

# A. Kryvelev y G. Bueno: dos interpretaciones del hecho religioso

El hecho religioso ocupa hoy un puesto relevante dentro de los distintos saberes humanos. Ha vuelto a recuperar su interés, si bien con sentido más crítico que en épocas anteriores. De ahí la amplia bibliografía que existe sobre el mismo, examinado desde las más diversas perspectivas intelectuales.

Entre la literatura actual, vuelven a figurar las interpretaciones que, desde el ateísmo y filosofías materialistas, se ofrecen de la Historia de las religiones, que llamaron la atención en los albores de las Ciencias de la religión, y creíamos ya superadas, después de largas discusiones.

Estos enfoques procuran retomar, unos, las posturas de autores clásicos de la religión, y otros tratan de centrar su estudio en lo que consideran un análisis «científico-filosófico» con estilo más novedoso, y, según ellos, más de acuerdo con la situación actual de las Ciencias y de la filosofía.

En la presente *nota* pretendemos analizar dos obras recientes y representativas de esta doble postura. Son las siguientes:

- A. KRYVELEV, *Historia atea de las religiones*, I-II, traducción Jarmila Reznickova, Júcar, Madrid 1982-1985.
- G. BUENO, *El animal divino*, Ensayo de una filosofía materialista de la religión, Pentalfa, Oviedo 1985.

Expondremos, en primer lugar, un resumen de cada una de ellas y, a continuación, haremos algunas anotaciones críticas, particularmente desde la Fenomenología e Historia de las religiones.

## I. CONTENIDOS FUNDAMENTALES DE LAS OBRAS

### 1. *La obra de A. Kryvelev: Historia atea de la religión*

A. Kryvelev inicia su exposición reconociendo la seria dificultad que supone esclarecer la historia de la religión: «Para esclarecer sistemáticamente la historia de la religión, haría falta un trabajo de un

volumen considerablemente mayor que el que ofrece al lector» (p. 7). Este es el motivo por el que se propone una tarea menos ambiciosa: «Serie de esbozos acerca de las tres religiones denominadas universales» (p. 7).

Como punto preliminar a estas cuestiones centrales, analiza el origen de la religión en la sociedad primitiva y algunos problemas de la historia de las religiones antiguas y de la cuenca mediterránea.

El autor considera este problema de sumo interés, porque su análisis «debe iluminar las raíces histórico-genéticas de la dogmática y del culto de las religiones universales» (p. 7).

En conformidad con estos objetivos, trata, *en el primer tomo* (485 páginas), seis cuestiones que constituyen otros tantos capítulos: Aparición de la religión. — Religiones de las sociedades antiguas del Mediterráneo. — Comienzo del Cristianismo. — El Cristianismo de la Edad Media. — Roma y Bizancio. — El Cristianismo occidental al término de la Edad Media. — Organización de los eslavos orientales. — La Iglesia rusa en la Edad Media.

En el *segundo tomo* (476 pp.) desarrolla ocho temas en otros tantos capítulos: El Cristianismo de Occidente en los siglos XVII-XVIII. — El Cristianismo en Rusia en los siglos XVII-XVIII. — El Cristianismo en el capitalismo (siglo XIX y comienzos del XX). — La doctrina cristiana en las condiciones del progreso científico durante el siglo XIX y a comienzos del siglo XX. — Origen y expansión del Islamismo. — El Islam en la Edad Media (desde la mitad del siglo VII hasta el s. XV). — El Islam desde finales de la Edad Media hasta los tiempos modernos. — Aparición y etapas fundamentales del budismo.

En su exposición, el autor adopta una actitud intelectual marxista-leninista. Así se reconoce con toda claridad en la introducción: «Tanto en el plano filosófico-general como en la solución de los problemas histórico-religiosos, el autor se guía por la doctrina marxista-leninista. El indicador es para él el consejo de V.I. Lenin en la carta a I. Skovorsov-Stepanov: escribir «un tomito sobre la historia de la religión y *contra toda religión* (incluyendo la kantiana y cualquier otra idealista refinada o agnóstica refinada) con el resumen de los materiales acerca de la historia del ateísmo y acerca de la *alianza* de la iglesia con la burguesía» (p. 8) (El subrayado es del mismo autor).

Con este presupuesto, comienza a hablar «particularmente sobre el sistema de conceptos y sobre la terminología utilizada habitualmente en la literatura sobre la religión y empleados en este trabajo: Magia, animismo, etc.» (p. 8).

