

EL CATOBLEPAS

revista crítica del presente

El Catoblepas • número 44 • octubre 2005 • página 18

Comentarios a Gustavo Bueno sobre la verdad de las primeras religiones *

David Alvargonzález

1. Introducción

En primer lugar quisiera agradecer a Gustavo Bueno su participación en la polémica acerca de la verdad de las religiones primitivas con su reciente artículo «Sobre la verdad de las religiones y asuntos involucrados» (*El Catoblepas*, 43:10). Los libros, los artículos y las conferencias de Gustavo Bueno son una referencia central y constante para todos los que compartimos los principios del «materialismo filosófico». Como sabemos, Gustavo Bueno ha escrito la mayor parte de las aportaciones originales hechas desde los presupuestos de esa doctrina y, por eso, es lógico que, en la polémica sobre la verdad de las primeras religiones, muchos tuviéramos una recta curiosidad por saber cuáles serían sus posiciones. Concretamente, por lo que a mí respecta, es importante que Gustavo Bueno en su escrito considere inequívocamente que mis comentarios a *El animal divino* están hechos desde dentro del materialismo, con pleno «conocimiento de causa», utilizando los propios instrumentos de este sistema, manteniéndose en sus propias coordenadas sin querer distanciarse de él, e intentando desplegar y desarrollar sus potencialidades. En este sentido, Gustavo Bueno valora el acierto de movilizar el «esquema de la esencia» utilizado en el análisis de la constitución de las sociedades políticas, considera también acertado el modo como utilizo las diferentes modulaciones de la idea de verdad por él expuestas (en *Televisión: apariencia y verdad*) para aplicarlas al estudio de la verdad de las religiones, y considera pertinente el uso que hago de la distinción entre las perspectivas metaléptica y analéptica aplicadas al análisis de las religiones de la Prehistoria. Y también es importante que, en el contexto de esta polémica (y no sólo «en general»), Gustavo Bueno diga explícitamente que el sistema del materialismo filosófico puede tener ciertas variaciones, o ciertas modulaciones (e incluso bifurcaciones) como las que, hace más de dos años, yo intenté proponer. Por eso, desde dentro de ese sistema que Gustavo Bueno construye y desarrolla, y que asumo como el más potente de los que conozco, mis comentarios a Gustavo Bueno no tenían como objetivo destruir el sistema sino desarrollarlo, hacerlo más fuerte, explorar sus potencialidades y diferenciar y caracterizar sus variaciones, sus modulaciones o sus bifurcaciones.

Sin lugar a dudas, la filosofía angular acerca de la verdad de las primeras religiones, expuesta en *El animal divino*, es una de las alternativas más importantes y originales para el materialismo en filosofía de la religión. Ahora bien, como Gustavo Bueno reconoce, *El animal divino* tiene una serie de limitaciones «que derivan de la propia dialéctica objetiva que mantiene el proyecto con su primera ejecución» (*EC*, 43:10, I.B). Entre esas dificultades estaba la idea de verdad empleada al hablar de las religiones primarias, una idea clara, pero a la vez «indistinta y confusa» (*EC*, 43:10, III,4,1). Por eso consideré en su momento importante precisar los sentidos de la idea de verdad en el contexto de la filosofía de la religión materialista, y por eso creo poder seguir defendiendo que la teoría que he llamado «beta operatoria» (a falta de otro nombre mejor) es compatible con el materialismo, y resuelve algunos inconvenientes de la teoría angular pura. También me parece muy significativo que Gustavo Bueno considere que estamos ante un debate verdaderamente filosófico, un debate sobre cuestiones centrales de filosofía de la religión ya que, con independencia de los desacuerdos que puedan producirse, siempre me pareció evidente que estamos haciendo «verdadera filosofía» (en este caso «verdadera filosofía de la religión»).

En todo caso, estos comentarios que hago ahora al reciente texto de Gustavo Bueno tienen como finalidad principal deshacer algunos malentendidos que yo creo que se han ido

produciendo en el curso del debate. El resultado ha sido que se me asignan unas teorías y unas tesis que nunca he defendido. Supongo que esos malentendidos habrán sido causados, probablemente, por la brevedad de mi primer trabajo, por las limitaciones de mis exposiciones, y también por la dialéctica propia del curso de las discusiones.

2. Sobre la estructura del espacio antropológico

2.A Eje angular en sentido amplio y en sentido restringido

En su respuesta sobre la verdad de las religiones Gustavo Bueno hace uso de la teoría del espacio antropológico y, en particular, de la idea de eje angular de dos modos diferentes que me parece necesario distinguir. La confusión de estos dos usos y su continua mezcla es una de las fuentes de esos malentendidos a los que acabo de hacer referencia. Esas dos formas de entender el eje angular y el concepto de lo numinoso son las siguientes: el eje angular (y la numinosidad) en sentido amplio y el eje angular (y la numinosidad) en sentido restringido, religioso. Las relaciones angulares y el concepto de numinosidad en un sentido amplio son las que mantienen los grupos humanos con otras voluntades e inteligencias no humanas (los nùmenes) en el contexto del espacio antropológico. Según esta acepción nuestras relaciones con ciertos animales linneanos del presente son angulares (sin necesidad de ser religiosas), por ejemplo, las relaciones con los animales de compañía (ejemplo que pone el propio Gustavo Bueno). También serían angulares, sin tener que ser necesariamente religiosas, las relaciones posibles con posibles inteligencias extraterrestres (por ejemplo, en el caso de que alcanzara el éxito el programa SETI). La caza culturalmente pautada que realizan los grupos humanos también sería angular en este sentido.

La segunda acepción (eje angular y numinosidad en sentido restringido, religioso) supone que los nùmenes son siempre animales divinos (linneanos o no) y que el eje angular hace referencia exclusivamente a la institución antropológica de la religión. Esta es, si no entiendo mal, la posición de Alfonso Fernández Tresguerres (tal como la defiende en *Los dioses olvidados*, pp. 152-155, y en *El Catoblepas*, 37:14 y 39:10), y es también la acepción que el propio Gustavo Bueno utiliza en varias ocasiones en su contribución a esta polémica, especialmente cuando afirma que mi posición no admite la numinosidad de los animales y elimina el eje angular.

Gustavo Bueno supone actuando en mí un recelo a admitir algún tipo de numinosidad en los animales. Pero yo no tengo ningún recelo a admitir esa numinosidad cuando ésta se entiende en el sentido ampliado. Cuando la numinosidad se entiende en el sentido restringido (numinosidad = religiosidad) entonces sí me opongo a que pueda decirse que los animales reales sean nùmenes reales en el presente, y elaboro una teoría para explicar que fueran considerados nùmenes en la Prehistoria. Si suponemos que la numinosidad hace referencia siempre a la religión (numinosidad en sentido restringido), entonces nuestra teoría afirmarí que un animal real puede llegar a ser un animal numinoso siempre que se le supongan unas características operatorias que *etic* no tiene (o no tiene en ese grado) y cuya fuente ponemos en los componentes que –desde el presente– consideramos circulares. Ahora bien, la idea de numen también puede entenderse en el sentido amplio: los nùmenes son, por definición, inteligencias y voluntades no humanas con las que los grupos humanos tienen trato. Entonces, sería numinoso todo lo que tiene que ver con ese trato siempre que esté elaborado a una escala específicamente antropológica. Según esto, la caza cooperativa de ciertos animales utilizando arcos, flechas y lanzas sería una actividad que implica el trato con los nùmenes y sería una institución cuyo núcleo es angular sin ser una institución religiosa.

Nuevamente en este asunto reaparecen las dos posiciones acerca del eje angular que han quedado definidas en esta polémica. La interpretación restringida, defendida por Alfonso Fernández Tresguerres, supone que el eje angular sólo acoge las relaciones de los grupos humanos con nùmenes de significado religioso (nùmenes reales, animales divinos, en las religiones primarias, y nùmenes ficticios en las otras religiones), de modo que el resto de las relaciones con otros animales forma parte del eje radial. Gustavo Bueno critica esta interpretación de Alfonso Fernández Tresguerres admitiendo que, en ese supuesto, el eje angular parece construido específicamente para contener exclusivamente el núcleo de la religión.

Sin embargo, Gustavo Bueno, en otros lugares de su texto, hace uso de la interpretación restringida, por ejemplo, cuando considera que la teoría beta operatoria que propongo está dada en un espacio antropológico plano porque al negar la existencia de animales divinos (entendiendo «numinoso» en su acepción restringida: divino, religioso) estaría negando la existencia del eje angular (*El Catoblepas*, 43:10, III,1,3). Esta crítica sólo es posible si Gustavo Bueno supone que el eje angular es un eje exclusivamente religioso donde sólo tiene cabida una numinosidad que es entendida siempre como una forma de religión. En otros lugares, el propio Gustavo Bueno se desmarca de la interpretación restringida, al ilustrar el eje angular con animales linneanos (aunque no exclusivamente) y, de modo explícito, al decir que el eje angular no tiene por qué quedar saturado por entidades de significado religioso. Gustavo Bueno admite incluso que la existencia de algún demiurgo finito en el cosmos cuya influencia no alcance a los hombres (una situación que podría considerarse posible en el presente) implicaría situar a ese demiurgo en el eje angular, aunque careciera de significado religioso. Y también admite que la conducta «lingüística» no verbal del hombre con los animales (gruñidos, rugidos, mugidos, silbidos), siendo angular, puede no tener significado religioso. Cuando se leen los textos de Gustavo Bueno hay que estar continuamente calculando cuándo está utilizando la acepción amplia del eje angular (relaciones con inteligencias y voluntades no humanas) y cuándo la acepción restringida (relaciones con númenes sagrados).

