hacia los animales no puede interpretarse como un resurgimiento de la religión «primaria»^[49]. Alfonso F. Tresguerres, por su parte, en su polémica con Gonzalo Puentes Ojea afirmó repetidamente que los animales no son realmente númenes porque, si lo fueran, «*El animal divino* no sería un tratado de Filosofía de la religión, sino el catecismo de la religión primaria»^[50]. Además, en *Los dioses olvidados*, se remonta hasta el Paleolítico para entender el vínculo religioso entre el toro y el hombre, que estaría en los orígenes del toreo y sería perceptible en algunos componentes de la estructura actual de la corrida de toros (en el culto al toro y en su sacrificio), pero también afirma que, en la corrida española, ese vínculo ha pasado del ámbito de lo sagrado al de lo profano, convertido en juego o en arte, y ha perdido su antiguo carácter numinoso^[51]. Por tanto, tampoco en este contexto se puede hablar hoy de religión «primaria» verdadera. Por lo que hace a los extraterrestres, desde nuestros presupuestos, incluso aunque el contacto con extraterrestres llegara a hacerse realidad, tampoco está claro que ese contacto tuviera que conducir necesariamente a una religión de tipo «primario»^[52].

Conclusiones

Para terminar esta conferencia nos gustaría presentar de un modo resumido algunas de las conclusiones más importantes que se siguen de nuestro estudio:

1. En el núcleo de las religiones «primarias» encontramos componentes míticos que coinciden con rasgos de naturaleza humana atribuidos a ciertos animales reales: capacidad de entender el lenguaje específicamente humano, caracteres de personalidad, caracteres morales (virtudes y vicios), conducta moral, &c.

2. En el arte mueble y parietal del Paleolítico superior, desde sus inicios, encontramos abundantes muestras de númenes sin correlato real: númenes teriomorfos fantásticos y númenes teriántropos.

3. Podemos considerar la verdad de una religión desde el punto de vista *emic*. También podemos considerar la religión «primaria» como verdadera cuando definimos esa verdad en un sentido comparativo con respecto a las religiones «secundarias» y «terciarias» («verdad en sentido interno a la historia de las religiones»).

4. Desde el presente (definido por las ciencias y por la filosofía materialista) en los númenes de las religiones «primarias» encontramos contenidos que podemos considerar falsos.

Pues bien, esto es todo. Tan sólo me queda agradecerles su atención.

Ver como complemento de este artículo la
[Galería de teriántropos](#)