Por lo que al concepto de religión se refiere, parte de la definición engelsiana. La religión «no es más que el reflejo fantástico, en las cabezas de los hombres, de los poderes externos que dominan su existencia cotidiana: un reflejo en el cual las fuerzas terrenas cobran forma de supraterrenas» (p. 10).

Manteniéndose en esta misma línea engelsiana, niega el carácter «histórico» independiente del hecho religioso. La religión «no tiene historia... Las creencias religiosas cambian principalmente porque cambia aquella vida real de los hombres cuyo reflejo fantástico son estas creencias... Es la situación en la tierra la que determina en último término el carácter de las representaciones» (p. 10).

El papel que desempeñan las grandes personalidades religiosas en el proceso de la historia de las religiones viene, de este modo, explicado por su entorno socioeconómico que las determina. La importancia de aquéllas, en sí misma consideradas, es muy relativa (p. 14). Todo cuanto se relaciona con la religión es explicado desde la conciencia social del hombre, admitiendo como principio innegable el origen social del fenómeno religioso, con todo lo que esta afirmación lleva en la interpretación marxista-leninista.

Una vez diseñados estos puntos fundamentales en torno a la religión, Kryvelev se aplica a hacer análisis de la cuestión sobre el *origen de las religiones primitivas*. Una vez más, mantiene su fidelidad a Engels. La inevitabilidad de la religión en los pueblos primitivos, que surge por un doble motivo: impotencia del hombre ante la naturaleza y la base económica de sus sistemas sociales (p. 19). El temor, la depresión —incluso la alegría ante ciertos éxitos—, frente a la naturaleza sirven de motivación última de la religión: el hombre, ante estas situaciones, se proyecta en búsqueda de salvación.

«La inevitabilidad radicada en las condiciones duras de la vida del hombre, en la tensión neuroemocional constante producida por estas condiciones y que traumatizaba la actividad intelectual racional y en el esfuerzo por proporcionarse esperanza y consuelo. La posibilidad de la aparición de las ilusiones religiosas y de los cultos relacionados con ellas surgió cuando la conciencia humana alcanzó tal nivel de desarrollo en el que la imaginación estaba ya en condiciones de crear las construcciones religioso-fantásticas» (p. 27).

La producción de las ideas y representaciones de la conciencia, y, en consecuencia de la religión, la conciencia religiosa, se halla entrelazada con la actividad material. La religión no aparece, así, como cosmovisión compleja y abstracta, como se afirma en las tendencias «idea-

listas» (nombre con el que en esta visión «materialista» se designa a toda interpretación «no materialista»).

¿De dónde procede, entonces, el carácter unitario que presentan las creencias religiosas? No es preciso acudir a la unidad de la naturaleza en todos los hombres. El autor lo explica

- por las condiciones sociales y geográficas
- por las particulares características del pensamiento primitivo, comunes a todos los hombres de esos niveles primarios
  - . carácter concreto
  - . objeto material: fenómenos de su entorno unidos a las actividad material (cf. p. 29).

Puestos ya estos fundamentos, estudia, a continuación (pp. 30ss), las teorías sobre el origen de la religión: mana - monoteísmo original - teísmo original - animatismo. Frente a estas teorías, opta por el fetichismo, como forma primaria de la religión.

«Si debemos proceder al establecimiento de la forma primaria de las creencias religiosas, teniendo en cuenta estas particularidades del pensamiento primitivo, la variante más aceptable resulta aquélla, según la cual, esta forma primaria podía ser solamente el fetichismo» (p. 32).

La noción que propone de este sistema religioso es la capacidad existente en el hombre primitivo de atribuir a las cosas características no percibidas por los sentidos. «La actitud fetichista ante algunos objetos hace que en el comportamiento del hombre aparezcan elementos que durante el ulterior desarrollo se conviertan en ritos religioso-mágicos... Las creencias fetichistas desembocan en actos mágicos» (p. 33).

Posteriormente, propone el proceso evolutivo que experimentan las creencias religiosas: Se inicia con el fetichismo, siguiendo una etapa posterior compleja, que continúa con el dualismo primitivo que originará el concepto de espíritu, se desarrolla el totemismo (animal y vegetal), la zoolatría, que producirá el teroteísmo (divinizaciones de las fieras), y culminará en el culto a los antepasados (cf. pp. 33ss).