Por mi parte, como es bien sabido, la interpretación que vengo defendiendo supone la acepción ampliada del concepto de numen y del propio eje angular de modo que las relaciones de los grupos humanos con inteligencias y voluntades no humanas, siempre que estén dadas a escala antropológica, son angulares, y esas inteligencias y voluntades son númenes. En este supuesto, el eje angular implica relaciones con animales reales linneanos y también relaciones con animales «pintados» no linneanos (por ejemplo, teriomorfos fantásticos, démones, &c.) que también son inteligencias y voluntades no humanas, aunque no tengan correlato real. Quiero aclarar, además, que esta interpretación no supone afirmar que el eje angular tenga sólo contenidos *emic* (como Gustavo Bueno me critica), a menos que se vuelva nuevamente a la interpretación restringida de Alfonso Fernández Tresguerres (la correspondencia biunívoca angular = numinoso = religioso). La caza cooperativa de animales con arcos y flechas es un contenido angular *etic* según esta interpretación que propongo. Las relaciones angulares *etic* también se dan en el presente, por ejemplo, las relaciones de las personas actuales con los animales de compañía dotados de inteligencia y voluntad.

Esta diferenciación entre un sentido amplio y un sentido restringido a la hora de entender lo numinoso y las relaciones angulares puede ponerse en correspondencia con la distinción que hace Gustavo Bueno entre los ejes en «perspectiva lógica» y los ejes desde la teoría del «numen encarnado». Gustavo Bueno reconoce explícitamente que en *El animal divino* no se tuvo en cuenta suficientemente el desajuste entre los animales numinosos y los no numinosos, entre el eje angular en su perspectiva lógica (que incluye a todos los animales con inteligencia y voluntad) y el eje angular restringido, con los «númenes encarnados», que parece ir referido a númenes sagrados.

En cualquier caso quiero insistir en que, desde nuestras posiciones, las relaciones angulares existen tanto en la perspectiva *etic* como *emic*. Son las relaciones de los grupos humanos con otras inteligencias y voluntades no humanas. En el plano *etic* esas inteligencias y voluntades son los animales reales con los que esos grupos humanos tienen trato. El mecanismo de la catábasis que hemos propuesto para explicar el momento de la constitución de las primeras religiones no pone en peligro el eje angular ni lo considera superfluo, sino que parte explícitamente de él pues la aparición de las primeras religiones no puede entenderse sin sus componentes angulares (tanto *etic* como *emic*). Solamente si pedimos el principio (el principio que supone que angular = numinoso = religioso) podría considerarse que estoy negando el eje angular. Pero lo que niego no es ese eje sino ese principio, un principio que pretendo remover partiendo del concepto de relaciones angulares definido en la teoría abstracta (sin «verbo encarnado») del espacio antropológico: «las relaciones angulares son las relaciones de grupos humanos con inteligencias y voluntades no humanas». Por tanto, creo poder afirmar que en ningún momento he negado la existencia de las relaciones angulares, ni en la Prehistoria ni en el presente, ni nunca he defendido un espacio antropológico plano (sólo circular y radial) ni creo haber manejado nunca los presupuestos (ontológicos y gnoseológicos) del humanismo trascendental ni de las dicotomías Naturaleza/Cultura, Naturaleza/Hombre o Naturaleza/Espíritu.

Gustavo Bueno, reexponiendo mis posiciones, dice:

«Los contenidos de este eje circular [...] se compondrán por catástasis con los animales etológicos, y de esta composición resultarán los númenes animales y, con ellos, un eje angular («viciado», desde el principio, por una «falsa conciencia»)» (EC 43:10, III,2).

Pero aquí hay otro malentendido pues mi propuesta nunca ha sido esa: el eje angular en sentido amplio no necesita de contenidos circulares para constituirse. La caza con arcos y flechas es angular y no es una institución viciada en ningún sentido. El eje angular no comienza con los númenes divinos, sino que comienza cuando las relaciones de los grupos humanos con los animales se organizan a una escala específicamente antropológica gracias a la cultura objetiva humana. Por tanto, desde mi posición, puede haber relaciones angulares antes de la constitución de las primeras religiones, y las hay, desde luego, en el Paleolítico superior. Y, recíprocamente, el núcleo de las primeras religiones no es angular, sino que para su análisis hay que tomar en consideración relaciones angulares y circulares.

Por lo demás, quiero también aclarar que, cuando utilizo la distinción de K. Pike *emic/etic*, nunca entiendo la perspectiva *emic* como contenidos subjetivos individuales (dice Bueno «una impresión o sentimiento subjetivo-humano, incluso alucinatorio», EC, 43:10, III,2,4) sino como interno a una cultura dada y, por tanto, no sólo subjetivo sino también, y fundamentalmente, suprasubjetivo.

2.B Usos analéptico y metaléptico del espacio antropológico

El espacio antropológico es una construcción hecha desde la filosofía materialista del presente, pero es una estructura que, sin embargo, suponemos actuando en la Prehistoria, aunque, por supuesto, aquellos protohombres no podían representársela. Desde el presente nosotros distinguimos, por ejemplo, la magia de las técnicas efectivas con criterios *etic* pertinentes y, sin embargo, en la magia de muchas sociedades tribales observamos cómo los aspectos técnicos y mágicos están compuestos, mezclados: el mago que cura una herida con una técnica médica efectiva (utilizando principios activos presentes en plantas), acompaña, en muchas ocasiones, su curación con fórmulas mágicas. No decimos, sin embargo, que ese nativo «proyecte» lo mágico sobre lo técnico, o viceversa. Cuando analizamos esta situación desde el punto de vista analéptico tratamos de aplicar las categorías del pasado a momentos posteriores usando una metodología que es característica de la etnografía. Desde esa perspectiva analéptica, podemos decir que, en este caso, la magia y la técnica se dan sin solución de continuidad. Pero distinguir las con criterios del presente no es anacronismo sino simple aplicación de la perspectiva metaléptica que trata de utilizar nuestras categorías para estudiar el pasado usando criterios *etic* pertinentes (y esta es la perspectiva de la Filosofía y de la Historia). Lo que resulta no ya anacrónico sino absurdo es preguntarse acerca de la razón de que la magia y la técnica se encuentren confundidas *emic* en muchas culturas tribales (pues la confusión es siempre la situación que hay que dar por supuesta y que es previa a la distinción y la disociación pertinentes). Adoptando una perspectiva metaléptica, desde el presente, los númenes de las primeras religiones tienen componentes angulares y circulares compuestos (de un modo *emic* confuso) y así lo vemos explícitamente en los teriántropos (si interpretamos los teriántropos como númenes).

Del mismo modo, podemos decir que los hombres del Paleolítico superior no distinguían claramente las relaciones angulares de las circulares, no distinguían con claridad lo intraespecífico de lo interespecífico, como tampoco distinguían con claridad lo cogenérico del hombre con otras especies frente a los rasgos transgenéricos, específicamente humanos. Esta situación es frecuente entre nuestros contemporáneos primitivos, tanto en el sentido de no considerar hombres a los de otras tribus, como en el sentido de considerar hombres o parientes (hermanos, &c.) a los grandes simios. También es frecuente entre los contemporáneos primitivos aplicar rasgos específicamente humanos a animales no humanos (por ejemplo, conducta verbal). Todas estas confusiones están dadas en la cultura extrasomática de las sociedades tribales y podemos suponer situaciones parecidas en las culturas humanas incipientes del Paleolítico superior. Nunca he supuesto que esas «confusiones» presentes en el Paleolítico superior fueran el resultado de partir de rasgos circulares y angulares exentos y separados en el inicio (por ejemplo, en el Paleolítico medio) y de proyectar unos sobre otros. Los que consideran de este modo la cuestión (separación previa y luego proyección) son los que están haciendo una

hipóstasis de los ejes al suponer su existencia separada al comienzo. Los rasgos angulares y circulares llegan «confundidos» (*emic*) al Paleolítico superior porque también estaban confundidos, e incluso aún más confundidos (*emic*), en el Paleolítico medio. Las primeras religiones surgen como instituciones culturales específicamente humanas en un momento en el que rasgos angulares (referidos a ciertos animales) y circulares se daban (*emic*) sin solución de continuidad. Por eso el núcleo de esas primeras religiones es, cuando se evalúa desde el presente (metalépticamente), plano. Esta confusión de rasgos angulares y circulares es posible –e incluso históricamente necesaria– por la proximidad que hay entre las inteligencias y voluntades humanas y las de ciertos animales, proximidad que mi teoría nunca ha negado, sino que, al contrario, trata de destacar: precisamente porque hay esa proximidad es por lo que no resulta forzado suponer que en las culturas de los grupos humanos del Paleolítico superior los rasgos circulares y angulares aparecen confundidos y mezclados. Por todo esto, los comentarios que se han hecho a mi interpretación sobre una posible hipóstasis metafísica de los ejes no tienen ningún fundamento. Estoy completamente de acuerdo con Gustavo Bueno en que la diferenciación de las relaciones angulares respecto de las circulares, en la perspectiva *emic*, y analéptica, es un proceso muy largo. La constitución de los númenes primarios es un primer paso confuso en ese proceso de diferenciación: se establece una diferencia puesto que se distingue a esos númenes de los sujetos humanos, pero esa diferencia es confusa puesto que a esos númenes se les suponen rasgos y características que *etic* sabemos que no tienen. El siguiente gran paso es la domesticación y la dominación de los animales en el Neolítico, con la transformación de las religiones primarias. En ese momento, podemos sospechar que las relaciones con los animales reales dotados de inteligencia y voluntad (el eje angular en sentido amplio) ya se diferencian (*emic*) de las relaciones con individuos humanos.