Notas

- {1} Vid. Gustavo Bueno, *El animal divino*, Pentalfa, Oviedo 1985, 2ª ed., Oviedo 1996, pág. 99. Sin embargo, no creemos que haya que tomar esta afirmación de un modo rígido porque, como se verá en nuestro apartado cuarto, la verdad se puede entender de muchas maneras y, por tanto, la posibilidad de la filosofía de la religión también.
- {2} Para la idea de «cultura objetiva» véase Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona 1996, pág. 237.
- {3} Véase *El animal divino*, 2ª ed. 1996, pág. 22 y pág. 145, n. 117.
- {4} Sobre los pares teoría/praxis y conocimiento/acción como conceptos conjugados que tienen que darse «diaméricamente» entrelazados y no pueden aparecer separados véase Gustavo Bueno, «Conceptos conjugados», *El Basilisco*, 1ª época, nº 1, págs. 88-92. Véase también Gustavo Bueno, «Cuestiones sobre teoría y praxis» en *Teoría y praxis. Actas del XII Congreso de filósofos jóvenes (1975)*, Valencia, Fernando Torres, 1997, págs. 47-72. Véase también Gustavo Bueno, *Imagen, símbolo y realidad (Cuestiones previas metodológicas ante el XVI Congreso de filósofos jóvenes)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1979, 26 págs.
- {5} Véase Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, pág. 237.
- {6} Véase Bueno, *loc. cit.*
- {7} Sobre el concepto de «esencia plotiniana» dotada de «núcleo», «cuerpo» y «curso», puede verse Gustavo Bueno, *El animal divino*, págs. 112-113.
- {8} Para el concepto de «espacio antropológico» véase Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo 1996, lectura segunda.
- {9} «Diremos, en resolución, que de nuestras premisas no parece 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 del los animales y los hombres, y los animales entre sí)*» Bueno, *El animal divino*, pág. 301 (las cursivas son de Bueno, los subrayados nuestros). Ver también págs. 244, 245 y 301
- {10} «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*)», Gustavo Bueno, *El animal divino*, pág. 153.
- {11} Vid. *infra*, apartado 3.4.
- {12} Una definición de «sinecoide» puede verse en Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba Editorial, Barcelona 1999, pág. 473.
- {13} Gustavo Bueno afirma (en *El animal divino*, pág. 245) que no puede haber religiosidad primaria si no hay un lenguaje dotado de una mínima gramaticalidad.
- {14} «La *base* soporta, sin duda, a la *superestructura*, pero no como los cimientos soportan los muros del edificio, sino como el tronco de un árbol soporta las hojas o como, mejor aún, los huesos del organismo soportan los demás tejidos del vertebrado: las hojas no son meras secreciones del tronco, sino superficies a través de las cuales se canaliza y se recoge la energía exterior que hace que el tronco mismo pueda crecer; los tejidos del vertebrado no brotan de los huesos, sino ambos del cigoto. Por consiguiente, las superestructuras desempeñan el papel de filtros, canales, &c., de la energía exterior que sostiene a la base del organismo; por lo que el «desplome» del organismo tendrá lugar internamente (sin perjuicio de que pueda agotarse la energía exterior que lo alimenta), cuando las superestructuras comiencen a ser incapaces de captar la energía o de mantener el tejido intercalar que la canaliza dentro de su morfología característica. Ésta es la razón por la cual solamente cuando haya habido un cambio efectivo la realidad de las superestructuras se manifestará como tal, por su incapacidad para «re-alimentar» a la base, sin la cual el sistema no se sostiene. Pero cuando el *sistema morfodinámico* funcione, las estructuras que forman parte de su fisiología no podrán considerarse propiamente como superestructuras: una catedral, en la sociedad medieval, no es una superestructura de la «base feudal», sino que es un contenido a través del cual la producción se desarrolla según formas económicas, políticas, de contacto social, de conformación de jerarquías, con funciones de banco, de fuente de trabajo, &c. Según esto, mientras no faltasen los recursos energéticos del entorno feudal (incluyendo aquí a las otras sociedades) las catedrales no podrían considerarse como «sobreañadidas», sino como partes internas de la anatomía de esa «cultura feudal»; cuando los recursos se agotan, porque se han desarrollado nuevas formas de producción, las catedrales podrán impedir que el sistema subsista y determinarán la ruina de su base, que se desplomará sustituida por otra.» Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona 1996, pág. 232.