Todo «este» mundo del «espíritu», que entra en la ciencia por la teología (p. 41), da origen posteriormente al polidemonismo-politeísmo (demonios y dioses). Pero todo «este mundo» debe ser interpretado como proveniente de «este otro mundo» humano, el material, que produce conductas mágicas en búsqueda de bienestar material y seguridad humana.

En cuanto a las *religiones de la Sociedad antigua del Mediterráneo: Egipto antiguo, Antiguo Israel, Grecia y Roma* (pp. 59ss), Kryvelev

trata de explicar las regularidades generales que se manifiestan en el desarrollo de estas religiones, principalmente las que, con el tiempo, hacen surgir el Cristianismo. Todas ellas se explican por las características socioeconómicas.

Para explicar, desde esta misma perspectiva, el politeísmo y el henoteísmo, acude a la situación de los representantes burgueses, con sus intereses de clase, que son los que proporcionan las bases para estas nuevas formas religiosas. El autor propone, como rasgo esencial de todas estas formas religiosas, el «antropopatismo», entendiéndolo por este término... «que atribuía a la divinidad el psiquismo humano, su modo de pensar, sus gustos, intereses, intenciones e inclinaciones. Sea en la imagen de un animal, sea en la del hombre, Dios experimenta las vivencias humanas» (p. 92). Esta forma de religión «caracteriza exactamente también la imagen del dios bíblico» (p. 92). Todo esto refleja, según el autor, el hombre histórico concreto, «el producto de su época y de su clase» (*Ibid.*).

El estudio analítico que hace de la religión grecorromana se sitúa en la línea tradicional marxista-leninista. Para él, los presocráticos fueron los que asestaron los golpes más fuertes a la religión, desde su postura de libre pensadores (p. 132), e interpretaron la religión desde una visión materialista, en particular sus representantes principales: Demócrito y Epicuro en Grecia y Lucrecio en Roma (p. 133).

Seguidamente, a partir de la p. 41, se estudia *la religión cristiana en sus comienzos*.

Lógicamente, también en este tema acude al análisis que Engels hace sobre el origen del Cristianismo. Se sitúa fuera de Palestina (p. 146). No tuvo origen en Jesús de Nazaret; sino entre los helenos de la Diáspora (p. 142). El libro del Apocalipsis vuelve a ocupar el puesto principal concedido por Engels en el origen del Cristianismo (p. 146). En cuanto a la base social-material del Cristianismo, Kryvelev acude al odio de los explotados contra los explotadores (p. 151). Y esto es, precisamente, lo que explica el «total silencio acerca de la personalidad y la actividad de Cristo, incluso en los casos en que, al parecer, la figura de Cristo y su destino ni podían dejar de llamar la atención a los autores de las correspondientes obras históricas, filosóficas y publicitarias y no podían dejar de figurar tampoco en algunos documentos oficiales y semioficiales» (p. 171). Por lo que se refiere a la doctrina cristiana sobre Jesús, existe, según nuestro autor, una evolución clara según el esquema «de Dios al hombre», de acuerdo con la consecución cronológica de la aparición de tal o cual obra: cuanto más antigua es

la obra menos rasgos concretos de la imagen de Cristo como hombre hay en ella, más pobre es su biografía terrenal, más próximo es su aspecto a la imagen de Dios» (p. 171).

Fue Pablo el verdadero fundador del Cristianismo y su conversión debió interpretarse como auténtica «alucinación» (pp. 176-178).

Por lo que respecta al origen de los santos, el autor vuelve a repetir ideas muy clásicas contra el Cristianismo: no serían sino una herencia de la angelología y demonología judía y de otras religiones (pp. 203-204). Con esta doctrina, la Iglesia trata de responder a las necesidades de sus creyentes.

En cuanto a las aportaciones del Cristianismo a la cultura, el Cristianismo es considerado como un sistema más que se integra en la filosofía «idealista» (p. 209), y ha procurado un daño enorme a la cultura antigua (p. 209). No aportó absolutamente nada a la ética. Y, por lo que se refiere a la dogmática, no es tanto monoteísta, cuanto supremoteísmo, correspondiente a los cultos paganos de la misma época (pp. 210-215).

Entre las causas que contribuyeron a la expansión del Cristianismo, se señalan algunas principales: helenización —unidad política (monarquía), que determinan no sólo el resurgir del mismo, sino, también, su expansión posterior.