Gustavo Bueno dice que «la trascendentalidad de la religión se mantiene también en la época secundaria porque [...] los hombres comienzan a tomar conciencia de tales –de sus diferencias, de su «dignidad»– precisamente en tanto que dominadores de los animales, conciencia que sólo podrá surgir, en cuanto conciencia verdadera, por su dominación efectiva» (EC, 43:10, III,2,5). Suscribo íntegramente este texto. Pero entonces hay que sacar las debidas conclusiones, a saber: 1. que los componentes angulares y circulares se hallaban mezclados de un modo confuso en el periodo de las religiones primarias, y 2. que la situación propia de las religiones secundarias supone, en este punto, un cierto «avance» frente a la situación anterior.

Por otra parte, nunca he supuesto que el eje circular estuviera dado con anterioridad al angular y se proyectara sobre un «eje angular emergente». Tampoco he supuesto nunca que los grupos humanos del Paleolítico atribuyeran (*emic*) a ciertos animales la condición de personas. Es Gustavo Bueno el que utiliza la expresión «numen personal» en el presente. Los hombres del Paleolítico estaban ante sujetos operatorios animales (**humanos y no humanos**), en una situación relativa beta operatoria y, a partir de esa situación beta operatoria confusa, se van dibujando confusamente los animales divinos: la fuente de donde se sacan las características de esos animales divinos y su punto de apoyo con la realidad, son los animales (**humanos o no**) realmente existentes que se tienen delante. Cuando se intenta rescatar el misterio y la religiosidad de ciertos animales en el presente se está utilizando una estrategia analéptica (propia del *emicismo* y de la nueva etnografía), una estrategia que trata de aplicar las categorías del pasado a la situación presente, una estrategia parecida a la de los antropólogos que interpretan la ciencia del presente como «la magia de las sociedades industrializadas» (las relaciones con ciertos animales en el presente como «la religión de las sociedades industrializadas»).

3. Sobre la teoría del «Verbo encarnado»

Gustavo Bueno establece un paralelismo entre la cuestión de la Encarnación en la Teología dogmática católica, por un lado, y el paso del eje angular abstracto, lógico (nosotros diríamos «en sentido amplio») al eje angular con los animales numinosos (el eje angular en sentido restringido,) por otro:

«la identificación de la numinosidad animal como contenido picnológico de un eje angular abstracto o 'Logos' (por sí mismo no numinoso) es un proceso paralelo al que la Teología dogmática cristiana analizó como identificación (o 'encarnación', mediante la unión hipostática) entre la naturaleza humana (animal, corpórea) del Hijo de María y el Logos divino (la Segunda Persona de la Santísima Trinidad), es decir, el dogma teológico del Verbo Encarnado» (EC, 43:10, III, 3, 1)

y, en otro lugar:

«¿Cómo se pasa de la Segunda Persona, del *Logos*, a la figura de Cristo? ¿Cómo se pasa de la construcción lógica denominada «eje angular» a la figura de los animales linneanos y, más aun, a la de los animales numinosos?» (EC, 43:10, I,B,3 y II,3).

Gustavo Bueno admite explícitamente que éste sería otro de los desajustes que arrastraría *El animal divino* por la dialéctica de su propia construcción, el desajuste entre el eje angular definido en abstracto como un eje negativo («inteligencias y voluntades no humanas») y el eje angular con animales numinosos (diríamos, con el «Verbo encarnado»). Además, este proceso de «encarnación» tendría paralelos en los otros dos ejes del espacio antropológico, en las otras dos categorías de lo sagrado: en el terreno de los santos (circular) y en el de los fetiches (radial).

Efectivamente, hay una diferencia muy importante entre el Dios de la Teología natural, un Dios metafísico como el Dios del teísmo y del deísmo, y el Dios del cristianismo, el Dios que se hace hombre en la persona histórica concreta de Jesús de Nazaret. El primero no deja de ser una construcción metafísica, abstracta, más o menos discutible. En la versión de Aristóteles es un Dios que no ha creado el mundo y que ni siquiera lo conoce porque esta absorto en sus propios pensamientos. En la versión cristiana, y luego deísta y teísta, ese Dios ha creado el mundo, pero sigue siendo un Dios trascendente y abstracto, es el «Dios de los filósofos», un Dios al que, como advirtió Pascal, no se puede rezar. Ahora bien, Jesucristo fue un hombre de carne y hueso y es a la vez, la encarnación de la segunda persona, del *Logos*, es el «Verbo encarnado». Nadie duda de que lo característico del cristianismo se encuentra precisamente en la creencia en esa encarnación del verbo en la persona de Jesucristo, y esa encarnación concreta ya no queda demostrada filosóficamente, sino que se admite como un acto de fe (de una fe específica que cree en la divinidad de Jesucristo y no en la de Mahoma). Como el mismo Gustavo Bueno admite, la religión positiva, la religión con revelación, el cristianismo con la Segunda Persona encarnada en el nazareno, es ya una cuestión de fe que quedaría relativamente al margen de la filosofía de la religión materialista.

Al establecer un paralelismo entre esta situación y la que se da en el eje angular a propósito de los númenes animales, Gustavo Bueno, trata de explicar el paso desde la construcción lógica del eje angular abstracto (un eje en el que están las voluntades e inteligencias no humanas) al eje angular con los animales linneanos y, más aun, con los animales numinosos (suponiendo aquí la numinosidad en sentido restringido: «animales divinos»). El eje angular abstracto tiene que adquirir una coloración especial al incorporar a los númenes en sentido restringido. Si no entiendo mal, este paso se justificaría por la presencia constante de morfologías animales en los númenes de las religiones secundarias y terciarias, se justificaría por la presencia de los animales no linneanos de las religiones secundarias y terciarias que fueron percibidos, y aún hoy son percibidos, como númenes. Sin embargo, a mi juicio, esa presencia tan importante puede demostrar el surgimiento de la filosofía de la religión de Gustavo Bueno (el contexto de génesis que llevó a Gustavo Bueno desde las morfologías animales de las religiones históricas hasta los animales de la Prehistoria), pero no puede demostrar, de ningún modo, la existencia de una fase primaria angular pura puesto que en las fases secundaria y terciaria, e incluso en la propia fase primaria (como hemos ejemplificado abundantemente) las morfologías y rasgos animales aparecen compuestos con rasgos y morfologías humanos. Igualmente, esa presencia de morfologías y rasgos animales en las religiones secundarias y terciarias tampoco puede justificar que el núcleo de la religión primaria sea enteramente verdadero en un sentido intemporal o absoluto porque, si en las religiones secundarias hay contenidos mitológicos, hay razones para suponer que también había contenidos mitológicos en el núcleo de las religiones primarias.

Así pues, del mismo modo que el paso del Dios abstracto a la persona del «Verbo encarnado» en Jesucristo exige el milagro de la fe, así también el paso del eje angular abstracto (el sentido ampliado que nosotros defendemos) al eje angular con los númenes religiosos verdaderos encarnados (el sentido restringido) exige la voluntad de atribuir inmediatamente religiosidad a nuestro trato con ciertos animales, diríamos, exige la «fe religiosa en ciertos animales», la «epifanía religiosa de los animales». Gustavo Bueno pone precisamente el primer analogado de la verdad de las religiones en «la identidad que pudiera establecerse, y

reestablecerse una y otra vez, entre los animales lineanos del Paleolítico o del presente, y el predicado de su numinosidad como predicado real» (EC, 43:10, III,4,3). Considero que, hasta el momento, no han sido expuestos los argumentos que permiten atribuir religiosidad de un modo inmediato a nuestro trato con animales en el presente. Sobre este asunto remitimos a nuestras discusiones con Íñigo Ongay acerca del «encuentro con el león» y el jaguarete de Iguazú, y recordamos que el propio Gustavo Bueno admite que la «comunicación no verbal» con los animales no tiene por qué tener significado religioso. Por eso, la filosofía de la religión que yo propongo no da este paso hacia el eje angular con el «numen encarnado» y se queda con el eje angular en su acepción abstracta, amplia. Eso no significa considerar a los animales como autómatas o considerar que los animales no «interpreten» las conductas humanas: los consejos para salir airoso del encuentro con el jaguarete muestran que sí se tienen en cuenta los «cálculos» que pueda realizar el animal. Sin embargo, la situación de dominación o dependencia, por sí sola, o el hecho de que la propia subjetividad práctica operatoria esté comprometida en estas «epifanías» con fieras, no conducen a la revelación religiosa en el presente.

Según Gustavo Bueno, la numinosidad animal aparece cuando los animales «comienzan a poder 'aterrorizarme' de un modo especial, cercano al 'misterio', cuando se les percibe, desde su semejanza genérica, como desemejantes, pero amenazantes y dominantes» (EC, 43:10, III,2,3) y, más adelante, añade:

«Cuando la relación objetiva de dependencia o de dominio cese, la numinosidad se eclipsará o desaparecerá, como va desapareciendo el color rojo de una manzana a medida que se amortigua la luz que la ilumina, sin olvidar que la luz puede reaparecer» (EC, 43:10, III,3).