- {15} Véase Bueno, G. *Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas'*, Cultural Rioja, Logroño 1991, págs. 82-83.
- {16} Una definición de la «ley del desarrollo inverso de la evolución cultural» puede verse en Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona 1996, pág. 192.
- {17} Cfr. *El animal divino*, 2ª ed., 1996, esolío 8, págs. 381-383.
- {18} Desde nuestra interpretación, este es uno de los criterios (aunque no el único) para distinguir el espacio etológico del espacio antropológico que suponemos diferentes (pues el espacio etológico no incluye a la especie humana «en la medida en que en ella se neutralicen o interrumpen las leyes etológicas»). La cuestión del número de ejes, o de si el nativo distingue (*emic*) unos ejes de otros, nos parece subsidiaria ya que suponemos que, en el Paleolítico, los dos ejes operatorios (el «angular» y el «circular») se encuentran (*emic*), en muchos casos, confundidos e indiferenciados (según sabemos por nuestros contemporáneos primitivos), *vid. infra* apartado 3.2.
- {19} Véase Gustavo Bueno, *El animal divino*, pág. 245, donde dice explícitamente que la «religión primaria» va asociada a un lenguaje fonético dotado de una mínima gramaticalidad y, por eso, no se le podría atribuir religiosidad «primaria» al *Homo erectus* (puede verse el texto en nuestra nota 20)
- {20} «Ahora bien, si el lenguaje fonético articulado no puede atribuirse al hombre de Neanderthal [...] 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 fase intermedia entre la religión natural y la positiva. Considerar al *Homo erectus*, como lo hizo Haeckel, es tanto como dudar 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. Ésta va asociada a un lenguaje fonético dotado de una mínima gramaticalidad y los indicios más seguros para determinar las fechas de aparición de ese 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. Rensch nos ofrece un argumento convergente: "El hecho de que el rápido y constante progreso de la cultura no se iniciase hasta el Paleolítico superior (Auriñaciense) hace sospechar que fue en este periodo cuando surgió un lenguaje propiamente dicho, al utilizarse determinados sonidos y secuencias de sonidos como símbolos"» *Vid. El animal divino*, págs. 244-245.
- {21} P. Lieberman, *The Biology and Evolution of Language*, Harvard University Press, Cambridge MA 1984.
- {22} B. Arensburg, A. M. Tillier, B. Vandermeersch, H. Duday, L. A. Scheparts & Y. Rak, «A Middle Palaeolithic human hyoid bone», *Nature*, 1989, n. 338 : 758-760.
- {23} C. Duarte, J. Maurício, P. B. Pettitt, P. Souto, E. Trinkaus, H. van der Plicht & J. Zilhão, «The early Upper Paleolithic human skeleton from the Abrigo do Lagar Velho (Portugal) and modern human emergence in Iberia», en *Proceedings of The National Academy of Sciences (USA)*, Junio, 22, 1999.
- {24} Los estudios de AND mitocondrial, llevados a cabo por Svante Pavo de la Universidad de Munich en 1997, inducen a pensar que los neanderthales y los humanos modernos pertenecen a dos especies diferentes que habrían tenido ancestros comunes hace medio millón de años.
- {25} P. V. Tobias, «The emergence of spoken language in hominid evolution», en *Cultural Beginnings: Approaches to Understanding Early Hominid Life-Ways in the African Savanna*, ed. J. D. Clark, Habelt, Bonn 1991, págs. 67-78.
- {26} R. F. Kay, M. Cartmill y M. Barlow, «The hypoglossal canal and the origin of human vocal behavior», en *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 1998, v. 95, págs. 5417-19.
- {27} A. M. MacLarnon y G. Hewitt, «The evolution of human speech and the role of enhanced breathing control» en *American Journal of Physical Anthropology*, 1999, v. 109, págs. 341-363.
- {28} Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez, *La especie elegida*, Madrid, Editorial Temas de hoy, 1998.
- {29} G. W. Hewes, «Primate communication and the gestural origin of Language», *Current Anthropology*, 14, nº 1-2, 1973. M. C. Corballis, «The gestural origins of Language», *American Scientist*, vol. 87, nº 2, 1999. D. F. Armstrong, W. C. Stokoe & S. E. Wilcox, *Gesture and the Nature of Language*, Cambridge University Press, 1995. R. Fouts, *Primos hermanos*, Ediciones B, Barcelona 1999 (1997).
- {30} A. Marshack, «The Berekhat Ram figurine: a late Acheulian carving from the Middle East», *Antiquity*, 71, 327, 1997.