Este aspecto negativo del Cristianismo se recrudece al exponer la historia del Papado en los siglos VII-XI (pp. 329ss). Hechos importantes como la iconoclastia (pp. 223ss), las Cruzadas (pp. 260ss), el culto a María (pp. 283ss), protestantismo y catolicismo (pp. 344ss), son interpretados, a tono con la tesis adoptada en sus principios, desde situaciones socioeconómicas y de intereses de clase...

Por lo que atañe al *segundo tomo*, el autor conserva la misma línea de interpretación materialista de la historia de la Iglesia (p. 5 ss). Conviene resaltar la explicación que nos ofrece de la postura de la Iglesia en relación al progreso. Se vuelve a situar en la línea de la más tradicional doctrina marxista-leninista. Realza la victoria de la cosmovisión científica frente a la bíblica ya desde el s. XVI y posteriormente en las ciencias naturales e históricas (pp. 123ss). Y por lo que se refiere a la actitud de la Iglesia católica ante los descubrimientos de la ciencia del siglo XIX, afirma: «acogió hostilmente todos los descubrimientos que pudieran socavar la dogmática ortodoxo-católica» (p. 126). Frente a esta postura negativa de la Iglesia, «el marxismo-leninismo opuso a la religión, y al cristianismo en particular, un sistema armonioso y con-

secuente de opiniones científico-materialistas, totalmente ateas y sin componendas con la religión» (p. 125).

Después de haber analizado el origen e historia del Cristianismo, dedica al *estudio del Islam* las pp. 157-338 y al *Budismo* las páginas 339-471.

A lo largo de estas páginas, va examinando el origen y desarrollo de estas dos grandes religiones, explicándolas desde los condicionamientos sociohistóricos y políticos, tanto de Mahoma como de Buda, en plena lógica con su concepción materialista, si bien no se observan anotaciones sobresalientes que no estén en la línea adoptada en la exposición del Cristianismo, aunque menos virulentas...

Después de su estudio, ¿a qué *conclusiones* llega Kryvelev, al final de su obra?... En la línea de interpretación marxista-leninista, resaltan las siguientes:

- 1) Inevitabilidad de la religión, debido a la «desviación del proceso social, de la que es su escoria, una flor estéril en el árbol del ser social y del comportamiento social» (p. 474).
- 2) La religión, como ideología que es, no tiene propiamente historia independiente, a pesar de su complejidad. En su desarrollo actual se encuentra en una crisis tan profunda que, tanto en los países socialistas, como en los que no lo son, está a punto de desaparecer. Se han dado otras crisis; pero en otras circunstancias. En la actualidad, «el ocaso del capitalismo está conectado también con el ocaso de la religión como ideología y como institución social» (p. 473).
- 3) A pesar de la complejidad que supone el fenómeno religioso, «permanecerá como algo inevitable la caracterización global que K. Marx dio a la religión en su tiempo: «opio del pueblo». Todas las «correcciones», con las que los revisionistas y demás renegados del marxismo tratan de «hacer inofensiva» esta fórmula inmortal de Marx, no hacen más que descubrir la miseria de sus propias opiniones filosóficas y políticas, y revelan al mismo tiempo la insostenibilidad de la cosmovisión que mantienen» (pp. 473-474).
- 4) Enfrentamiento entre la «historiografía burguesa» y la marxista-leninista en torno a la historia de las religiones (p. 474). Mientras aquella realiza este estudio desde «unas posiciones idealistas y religioso-apologéticas... ésta brinda una explicación

histórico-materialista y, por consiguiente, una explicación verdadera de los fenómenos sociales dentro de su desarrollo histórico» (p. 474).

## 2. *La obra de G. Bueno: El animal divino...*

El propósito de Bueno es muy distinto al de Kryvelev. Lo apunta en la primera página de su Introducción: «Establecer las líneas generales de una *verdadera filosofía* de la religión, sin que con ello nos creamos autorizados a pensar que hemos alcanzado la *filosofía verdadera de la religión*» (p. 11). El subrayado, del mismo autor, trata de matizar, en el primer caso, como él mismo confiesa, la forma de filosofía, evitando pronunciarse sobre el carácter valorativo y de verdad filosóficos de sus contenidos. A diferencia de A. Kryvelev, el objetivo de su obra no es propiamente ofrecer «un conjunto de *tesis materialistas* sobre la religión —con la pretensión de ser verdaderas, o al menos muy probables— cuanto de delinear las condiciones que debe reunir una *verdadera filosofía materialista (no metafísica) de la religión*» (p. 23).