En mi interpretación, sin embargo, el encuentro con el león o el jaguarete en el presente puede conducir a la muerte de la persona, pero no conduce a la religión, sino a la etología, como ya argumenté en otro lugar. La respuesta subjetiva psicológica de terror, y la situación relativa de dependencia o dominio son componentes cogenéricos y subgenéricos (psicológicos y etológicos) que están presentes en las primeras religiones, pero, por sí solos, no dan lugar a la institución cultural de las religiones primarias ni permiten hablar de religión primaria verdadera en el presente. Por eso, a mi juicio, las posiciones de Gustavo Bueno tienen más riesgo de caer en el psicologismo y en el etologismo que las mías propias (y por eso habla de «terror», «amenaza», «dominio»). Y es, precisamente, la teoría angular pura la que tiene más riesgos de caer en la hipóstasis del eje angular puesto que pone el núcleo de la religión en una sola de las dimensiones del espacio antropológico.

Pero ¿qué decir cuando esta misma cuestión se suscita a propósito de los posibles encuentros con posibles inteligencias extraterrestres? Concedamos la existencia de esos númenes finitos extraterrestres, y concedamos nuestro contacto con ellos (y que conste que esto ya es mucho conceder pues supone ponerse en una filosofía que no es la del presente). Estaríamos, desde luego, ante un caso de relaciones angulares (en sentido amplio) y de númenes (en sentido amplio: «inteligencias y voluntades no humanas»). El propio Gustavo Bueno admite en su texto que esas relaciones no tienen por qué tener ningún significado religioso. ¿Por qué el trato con esas inteligencias y voluntades no humanas tendría que dar lugar a una institución cultural como la religión? Tampoco aquí creo que haya ninguna necesidad de dar el paso desde las relaciones angulares en sentido amplio a las relaciones angulares con el «verbo encarnado», con la piedad religiosa hacia los extraterrestres. Nuevamente la impiedad es condición indispensable de una filosofía materialista, y no ya por ser «materialista» sino por ser «verdadera filosofía» (sobre el asunto extraterrestre diremos algo más en el apartado dedicado al «quiliasma extraterrestre»).

Quisiera terminar este apartado diciendo dos palabras sobre la cuestión disputada acerca de si los númenes están «ahí fuera» o no lo están. Nos estamos ahora refiriendo a los númenes en sentido restringido, religioso, a los animales en cuanto que animales divinos. En su momento Gustavo Bueno argumentó que los númenes no estaban «ahí fuera» sin más y puso como ejemplo el de la percepción del color rojo. En el texto de ahora, Gustavo Bueno utiliza el mismo ejemplo para adjudicarme una posición mediatista y criticarla. Desde luego, en el ejemplo tal como lo analizaba Bueno en su respuesta a Gonzalo Puente Ojea, Gustavo Bueno concluía que el color rojo no estaba sin más «ahí fuera» y así se lo recordé a Íñigo Ongay en una de mis cartas. Por supuesto, nadie dijo que el color rojo estuviera dentro del cerebro o en la retina ocular

ni nadie pensó que, desde la teoría de los tres géneros de materialidad, se pudieran mantener posiciones mediatistas. Pero desde la teoría de los tres géneros tampoco se puede decir que el color rojo esté «ahí fuera» sin más (pues tiene ineludiblemente componentes segundogenéricos). Gustavo Bueno dice ahora que «el ejemplo iba destinado a sugerir la posibilidad de la percepción de una numinosidad objetiva, aun en el supuesto de que «en sí mismos» los animales no fuesen númenes» (EC, 43:10, III,1). Y, en este contexto, es Gustavo Bueno quien discute si los animales son númenes «en sí» o «en mí». Yo nunca he dicho que el color rojo fuera «una secreción reactiva del alma o del cerebro», nunca he defendido el mediatismo, y nunca he utilizado esta terminología (numen «en sí» y «en mí», «cosas rojas en sí mismas», &c.) que consideraría, en principio, metafísica (la lectura de la carta 4, *El Catoblepas*, 37:1 no deja lugar a dudas sobre este asunto). Este es otro de los malentendidos que quisiera aclarar. Los grupos humanos del Paleolítico tenían una concepción acerca de ciertos animales, a los que consideraban animales divinos, y nosotros tenemos una concepción diferente de esos mismos animales en el presente pues para nosotros no son animales sagrados. Pero para establecer una diferencia entre esas dos concepciones no hace falta hablar de númenes «en sí» o «en mí» ni cosas parecidas que se me atribuyen.

4. Sobre la verdad de las religiones

La filosofía de la religión expuesta en *El animal divino* trataba de «subrayar la realidad o verdad extramental de los númenes animales, a fin de excluir las concepciones psicologistas o idealistas de la religión, como pudiera serlo la doctrina del animismo, en cuanto doctrina antropológica» (EC, 43:10, I,B,4). La teoría beta operatoria que propongo asume enteramente estas críticas al psicologismo y al animismo: los númenes primarios tienen un punto de apoyo en animales reales (sean, *etic*, animales humanos o no humanos). Ahora bien, afirmar que los númenes no son «contenidos mentales o proyecciones de una conciencia interior» no significa automáticamente afirmar la verdad íntegra e intemporal del núcleo de las religiones primarias, ni significa afirmar que nuestras relaciones con ciertos animales sean inmediatamente religiosas.

Gustavo Bueno admite que la tarea de la filosofía de la religión podría hacerse consistir «en la demostración de la falsedad de todas las religiones, pero siempre que a las religiones se les concediese un significado no meramente episódico o contingente, sino un significado vinculado a la misma estructura de la historia del hombre», y añade: «no es fácil concebir a la religión con algún significado «trascendental» para el hombre si ella no tuviese algún fundamento de verdad, aunque la verdad no afectase íntegramente a todas las partes de la religión». Por mi parte, como es sabido, no he afirmado en ningún momento que la relación de los hombres con los númenes fuera meramente episódica y soy plenamente consciente de que el planteamiento de una filosofía de la religión es a la vez ontológico y gnoseológico. La teoría beta operatoria no niega el carácter trascendental de las religiones en la constitución del hombre y del espacio antropológico. La verdad de las primeras religiones en un sentido trascendental está explícitamente contemplada en mi teoría. Siempre he supuesto que las primeras religiones tenían un punto de apoyo en la realidad, un «fundamento de verdad»: ese punto de apoyo son los contextos beta operatorios realmente existentes con entes «personiformes» reales (humanos y animales, en la perspectiva *etic*). Lo que sí afirmo es que esas primeras religiones no son verdaderas en un sentido «intemporal», «absoluto». Son verdaderas en sentido *emic*, en sentido trascendental histórico y en sentido histórico interno, tal como ha quedado explicado en mi primer artículo (EC, 37:12). Gustavo Bueno admite que ese fundamento de verdad podría no afectar a todas las partes de la religión. Yo precisaría aún más: ese fundamento de verdad no puede afectar intemporalmente a la integridad del núcleo de la religión primaria porque, si le afectara íntegramente, las religiones primitivas tendrían que ser religiones verdaderas hoy, y Gustavo Bueno acepta explícitamente que aquéllas religiones no pueden constituirse como religiones verdaderas en el presente.

Por lo demás, estoy dispuesto a admitir, con Gustavo Bueno, que «la religión, en la historia del hombre, tiene una importancia muy superior a la que puedan tener otras instituciones culturales». Nunca he afirmado que los númenes sagrados fueran construcciones culturales prescindibles o «cantidades despreciables» (como las cerbatanas o los tatuajes). Pero ¿por qué el reconocimiento de la importancia de la religión (que no niego) habría de exigir para las primeras religiones un núcleo unidimensional verdadero en un sentido intemporal y absoluto?

5. Sobre los númenes personales

Mis comentarios acerca de la fórmula «numen personal», utilizada por Gustavo Bueno en *El animal divino*, no tenían por objeto escandalizarse de que se considerara personas (o «personiformes», en la versión que aparece en *El mito de la felicidad*, p.45) a ciertos animales no humanos, sino que tenía por finalidad destacar que esa denominación («numen personal») coincidía plenamente con mi interpretación beta operatoria acerca del origen de las primeras religiones. Efectivamente, si se define la persona como «sujeto operatorio dotado de *vis cognoscitiva* y de *vis apetitiva*» entonces muchos animales podrán ser considerados como personas. O dicho de otro modo, estaremos hablando de personas cuando nos refiramos a situaciones beta operatorias entre unos sujetos humanos y ciertos animales.