- {31} Véase Gustavo Bueno, «Sobre la idea de dialéctica y sus figuras», *El Basilisco*, 2ª época, nº 19, pág. 48.
- {32} Gustavo Bueno, *op.cit.*, pág. 49.
- {33} Esto es así porque la idea de persona más próxima al materialismo filosófico es, como se sabe, la «idea evolucionista de persona» (idea 12 de las expuestas por Bueno en *El sentido de la vida*, lectura tercera, apartado V), una idea «circular» de persona que excluye explícitamente el «eje angular». Bueno critica la idea 6 («la idea cósmica» de Fontenelle, Kant, Flammarion o Hoyle) aunque esa idea sí es «angular» y no excluye el contexto «circular», y además es una idea que se toma en serio la probabilidad de la existencia de extraterrestres corpóreos. La idea 12 supone negar el estatuto de persona real a los sujetos no humanos porque, si se les reconoce, entonces la idea de persona y la de su libertad quedará comprometida.
- {34} «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 sería preciso considerar al adorado por lo menos como un semidiós?». Gustavo Bueno, *El animal divino*, pág. 91.
- «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)» Gustavo Bueno, *El animal divino*, págs. 97-99.
- Pero los grupos humanos mantienen con los númenes «relaciones lingüísticas»: «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*)», Gustavo Bueno, *El animal divino*, pág. 153.
- {35} Una reexposición breve de la teoría de las metodologías operatorias puede verse en Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo 1995, págs. 74-88.
- {36} Gustavo Bueno, *loc. cit.*
- {37} Jacob Bontius, *De cuadrupedibus, avibus et psicibus*, Leiden 1650.
- {38} Gustavo Bueno, *Televisión: apariencia y verdad*, Gedisa, Barcelona 2000, págs. 273 y ss.
- {39} Distinguimos aquí la Historia como disciplina científica, como una de las ciencias humanas (que escribimos con «H» mayúscula) de la historia entendida como los acontecimientos históricos sobre los que trata esa disciplina (historia que escribimos con «h» minúscula).
- {40} En este sentido interpretamos el siguiente texto de *El animal divino* (pág. 24, nota 16): «Sólo cuando la religión sea considerada de algún modo como una ilusión trascendental, como una falsedad antropológicamente necesaria o interna (y no un error contingente o adventicio, aún 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». Véase también Gustavo Bueno, «Sobre la realidad de los númenes animales en la religiosidad primaria», *El Basilisco*, nº 20, págs. 87-88.
- {41} Sobre las ideas de «analéptico» y «metaléptico» véase Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, Jucar, Madrid 1971 y 1987, nota 36, pág. 156.
- {42} Alfonso Fernández Tresguerres, en sus «Lecturas de *El animal divino*. Respuesta a Gonzalo Puente Ojea» (*El Basilisco*, nº19, págs. 88-97), afirma rotundamente que no es lo mismo decir que los animales son númenes reales que decir que son realmente númenes. La primera afirmación sería verdadera y la segunda falsa, y la dificultad quedaría así aclarada explícitamente.
- Efectivamente, nosotros también suponemos que los animales no son realmente númenes pero, entonces, nos parece que la expresión «númenes reales» encierra cierta confusión entre el punto de vista que pueda tener un lector ateo desde el presente, y el punto de vista *emic* de los grupos humanos paleolíticos para los que algunos animales reales son reconocidos como númenes. Por tanto, cuando se dice que los númenes animales son reales lo que se quiere decir es que hay unos animales reales que los hombres del Paleolítico consideran númenes (*emic*), aunque no son realmente númenes.

{43} *Vid. supra*, nota 41.

{44} Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid 1989, «cuestión undécima», pág. 436.

{45} Reinach, Salomón, *Orfeo. Historia general de las religiones*, Daniel Jorro, Madrid 1910, pág. 25.

{46} Para el concepto de «desmitificación ascendente» véase Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona 1996, pág. 23.

{47} Véase Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, pág. 232.

{48} Para el concepto de «desmitificación descendente» véase Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, *loc.cit.*

{49} Dice Bueno: «Recíprocamente (cuando nos situamos en el punto de vista del «adulto civilizado»), la numinosidad animal primaria sólo puede entenderse, no directamente, sino a partir de las experiencias secundarias o incluso terciarias» (Gustavo Bueno, «Sobre la realidad de los númenes animales en la religiosidad primaria», *El Basilisco*, nº 20, pág. 88). Bueno también dice: «Ahora bien, no creo que pueda verse en la nueva piedad «hacia los animales», creciente en la «Humanidad de los cinco mil millones», algo así como el resurgimiento de la religiosidad primaria. *Ésta ha desaparecido al desaparecer la relación objetiva* y sólo queda su silueta en línea punteada» Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid 1989, «Cuestión undécima», págs. 442-443 (subrayado nuestro).

{50} Alfonso Fernández Tresguerres, «Lecturas de *El animal divino*. Respuesta a Gonzalo Puente Ojea», *El Basilisco*, nº 19, pág. 89 y 96.

{52} Alfonso Fernández Tresguerres, *Los dioses olvidados*, Pentalfa, Oviedo 1993, págs.155-56: «Pues bien, como hemos visto, tanto en las *religiones primarias* como en las *secundarias* se puede constatar la importancia de las relaciones de carácter numinoso entre el hombre y el toro. Tales relaciones se resumen en dos líneas fundamentales: el *culto* (al toro) y el *sacrificio* (del toro), que han ido evolucionando hasta pasar del ámbito de lo sagrado al profano o lúdico, desembocando en la corrida española [...], en la que se presentan convertidas en juego o en *arte*, perdido ya, o cuanto menos borrado y desdibujado, su antiguo carácter numinoso»

{52} En todo caso, como dice Bueno, «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», Bueno, *El animal divino*, pág. 167. *Cfr.* Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid 1989, «Cuestión undécima», págs. 438-439.