En plena coherencia con este proyecto, su *tesis central* la resume en los siguientes términos: «La teoría filosófica de la religión (en tanto esta expresión denota a la *filosofía de la religión*, en su sentido ontológico) no puede ser expuesta, en cuanto verdadera filosofía, al margen de una gnoseología o filosofía gnoseológica, no ya ontológica, de la religión. La teoría filosófica de la religión no puede ser expuesta al margen de una teoría del conocimiento filosófico de la religión —lo que incluye una teoría del conocimiento científico—, al margen de una «teoría de las ciencias de la religión». La tesis central de nuestro proyecto, continúa Bueno, podría, en resumen, formularse diciendo que la filosofía de la religión (la «verdadera filosofía de la religión») *hoy* tiene que desarrollarse necesariamente en dos fases sucesivas, según el siguiente orden: I) Ante todo, como *filosofía gnoseológica* de la religión, como teoría filosófica de las *ciencias* de la religión.

II) Pero también, sobre todo, como *filosofía ontológica*, como una doctrina acerca de la *esencia* de la religión» (pp. 24-25).

Este enfoque supone, por tanto, un doble aspecto de la cuestión acerca de la religión: uno gnoseológico y otro ontológico, posterior a aquél.

En plena lógica a este proyecto, el autor divide su Ensayo en dos partes:



En la *primera* estudia el proyecto de una filosofía de la religión en su fase gnoseológica. En la *segunda* analiza el proyecto de una filosofía de la religión en su fase ontológica.

En la *primera parte* trata de presentar un simple «bosquejo de líneas principales de lo que se entiende por filosofía de la religión en el plano gnoseológico» (p. 26). En la *segunda*, ofrece, más bien, el «esqueleto de una filosofía materialista de la religión» (p. 26).

Según esto, Bueno inicia su discurso situando a la filosofía de la religión en su auténtica dimensión filosófica, precisando la diferenciación entre filosofía y ciencias de la religión (pp. 49ss).

Esto proporciona al autor una precisión preliminar en torno al carácter *científico* de la llamada *Antropología*. Lo que centra la categoría de la *Antropología* es el hombre. A la que Bueno niega su carácter científico. Existen muchas y variadas ciencias del hombre. Por lo que, propiamente, debe negársele a aquélla la índole de científicidad. La Antropología científica no es una ciencia general sobre el hombre. Y, si pretende constituirse en tal, debe negársele su carácter científico. Pasaría a constituir, con propiedad, la Zoología (p. 51). Hablar de una «ciencia del hombre», sería traspasar los límites del lenguaje, expresar «sobreabundantemente» su contenido (p. 52).

La primera tarea que se impone, por consiguiente, en este proceso de delimitación gnoseológica, es la de definir los límites de la Antropología, como ciencia del hombre.

Por lo que a las Ciencias de la religión se refiere, la situación es similar. Bueno no trata de negar «la científicidad de cada una de aquellas cosas denotadas por la expresión «ciencias de la religión» (p. 52). El mismo precisa: «Reconocemos que hay muchos modos de afrontar el estudio científico de los fenómenos religiosos: el filológico, el etnológico, el sociológico, el psicológico, acaso el específicamente hierológico. Hay muchas ciencias de la religión, porque hay diferentes categorizaciones de los fenómenos religiosos. De lo que dudamos es de que estos contenidos científicos categoriales puedan considerarse como «la ciencia de la religión» por antonomasia, como la penetración en la naturaleza, estructura y esencia misma de la religión» (p. 53).

La postura de nuestro autor es clara y tajante: «Las ciencias de la religión no se ocupan de la esencia nuclear de la religión, ni pueden ofrecernos la comprensión de su estructura profunda» (p. 57). Más bien nos ponen en contacto con lo que él llama «esencias corticales» (p. 59).

No existe, por tanto ciencia de la religión, sino ciencias múltiples que pretenden acercarse desde distintas perspectivas a lo meramente cortical de aquélla, sin adentrarse en la esencia misma de la religión, propio de la filosofía de la religión.

Siguiendo esta misma dirección de diferenciación entre ciencias y filosofía de la religión, Bueno aclara: «Las ciencias de la religión se mantienen más bien en el plano fenomenológico, mientras que la filosofía de la religión necesita poner pie en el plano de la verdad» (p. 78).