Por otra parte, yo conozco bien el origen histórico de la idea de persona a partir de usos que se refieren a personas no humanas (divinas, demoníacas) pues Gustavo Bueno explicaba estas cuestiones pormenorizadamente en sus clases cuando yo era un alumno suyo. Pero mis comentarios acerca de la fórmula «numen personal» tienen que ver con la estructura de la idea de persona más que con su génesis. Creo poder defender que se puede distinguir un sentido estricto o restringido de la idea de persona, que haría referencia exclusivamente a personas humanas, y un sentido ampliado en donde estarían esos animales dotados de inteligencia y voluntad y, desde luego, los númenes ficticios (por ejemplo, secundarios o terciarios). Cuando, desde el propio materialismo, se critican las pretensiones del Proyecto Gran Simio al considerar personas a los chimpancés o a los gorilas es porque se está utilizando esa idea de persona en sentido estricto. Ese sentido estricto es el que aparece como núcleo central de la idea de persona cuando se adopta la perspectiva estructural, tal como Gustavo Bueno argumenta en *El sentido de la vida* (Lectura tercera, IV-VI)

En cualquier caso, si tomamos como referencia el sentido ampliado de la idea de persona, reivindicado por Gustavo Bueno en este texto de ahora, vuelven a aparecer argumentos a favor de la filosofía de la religión beta operatoria. Efectivamente, según esa acepción ampliada, las personas son *etic* tanto animales humanos como animales no humanos dotados de inteligencia y voluntad, las personas son todos aquellos sujetos con los que los grupos humanos están en una situación que podríamos llamar beta operatoria. Y, por tanto, si los númenes son númenes personales, esas características personales pueden tener su fuente tanto en las relaciones angulares como en las circulares. Mi propuesta inicial de diferenciar los «ejes beta operatorios» (angular y circular) del «eje alfa operatorio» (radial) queda ratificada con las recientes reexposiciones que hace Gustavo Bueno de la teoría de los ejes del espacio antropológico en las que distingue el componente personiforme de los ejes angular y circular frente al eje radial, impersonal (me refiero a las reexposiciones que aparecen en *El mito de la felicidad*, p.45 y en el artículo de Gustavo Bueno que ahora comentamos *E.C.*,43:10)

Ahora bien, sin perjuicio de la legitimidad de este uso de la idea de persona en sentido ampliado, no creo que haya que renunciar a la acepción estricta. Utilizando una argumentación del propio Gustavo Bueno, podríamos esperar que la diferencia entre personas humanas y personiformes no humanos pueda ser considerada como la plataforma desde la que hablamos en el presente. Gustavo Bueno dice en su texto:

«Tanto la piedra que voltea cuesta abajo, como el buitre que se lanza en picado a cazar un conejo, pueden ser vistos *emic* como animales; pero *etic* la diferencia es objetiva y hemos de esperar que su significado diferencial aparezca, al menos, decantado a largo plazo» (*EC*, 43:10, 1,B,1).

Parfraseando este texto podríamos decir: Tanto el sujeto humano del presente como el animal pueden ser vistos como personas, pero la diferencia es objetiva y hemos de esperar que a largo plazo se vaya decantando esa diferencia (la diferencia entre personas en sentido estricto y en sentido ampliado). El interés por marcar esa diferencia no es ajeno al materialismo pues está presente en toda la discusión acerca de la demarcación entre etología y antropología, y en toda la crítica a las pretensiones de la Sociobiología como proyecto científico. Las acusaciones de «personalismo humanista», «mecanicismo» y «cartesianismo», la acusación de estar utilizando el dualismo Hombre/naturaleza, y otras acusaciones parecidas, no pueden ocultar la realidad de que, desde el materialismo filosófico del presente, nosotros tenemos mecanismos para distinguir las personas humanas de las personas (o personiformes) animales. Por lo demás yo nunca he mantenido la tesis de que la condición de persona humana suponga la «abolición

del eje angular» ya que, como ha quedado argumentado más arriba, yo siempre he partido de la existencia de relaciones angulares (*etic* y *emic*) en el Paleolítico, a lo largo de toda la historia, y en el presente (siempre que esas relaciones angulares se entiendan en el sentido amplio distinguido con anterioridad).

6. Sobre la Etología como ciencia del presente

Gustavo Bueno afirma que, desde la Etología, mis posiciones muestran un recelo a reconocer, en el presente, algo divino, misterioso, o enigmático en los animales realmente existentes. Pero esto tampoco es exactamente así. Para ser más preciso, estaría dispuesto a afirmar que los animales reales presentan aspectos misteriosos y enigmáticos, sin duda, pero tan misteriosos y enigmáticos como puedan presentar el cielo estrellado con sus cuásares y agujeros negros, los campos de la Física con sus inconmensurabilidades, muchas de las estructuras biológicas, o las conjeturas matemáticas. Y, si hiciéramos caso a Sófocles en el coro de *Antígona*, lo más misterioso (portentoso, sobrecogedor) sería el hombre mismo. Efectivamente, podríamos decir que el límite crítico de la materia ontológico general (M) reaparece en muchos contextos diferentes, y hay muchos aspectos de la realidad que son, sin duda, enigmáticos, pero no más en el campo de la Etología que en el de la Física, en el de la Biología o en el de las Matemáticas y, desde luego, en el terreno de las relaciones entre unos campos y otros. La propuesta de Gustavo Bueno de interpretar lo sagrado como «aquello que rompe o desborda el «entramado inmanente» cerrado o cuasicerrado del Mundo y de la vida ordinaria, tecnológica, científica o prosaica [...]» (EC,43:10, III,4,4) puede admitirse como criterio para estudiar y analizar lo sagrado en la Prehistoria y en la Historia pero ese criterio no puede ser invocado para reivindicar la existencia de lo sagrado en el presente. La filosofía del presente es impía y trata de desenmascarar los santos, los dioses y los fetiches del presente. Por lo demás, esa definición choca con la siguiente dificultad: en la estética materialista, las obras de arte se alejan de la prosa de la vida ordinaria y tampoco pueden ser reducidas todas y en su totalidad a la condición de fetiches.

Nunca he pretendido que la Etología pueda tener una «inmanencia cerrada autoexplicativa» y siempre me ha parecido necesaria la crítica filosófica del estatuto gnoseológico de las ciencias y, en particular, de las ciencias humanas. Tampoco niego que los animales sean contenidos de un mundo que desborda el campo categorial etológico (precisamente la teoría beta operatoria que propongo es una teoría filosófica, no científico categorial, sobre ciertos animales). Sin embargo, no entiendo por qué esa crítica a la Etología como ciencia debe conducir al reconocimiento de algo divino en los animales reales del presente. Negar ese reconocimiento no implica tener una visión mecanicista de la Etología pues en ningún momento se niega que la Etología sea una ciencia con doble plano operatorio (alfa y beta), una ciencia que pertenece, por tanto, al grupo de las llamadas «ciencias humanas», y nunca he propuesto que la Etología deba reducirse por vía mecanicista a contenidos alfa operatorios. Los etogramas, por ejemplo, son contenidos de la ciencia etológica que pueden considerarse «estructuras fenoménicas» y que exigen el plano beta operatorio. Además, cuando la alternativa a ese «mecanicismo etológico» que se me imputa es la «etología» del Proyecto Gran Simio (en la línea de borrar las diferencias entre el eje angular y el circular, y entre el espacio etológico y el antropológico), entonces prefiero quedarme con esa «etología en tercera persona». De cualquier modo, como he reiterado ya varias veces, nunca he dejado de reconocer inteligencia y voluntad a ciertos animales, pero para valorar los límites de esa inteligencia y de esa voluntad, para cada especie y en cada caso, no podemos dar la espalda a la Etología y a la Psicología animal comparada. Mis comentarios a Íñigo Ongay («El león de Íñigo Ongay y el jaguarete de Iguazú» en *E.C.*, 40:11) pueden servir para aclarar el modo como yo creo que deben entenderse las relaciones con los animales del presente, especialmente las situaciones en las que los hombres se dirigen a ciertos animales utilizando conducta verbal. Por lo que se refiere al aforismo de Thomas Szasz que Gustavo Bueno ha sacado a colación («si alguien dice que habla con Dios, está rezando; si alguien dice que Dios habla con él, está esquizofrénico»), quisiera comentar lo siguiente. Si nos referimos al presente, el filósofo materialista que habla a un animal real sabe perfectamente lo que está haciendo y debe conocer los límites de lo que el animal puede entender en cada caso. Si el filósofo materialista cree que el animal habla con él, entonces, efectivamente, esa creencia puede ser compatible con una esquizofrenia (dejando ahora al margen el caso de los monos a los que se enseña un lenguaje rudimentario). Por lo demás, yo nunca utilizaría la frase de Szasz para aplicarla a la Prehistoria y concluir que los hombres del Paleolítico eran enfermos mentales pues

es bien claro que, en el contexto de la interpretación histórica y antropológica la sentencia de Szasz conduciría a una teoría psicologista de la religión.

La etología como ciencia con doble plano operatorio es una disciplina que toma a los animales «en tercera persona». No puede ser de otro modo: los animales no humanos no pueden ser estudiados en primera persona pues no hay una psicología animal comparada introspectiva, ni una etología introspectiva. Ni siquiera, de acuerdo con los principios del materialismo gnoseológico, puede hablarse de una psicología humana introspectiva que pueda considerarse, en algún sentido, científica.

Queda entonces la cuestión de discutir qué se quiere decir cuando se propone tratar a los animales en «segunda persona» y este asunto nos lleva a tratar el problema de la comunicación entre animales y humanos. En *El animal divino* se decía lo siguiente:

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.)

Aunque la palabra «lingüística» aparece entre comillas, la referencia a la oración como uno de los componentes de la relación angular con el animal numinoso es explícita. La oración está dada en un lenguaje de los que consideramos específico del hombre y, si va dirigida a la segunda persona que es el «tú-animal-real», entonces implica que el hombre piadoso que reza supone que el animal numinoso entiende el contenido de lo que se le dice (el contenido de la petición que se le hace, del favor que se le pide, o del contrato que se le propone). Por lo demás, la palabra «lingüística» en español, cuando es utilizada como adjetivo (en sintagmas como «signo lingüístico», «parentesco lingüístico», «geografía lingüística», «tipología lingüística», &c.) se refiere siempre a lenguajes específicamente humanos.

En el texto de Gustavo Bueno que ahora comentamos (*El Catoblepas*, 43:10) estas relaciones lingüísticas de los hombres con los animales y viceversa se caracterizan, sin embargo, como «comunicación no verbal» (conductas de acecho, de amenaza, &c.) y «comunicación fonética articuladora y auditiva (gruñidos, rugidos, mugidos, silbidos)», y se añade:

«Advertimos, en todo caso, que esta capacidad de comunicación «lingüística» no verbal (gestual, expresiva, apelativa) atribuida a los animales no humanos, no tiene en sí misma significado numinoso, sino etológico general. Y, en el caso del hombre –es decir, cuando consideramos a los grupos humanos ya constituidos– significando relaciones angulares establecidas entre los hombres y animales no humanos (pero no necesariamente religiosas)».

Como vemos, en este texto, Gustavo Bueno vuelve a admitir la existencia de relaciones angulares no necesariamente religiosas, en la línea de la interpretación amplia del eje angular que vengo defendiendo. En cualquier caso, si esa comunicación «lingüística» no verbal sólo tiene, en principio, significado etológico, ¿qué es lo que hace que esas relaciones etológicas (y otras que se podrían añadir) se conviertan en una institución cultural específicamente humana como es la religión? La teoría angular pura sigue sin darnos una respuesta clara.

A propósito de este párrafo de Gustavo Bueno que acabo de citar, quisiera comentar una vez más lo siguiente. Siempre he admitido la voluntad y la inteligencia de los animales no humanos con los límites que conocemos en la actualidad (entre ellos la falta de validez ecológica de los lenguajes enseñados a los simios en los laboratorios). Nunca he pretendido, como se me atribuye, que los animales paleolíticos fuesen organismos movidos exclusivamente por automatismos reflejos o que no fuesen capaces de responder, según su etograma, frente a la conducta de los hombres. Tampoco tengo inconveniente en reconocer personalidad individual a ciertos animales en los términos en los que lo hacen algunos etólogos (aunque sea crítico con otros, como con las apreciaciones de Lorentz sobre su cuervo Roa, invocadas por Pedro Insua contra mí en uno de los foros de Nódulo), y no tengo nada que ver con el humanismo

personalista, ni con el personalismo humanista, ni con el mecanicismo cartesiano. Tampoco he afirmado nunca que el eje angular sea un eje presente sólo en la Prehistoria, sino que siempre he supuesto que continúa actuando en la actualidad pues en el presente sigue habiendo relaciones entre grupos humanos y animales no humanos (mis discusiones con Alfonso Fernández Tresguerres sobre los mataderos y la caza certifican claramente que he defendido esa posición). Por tanto, supongo que todos esos comentarios críticos no van dirigidos hacia mí. Me parece, sin embargo, más problemático, adjudicar a los animales caracteres morales o éticos y, sin embargo, no es del todo gratuito suponer, a la vista de nuestros contemporáneos primitivos, que los grupos de hombres del Paleolítico superior consideraran que ciertos animales numinosos vivían inmersos en el mundo de las normas propias de sus grupos (sin solución de continuidad) y establecieran contratos con ellos. Efectivamente, como el propio Gustavo Bueno reconoce, los animales están sujetos a pautas de conducta rituales, no ceremoniales, «que funcionan como criterios distintivos y permiten predecir su comportamiento». Pues bien, si los grupos humanos del Paleolítico interpretaban esas pautas de los animales (cogenéricas y subgenéricas) como ceremonias y normas (en sentido estricto) que estaban en continuidad con las suyas propias, entonces ya estamos ante la situación a la que se refiere la teoría beta operatoria sobre el origen de las primeras religiones. En esa teoría, lo beta operatorio, sea conducta del hombre, sea conducta humana o sea conducta de animales no humanos, aparece dado, en la perspectiva *emic* de la cultura del nativo, sin solución de continuidad, aunque nosotros, hoy, desde el presente, podamos disociar unas cosas de otras. Parece obligado suponer que aquellos protohombres del Paleolítico no distinguieran pautas y ritos de normas y ceremonias, y por eso la teoría beta operatoria que defiende no es meramente especulativa.

7. Sobre el uso de la expresión «falsa conciencia»

En mi conferencia en el Congreso de Murcia («Filosofía y cuerpo. Debates en torno a la filosofía de Gustavo Bueno») yo utilicé la idea de «falsa conciencia» para referirme al momento de la constitución de las religiones del Paleolítico superior, pues los rasgos que hoy consideraríamos angulares y circulares llegaron mezclados a la época en que cristalizaron las primeras religiones. La base para utilizar la fórmula «falsa conciencia» la tomé de un texto de Gustavo Bueno en el que, al tratar de dar una definición esencial de la institución cultural de la magia, la caracterizaba como una forma de «falsa conciencia», una falsa conciencia que se redime con sus aciertos. (G. Bueno, «Medicina, magia y milagro (conceptos y estructuras mentales)» *El Basilisco*, 14:3-38, 1993). El rasgo definitorio de la falsa conciencia, tal como queda redefinido este término en la filosofía de Gustavo Bueno, es la incapacidad de un determinado *ortograma* o conjunto de *ortogramas* para rectificarse de acuerdo con sus errores. Gustavo Bueno propone la siguiente definición:

«En una primera aproximación, el criterio que puede ofrecernos una distinción entre falsa conciencia y conciencia sin más, lo tomaremos precisamente de una diferencia operatoria de comportamiento ante el error (una vez que éste lo hemos considerado como habitual): mientras que la conciencia verdadera, o conciencia sana, la pondremos en correspondencia con sistemas de ortogramas tales que puedan considerarse dotados de capacidad para corregir, en el proceso de su ejecución, los errores inducidos en su mismo desarrollo, dejando de lado los materiales segregados por su ley de construcción, la *falsa conciencia* la definiremos como el atributo de cualquier sistema de ortogramas en ejercicio tal que pueda decirse de él que ha perdido la capacidad «correctora» de sus errores, puesto que cualquier material resultará asimilable al sistema. Según nuestras premisas, esta atrofia de la capacidad «autocorrectora» sólo podrá consistir en el embotamiento para percibir los mismos conflictos, limitaciones o contradicciones determinados por los ortogramas en ejercicio, eventualmente en la capacidad para envolverlos o encapsularlos en su curso global. Es obvio que los mecanismos efectivos que llevan a este embotamiento (al menos cuando se trata de las grandes formaciones ideológicas), no son tanto psicológicos o individuales (derivados de patológicas desviaciones de la personalidad) cuanto sociales y políticos» (Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, pág. 394.)

Pues bien, ateniéndome a esta definición, y al uso que Gustavo Bueno hacía de ella a propósito de la magia, sostuve en mi conferencia que las primeras religiones también podían considerarse, desde el presente, una forma de falsa conciencia pues, efectivamente, habían permanecido estables durante milenios sin rectificar sus confusiones originales (suponiendo, con Bueno, que el error es lo habitual). En el primer borrador que elaboré del texto de mi conferencia utilicé la expresión «falsa conciencia» para referirme a las primeras religiones. Gustavo Bueno

leyó ese primer borrador y, en una reunión que tuvimos en la Fundación que lleva su nombre (el 10 de noviembre de 2003), criticó el uso que yo hacía de la expresión «falsa conciencia» remitiéndose no ya a la redefinición que él mismo había hecho sino al significado que esa expresión tenía en Marx. Efectivamente, la mayor parte de los lectores, al encontrarse con la expresión «falsa conciencia» en mi texto, entenderían esa expresión en el sentido de Marx y no en el sentido de Gustavo Bueno, que probablemente desconocerían. De ser así, podría haber más de un malentendido. Por esta razón yo decidí aceptar la sugerencia que Gustavo Bueno me hacía y suprimir esa expresión que, efectivamente, no aparece (referida a las primeras religiones) en el texto publicado de las *Actas*. Desde luego, esa expresión no aparece (como «cita» Gustavo Bueno, *EC*, 43:10,III,4,3) en la tabla 3 de la página 239 de las *Actas*, y en esa tabla tampoco se niega que ciertos animales puedan tener personalidad o inteligencia sino que se dice textualmente que se puede considerar un contenido falso de las religiones primarias cuando esos grupos humanos del Paleolítico suponen «en ciertos animales características de personalidad e inteligencia que no tienen (por ejemplo: capacidad de entender el lenguaje específicamente humano)». Deshacer estos pequeños malentendidos es muy importante para que no se confunda mi posición con la del cartesianismo.

En su contribución a la polémica sobre la verdad de la religión que ahora comentamos, Gustavo Bueno cita aquel primer borrador mío de uso privado y toma de él el siguiente texto: «Especialmente, Bueno no tendría en cuenta que los númenes paleolíticos tienen componentes ineludibles de falsa conciencia (componentes míticos, confusiones y oscuridades, cuando se evalúan desde el presente)». Yo no conservo aquel primer borrador porque lo *sobreescribí* al corregirlo en mi ordenador. La decisión de eliminar la expresión «falsa conciencia» en el texto final me sigue pareciendo acertada para evitar malentendidos innecesarios. No obstante, si la expresión «falsa conciencia» se entiende en este texto mío en el sentido específico que le da Gustavo Bueno en la definición que acabo de reproducir (una definición que se aleja de todo psicologismo y de todo mentalismo), creo que se puede seguir manteniendo que los númenes de las primeras religiones tienen componentes falsos y confusos (cuando se evalúan desde el presente), también se puede seguir manteniendo que esos «errores» no son debidos a patologías psicológicas, y también se puede seguir manteniendo que esos componentes permanecieron durante milenios sin corrección hasta el advenimiento de las religiones secundarias (en donde esos componentes sufrieron una importante transformación). Por lo demás, el propio Gustavo Bueno admite que la existencia de esas construcciones mitológicas falsas se constata en las religiones del Paleolítico (*EC*, 43:10, III,1,3) y se ampliaría aún más en las religiones secundarias, y también es él quien dice que es el error lo que hay considerar habitual, y la rectificación progresiva de los errores lo que define la conciencia como «verdadera conciencia».