Desde esta perspectiva, ¿qué relación existe, entonces, entre la filosofía de la religión y la Antropología? Bueno trata de ubicar la filosofía de la religión dentro de la Antropología filosófica, reduciéndola, incluso, a ella.

«Por lo demás, nosotros suponemos que la filosofía de la religión se reduce a la antropología filosófica. Ello, debido a que la religión ha de figurar como característica del hombre (característica que no puede atribuirse propiamente a los animales, ni a hipotéticos espíritus sobrehumanos») (p. 76). Aunque, inmediatamente después, sale al paso de dos interpretaciones a las que pudiera dar lugar, y que Bueno no admite. Una, la de aquellos (teólogos, filósofos y algunos antropólogos positivos) que «consideran la religión como diferencia específica del hombre respecto a los demás animales» (*Ibid.*), Otra, la de «confundirse con la concepción *antropologista* que pretende reducir la religión a condición de una relación interna circular entre los hombres, de esos hombres «que hacen a los dioses a su imagen y semejanza», porque son «la medida de todas las cosas» (*Ibid.*).

¿Cuáles son, desde este punto de mira, las peculiaridades de la filosofía de la religión? Dos principales, señala nuestro autor: «su carácter gnoseológico y el carácter crítico de esta gnoseología y en virtud del cual lo que es gnoseológico se opone a lo que es ontológico, como lo que es crítico a lo que es fenomenológico» (p. 78).

En el proceso de la filosofía de la religión, desde esta visión gnoseológica, se presentan, también, dos propiedades genéricas: su naturaleza ontológica (oponiendo ahora ontológico a sociológico o psicológico) y su naturaleza dialéctica (en cuanto se opone a analítica) (pp. 78-79).

El autor se dedica, a continuación, al examen de cada una de estas características (pp. 79ss), partiendo de la afirmación fundamental de toda la primera parte de su obra: la necesaria perspectiva gnoseológica de la filosofía de la religión que sirva de crítica de la religión y de los saberes sobre ella (p. 72). El poder crítico de toda filosofía de la reli-

gión se alimenta de dos fuentes fundamentales: de la idea de la religión verdadera (contrapuesto a empírico) y de la idea del hombre, en cuanto sujeto de la religión (*Ibid.*). Pero, para acercarse filosóficamente a la religión, existen coordenadas de diverso orden (sociales, políticas, tecnológicas, etc...), que imponen otra forma diferente de hacer filosofía de la religión, distinta a la de Aristóteles (p. 79).

Esta nueva forma de enfrentarse filosóficamente con la religión, no renuncia a lo científico; sino que lo supone para, desde él, pronunciarse sobre la verdad de aquélla. Pero no por ello deben considerarse estos saberes científicos como procedimientos más adecuados para establecer la estructura o esencia de los fenómenos religiosos (p. 91).

Seguidamente, Bueno se pronuncia contra la «prepotencia» de la Antropología cultural, calificándola de «declamatoria» (pp. 93-94), puesto que se introduce en campos ajenos a sus legítimos pronunciamientos.

La pregunta por la esencia de la religión es «crítica y normativa». Y la esencia es entendida como «totalidad procesual y susceptible de un desarrollo evolutivo interno» (p. 104). Comporta los momentos siguientes: *núcleo-cuerpo* y *fase* de la esencia (pp. 104ss). A la clarificación de este proceso de la esencia de la religión se dedican varias páginas de la obra (pp. 104ss). Por *núcleo entiende* «germen o manantial («género generador») del cual fluye la *esencia* y es el que confiere, incluso a aquellas determinaciones de la esencia que se hayan alejado del núcleo hasta el punto de perderlo de vista, la condición de partes de la esencia» (p. 104). Por *cuerpo* o corteza de la esencia considera «el conjunto de aquellas determinaciones de la esencia que proceden del exterior del núcleo, pero que lo envuelven a medida que van apareciendo, de un modo constante» (*Ibid.*). Y por *fase* la modificación que el núcleo, envuelto por el cuerpo y en razón del medio, «se modifica internamente (y con él, la propia esencia se desarrolla según la forma evolutiva de la *metamorfosis*)...» (*Ibid.*).

Estas fases, por último, consideradas en su conjunto, constituyen el curso de la esencia (*Ibid.*).