8. El «quilliasmo extraterrestre»

En el texto de Gustavo Bueno que estamos comentando (*EC*, 43:10, III,4,3) se establece una analogía entre el horizonte numinoso que aparece bajo las cúpulas de las cavernas de los hombres paleolíticos y el horizonte también numinoso que aparecería bajo la cúpula celeste que es escrutada por nuestros radiotelescopios en la actualidad. Una vez dominados los animales y una vez concluida la exploración geográfica de nuestro planeta Tierra, la filosofía de la religión angular pura dirige sus ojos al cielo estrellado esperando la «segunda venida» de los númenes primarios que serán las inteligencias y voluntades no humanas extraterrestres. Cuando ese contacto tenga lugar, volverán a aparecer las religiones primarias como religiones verdaderas, una vez que, en el presente, ya no podemos ser hombres piadosos de las religiones de la Prehistoria. La confirmación de la verdad de las religiones prístinas parece quedar conectada argumentativamente con la «epifanía» de ciertas inteligencias y voluntades finitas más poderosas que las humanas, con la existencia de un numen o unos númenes finitos poderosísimos cuya venida se supone próxima, en una especie de «quilliasmo extraterrestre».

Nosotros sabemos que las primeras religiones tienen componentes falsos y confusos, cuando las evaluamos desde el presente, porque con «ciencia de visión» (con nuestra Historia y nuestra Prehistoria) sabemos que los grupos humanos organizados en las culturas del Paleolítico Superior terminaron dominando a los animales, cazándolos y encerrándolos en jaulas. Los dioses animales fueron vencidos y se pudo comprobar hasta dónde llegaba la inteligencia y el poder de esos animales reales que dejaron para siempre de ser númenes sagrados.

No es posible demostrar que las inteligencias extraterrestres sean imposibles. Tampoco es posible demostrar que, de existir, algunas de esas inteligencias no fueran a tener una inteligencia superior a la de los humanos (si medimos la inteligencia en términos de desarrollo tecnológico). Como esas inteligencias parece que tendrían que estar en otros sistemas solares e incluso en otras galaxias, es más difícil imaginar que pudieran establecer algún tipo de relaciones con nosotros, más allá de un contacto a través de ondas electromagnéticas. No hace falta ponerse en el supuesto de que el hombre esté solo en el universo. Si existieran inteligencias extraterrestres, si tuvieran una inteligencia superior a la humana, y si se pusieran en contacto con nosotros y nos dominaran con sus operaciones, estaríamos en una situación en la que podría aparecer una nueva religión basada en relaciones angulares nuevas.

En mi interpretación sólo cabe mantenerse expectante, con cierto escepticismo ante la magnitud de las distancias cósmicas. Si aconteciese esa «epifanía», quedaría probada, de una vez por todas, la interpretación angular pura con el «verbo encarnado». Por eso, en este punto, la filosofía del núcleo exclusivamente angular corre el riesgo de caer en un quiliasma en torno a los «encuentros en la tercera fase».

Por mi parte, si todo esto ocurriera, no haría falta cambiar nada en mi interpretación acerca de la verdad de las primeras religiones, pues todo lo dicho acerca de las religiones del Paleolítico superior seguiría siendo válido. Y ¿cómo valorar esas relaciones angulares con númenes finitos corpóreos extraterrestres? En principio, esas relaciones angulares no tendrían por qué dar lugar necesariamente a una religión. Podrían ser relaciones más cercanas a las relaciones de tipo político (en la medida en que esos extraterrestres estén también organizados en sociedades políticas o formas análogas). Si efectivamente existieran númenes finitos corpóreos que nos aventajasen en inteligencia, voluntad y poder, quizás tendríamos que reconocer que los dioses finitos corpóreos efectivamente existen. Pero eso implicaría cambios importantísimos en nuestro sistema filosófico, en nuestra antropología y, probablemente, en nuestra ontología y en nuestra gnoseología. Si esos encuentros se produjeran ahora, nuestros descendientes del siglo XXV o del siglo XXX podrían hacer una filosofía de la religión que incluya esas religiones con extraterrestres del siglo XXI. «La lechuza de Minerva sólo levanta el vuelo al anochecer» y esos filósofos materialistas del siglo XXX con su «ciencia de visión», con su Historia, conociendo el curso de los acontecimientos y sus resultados, podrán valorar si los númenes extraterrestres del siglo XXI eran o no númenes verdaderos, como nosotros valoramos, desde el presente, los componentes falsos y confusos de los númenes de la Prehistoria. En cualquier caso, la filosofía materialista es una filosofía implantada en el presente y todas estas consideraciones no dejan de ser especulaciones sobre cosas posibles, algo que tiene un estatuto gnoseológico parecido a la teoría de los mundos posibles de H. Everett.

9. Algunas ventajas de la filosofía de la religión «beta operatoria»

El núcleo de la institución de las primeras religiones está, según Gustavo Bueno, en las relaciones angulares. En mi interpretación, en el momento de constitución de las primeras religiones como instituciones culturales humanas hay una situación de confusión (*emic*) de componentes angulares y circulares, confusión que nosotros somos capaces de disociar desde la etología y la filosofía materialista del presente (desde la teoría tridimensional del espacio antropológico que tomamos como referencia). La teoría del núcleo de Gustavo Bueno es unidimensional y la mía es plana (angular y circular, es decir, beta operatoria). Una teoría bidimensional tiene la ventaja (de carácter lógico) de ser más compositiva y más modulante que una teoría de tipo unidimensional: por ejemplo, mi teoría es capaz de precisar cuándo un animal real se convierte en un animal divino y cuándo no. Esta ventaja general de carácter lógico puede apreciarse en varios contextos:

A. Ventajas referentes a la filosofía de la religión en su parte ontológica:

A.1. La teoría que propongo permite precisar, utilizando la idea de «inversión antropológica», en qué consiste el proceso de constitución de la «religión primaria» y distinguirlo del periodo protorreligioso, de la fase llamada de «religión natural». Desde las coordenadas de *EI*

animal divino y teniendo también en cuenta el posterior estudio de Alfonso Fernández Tresguerres («El concepto de «religión natural». Deísmo y filosofía materialista de la religión», *El Basilisco*, nº 18: 3-12) resulta más difícil establecer las diferencias entre el estadio protorreligioso y el núcleo de la «religión primaria». Esta dificultad ha quedado también patente en mi discusión con Íñigo Ongay a propósito del «encuentro con el león» y del jaguarete de Iguazú. A mi juicio, la posición de Íñigo Ongay, en su intento de poner el núcleo de las religiones primarias exclusivamente en las relaciones angulares, termina siendo incapaz de distinguir las relaciones etológicas, cogenéricas, entre hombres y animales con las relaciones específicamente antropológicas, angulares y, del mismo modo, termina sin poder distinguir el estadio protorreligioso del estadio de la religión primaria.

A.2. La teoría beta operatoria permite entender mejor el tránsito de las religiones primarias a las secundarias. Desde la perspectiva de *El animal divino*, podría pensarse que la extinción o dominación de la megafauna del Pleistoceno, la desaparición o dominación de los númenes reales, debería conducir, sencillamente, a la desaparición de la religión. ¿Por qué sustituir algo verdadero en sentido absoluto (la religión primaria) por algo radicalmente falso, delirante (la religión secundaria)? Desde nuestra perspectiva, sin embargo, el tránsito a la religión secundaria no supone la aparición repentina de los componentes mitológicos en las religiones porque estos componentes mitológicos ya estarían presentes en el núcleo de las religiones primarias. En la fase secundaria cambian los referentes de esas creencias mitológicas que pasan de los animales reales y los teriántropos al cielo estrellado o a otros númenes teriántropos ocultos. Se podría decir que ni la religión primaria era tan verdadera como Gustavo Bueno propone ni la religión secundaria tan falsa, y por eso se entiende mejor la transformación de aquélla en ésta. La transformación también se entiende mejor cuando suponemos que los componentes falsos y confusos ya estaban en el núcleo de las primeras religiones pues es el desenvolvimiento de ese núcleo (según la teoría de la esencia procesual) el que internamente conduce a los contenidos y morfologías secundarias (y luego terciarias).

A.3. Mi interpretación es coherente con la tesis de que la crítica a los mitos tiene lugar con la aparición de la filosofía en sentido estricto. Las mitologías (con su uso de las relaciones de parentesco como forma de organizar el mundo entorno) no son propias solamente del Neolítico o de la Edad de los metales sino también del Paleolítico superior y no hay ningún argumento para pensar que no afecten también al núcleo de las religiones. ¿Por qué los mitos afectan al núcleo de la magia o de otros valores de lo sagrado y no habrían de afectar al núcleo de las religiones cuando los mitos son el tipo de racionalidad con el que se organizan las instituciones culturales de las sociedades preestatales? Numerosos datos etnográficos parecen confirmar abundantemente la hipótesis que proponemos de la existencia de componentes mitológicos en el núcleo de las religiones primitivas. Pero el argumento más importante no es empírico sino de orden lógico: en el núcleo de esas religiones primitivas tiene que haber componentes falsos porque de otro modo esas religiones serían verdaderas hoy desde la perspectiva del materialismo del presente.

A.4. La interpretación propuesta permite incorporar un conjunto de materiales de las investigaciones prehistóricas que de otro modo quedarían explicados de un modo insuficiente: nos referimos a los teriántropos que aparecen en las cuevas desde los primeros momentos del Paleolítico superior. Estos teriántropos serían númenes desde la perspectiva del espacio antropológico (son seres no humanos a los que se les supone inteligencia y voluntad) y, sin embargo, parece claro que no son númenes reales. De este modo, desde el materialismo, podemos presentar alternativas más potentes a algunas interpretaciones recientes sobre el significado de las pinturas parietales, como, por ejemplo, la hipótesis del chamanismo de Jean Clottes y David Lewis-Williams (en su libro de 2001, *Los chamanes de la prehistoria*).

B. Ventajas referentes a la filosofía de la religión en su parte gnoseológica:

B.1. La interpretación propuesta exige revisar la teoría de teorías filosóficas sobre la religión que Gustavo Bueno expuso en *El animal divino*. Ésta incluía las filosofías «radiales», «circulares» y «angulares», que tendremos ahora que completar con las filosofías de la religión que podríamos llamar «planas» o «bidimensionales». Éstas son las teorías que componen el eje circular con el radial, las que componen el eje circular con el angular (que nosotros llamamos

«beta operatorias») y las que componen el eje radial con el angular. Además, habría que añadir la posibilidad de una teoría que ponga el núcleo de las religiones primarias en algún material antropológico que exija considerar simultáneamente la composición de los tres ejes.

Desde la teoría «beta operatoria» que nosotros defendemos, las teorías unidimensionales conducen a posiciones reduccionistas. Las teorías circulares pueden ir asociadas a un reduccionismo psicológico (por ejemplo, el animismo de Tylor) o sociológico (por ejemplo, Durkheim), las teorías angulares puras corren el riesgo de caer en un reduccionismo etológico (parecido al que ocurre cuando la institución cultural y política de la guerra se reduce a una forma más de agresión, en la línea de la moderna Sociobiología), y las teorías radiales llevan a un reduccionismo cosmista o «naturalista» (por ejemplo, en el pambabilonismo de Dupuis, 1795, *De l'origine de tous les cultes*).

Rechazamos las teorías planas que componen el eje radial con los ejes circular o angular (por ejemplo, la teoría del «falismo» de Dulaure, 1805, *Des divinités génératrices*, que compone la presencia del toro y el macho cabrío con el culto a los astros) porque mezclan indistintamente componentes operatorios («circulares» o «angulares») y no operatorios («radiales»). Si el núcleo de la religión lo ponemos en las relaciones de grupos humanos con otras inteligencias y voluntades no humanas, con otras personas no humanas (con componentes reales y mitológicos), entonces parece lógico pensar que esos númenes personales estén contruidos a partir de los animales operatorios realmente existentes (humanos y no humanos) y, por tanto, los componentes radiales no estarían en el «núcleo» de la religión sino en el «cuerpo». Esta misma consideración es la que nos hace descartar las teorías tridimensionales.

En el texto de *El Catoblepas* (43:10) que ahora comentamos Gustavo Bueno afirma que su teoría zoológica sólo podía ser defendida como una teoría que «había de ser presentada apagógicamente, después de haber descartado otras alternativas». En *El animal divino*, Gustavo Bueno descarta las alternativas unidimensionales radial y circular y no dice nada de las posibilidades bidimensionales o de la opción tridimensional. También en esto me parece que mi propuesta ofrece la ventaja de pedir inmediatamente una reconstrucción más amplia y potente de la teoría de teorías.

B.2. Mi interpretación permite construir una crítica más sólida a las filosofías de la religión circulares. Desde la filosofía angular pura de *El animal divino*, las teorías circulares son descartadas porque se supone que las relaciones entre sujetos humanos son relaciones de igualdad. Sin embargo, si el hombre sólo se constituye como hombre cuando construye las relaciones de igualdad intraespecífica propias de la ética, entonces no podríamos hablar de hombre hasta la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de la Revolución francesa. Como suele ser habitual (incluso entre los materialistas) hablar de hombre antes de ese punto, tenemos que admitir que es frecuente que unos grupos humanos vean a otros como si no formaran parte de su especie (no hombres, bestias, esclavos, ganado parlante, &c.) y que no podemos poner el argumento de la igualdad como argumento para distinguir a los humanos de los que no lo son. Si los hombres que ven a otros hombres como dioses no merecen ser llamados hombres (como Gustavo Bueno decía en *El animal divino*, p.213), tampoco merecerían ser llamados hombres aquellos que consideran dioses a los animales. Y si esto fuera así, la tesis según la cual los hombres del Paleolítico no serían todavía hombres en sentido estricto sería una tesis general que se deriva del problema del dilema antropológico y no sería una tesis que pudiera ser esgrimida para criticar las teorías circularistas de la religión específicamente, poniendo a salvo las teorías angulares puras.

Por nuestra parte, el mayor argumento en contra de las filosofías de la religión circulares puras es que son teorías unidimensionales y no tienen en cuenta que los rasgos operatorios están tanto en los animales humanos como en los no humanos (distinguiendo estos dos grupos con criterios *ético*) y que la fuente de la numinosidad tiene que estar en esos rasgos operatorios indistintamente. Como ya comenté en otra ocasión (*EC*, 39:21), es precisamente la teoría beta operatoria la que sostiene que «el hombre hizo a los dioses a imagen y semejanza de los animales (**humanos y no humanos**)».

10. Final

Al final de mi conferencia en el congreso de Murcia, me atreví a proponer cuatro conclusiones provisionales que formulé del siguiente modo:

- «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.»

Dos años después me parece que esas conclusiones provisionales siguen resistiendo el escrutinio público. Todos los materialistas reconocen que las religiones del Paleolítico ya no son posibles como religiones verdaderas hoy, y eso es una manera implícita de reconocer que algo falso había en su núcleo cuando lo consideramos desde el presente (tesis cuarta). El propio Gustavo Bueno admite que la teoría de la verdad utilizada en *El animal divino* estaba pensada exclusivamente de un modo crítico para hacer frente al psicologismo y al idealismo, y que las distinciones que hice en mi trabajo (verdad en sentido *emic*, verdad en sentido trascendental, verdad en sentido «histórico interno» y verdad «desde el presente») son pertinentes (tesis tercera). Algunos han propuesto que los teriántropos serían hechiceros u hombres disfrazados de animales, pero la interpretación de los teriántropos como númenes está ya en *El animal divino* y es más coherente con la filosofía de la religión del materialismo (tesis segunda). Y, en cuanto a mi primera conclusión, ya sabía entonces y sé ahora que se trata tan sólo de una propuesta, y como una propuesta continúa así formulada.

El problema de la verdad de las primeras religiones puede ser formulado de un modo sencillo sin recurrir a demasiados tecnicismos. La filosofía materialista del presente supone el ateísmo y la impiedad. Supone, por tanto, la impiedad primaria y supone, también, que las religiones primarias no existen como religiones verdaderas en el presente. Las religiones primarias, sin embargo, fueron, no sólo posibles, sino trascendentalmente necesarias, y verdaderas (*emic*), en el Paleolítico superior. Hay, por tanto, algo en esas primeras religiones que afecta a su núcleo, a la posibilidad misma de su constitución, y que, desde el presente, es evaluado (anacrónicamente, si se quiere) como falso. Desde la interpretación del espacio antropológico que defiende, ni siquiera los «encuentros en la tercera fase» hacen reaparecer las religiones primarias (y, desde luego, no hacen que sean verdaderas desde el presente las religiones primitivas) pues, aunque esos encuentros pudieran caracterizarse como «relaciones angulares» no tendrían por qué tener inmediatamente significado religioso. Probablemente este «problema» de la verdad de las primeras religiones surgió porque la idea de verdad manejada en *El animal divino*, por las circunstancias que Gustavo Bueno ha expuesto (*EC*, 43:10, II,4), era una idea con un formato fundamentalmente negativo pensada en la dialéctica frente a las teorías de los númenes de carácter alucinatorio, subjetivo, o animista.

Ante este problema de la verdad de las primeras religiones caben varias opciones:

1. Negar que exista el problema. Esta es una solución rápida, pero, a mi parecer, insuficiente porque deja un flanco débil abierto en el sistema del materialismo filosófico: ¿cómo puede un sistema filosófico impío considerar verdaderas desde el presente esas religiones?

2. Si el problema se reconoce, habrá que abandonar la tesis de que el núcleo de las religiones primarias es íntegramente verdadero, y habrá que tratar de explicar qué hay de verdadero y qué hay de falso y confuso en esas primeras religiones cuando se adopta el punto de vista del presente. La hipótesis beta operatoria que he propuesto es una explicación plenamente compatible con la teoría del espacio antropológico tridimensional (abstracto) y con el sistema del materialismo filosófico. Otros propondrán otras posibilidades. Lo que sí es seguro es que hay que intentar que la idea de materia ontológica general (M) no sea el sumidero al que van a parar los problemas y las limitaciones que aparecen en la génesis y en el curso del propio sistema del materialismo.

Gijón, 20 de octubre de 2005