Este es el *minimum* que exige Bueno para definir la religión en su esencia genérica. La Idea de religión no es, según esta interpretación, una especie de yuxtaposición o agregado empírico de determinaciones que resultasen de estudios científicos (esencia empírica), pero tampoco una figura abstracta, subsistente, aislable (p. 105).

Compromete otras muchas Ideas (hombre, mundo, Dios). «Se trata, en resolución, de admitir paladinamente que la elección entre las diversas alternativas de organización de los fenómenos no es el resultado

de una demostración científica, sino que constituye una filosofía que, sin necesitar ser, en modo alguno, arbitraria, o meramente subjetiva, tampoco puede pretender el rigor de una demostración cerrada científica. Su «piedra de toque» no reside en algún sector delimitado de los fenómenos, sino en su potencia para organizar racionalmente el conjunto de todos ellos (lo religioso y los que no lo son)» (*Ibid.*).

Bueno termina esta primera parte con el análisis de la filosofía de la religión en la Ilustración histórica, y, concretamente en Espinosa (pp. 107-130).

La *segunda parte* constituye la parte más original de esta obra. Trata en ella de presentar un proyecto de una filosofía de la religión en su fase ontológica, intentando descubrir y examinar el núcleo de la religión.

¿Cuál es el núcleo de la religión, que nos descubra su esencia? Las respuestas no pueden provenir

- de la fenomenología religiosa
- de las ciencias de las religiones
- de las doctrinas de los filósofos sobre la religión
- de las religiones mismas (cf. pp. 133-134).

«Esto no significa, desde luego, que podamos prescindir de cualquiera de estas perspectivas y, “elevando los ojos al cielo”, disponer nos a intuir cuál sea la *esencia* de la religión. Porque retiradas estas fuentes, queda vaciado el depósito del *material religioso* y la filosofía de la religión, vaciada de contenido» (p. 134). «Es preciso mantener siempre el diálogo con estos materiales. Pero sin perder de vista que la pregunta filosófica recae sobre el *núcleo* de la esencia de la religión (p. 134). Y éste no se somete a definiciones abstractas. Las definiciones que generalmente se ofrecen «adolecen o bien de vaguedad de significado..., o bien afectan a una pseudoprecisión que las compromete precisamente en su pretensión de conceptos inductivos» (p. 135).

A continuación, se nos ofrecen algunas de estas definiciones tanto abstractas, rígidas, como inductivas, internas que el autor no admite (pp. 135-137). Y propone el programa que ha de constituir el contenido de toda filosofía de la religión en orden a una definición de la esencia de la religión, según lo expuesto anteriormente.

«La pregunta por la *esencia* de religión irá dirigida a la determinación, en *primer lugar*, del *núcleo* de la religión; en *segundo lugar*, a la exposición del desarrollo de ese núcleo en un *cuerpo* de determinaciones esenciales a toda religión; y, en *tercer lugar*, a la exposición del despliegue del curso de la religión, en sus fases internas o especies

propias» (p. 138). Núcleo, cuerpo y fases de desarrollo constituyen los puntos centrales de investigación ulterior.

En cuanto al núcleo de la religión, Bueno propone el «Numen». Esta opción tiene, según él, un «respaldo fenomenológico irrefutable» (p. 144). «Los *númenes*, y lo *numinoso* de los *númenes*, son, supongamos, categorías específicas de la vida religiosa. Esto significa que todo aquello que pueda considerarse como dado dentro del marco de las relaciones entre los *hombres* y los *númenes* (así como en el marco de las relaciones recíprocas de los *númenes* con los *hombres*) ha de llevar, sin ninguna duda, el sello de la religiosidad» (p. 141).

Una vez precisados estos conceptos iniciales, se pasa a establecer las diferentes clases de *númenes* (pp. 144ss).

En síntesis, propone las siguientes clases:

- equívocos    {    divinos  
                  }    demoníacos
- análogos     {    humanos  
                  }    zoomorfos
- mixtos

Consideradas estas clases, Bueno promete el contacto entre la perspectiva ontológica y fenomenológica en orden a la cuestión central de la filosofía de la religión: su *verdad* (p. 154).

Pero en este problema es imposible la neutralidad. Se precisa hacer una opción «entre el materialismo y el espiritualismo» (p. 155), en la interpretación de estos datos. Aunque, como muy bien aclara el autor, esta opción «es *filosófica* (lo que no significa que sea *apriorística*, que pueda sostenerse con independencia de los hechos, puesto que, en cualquier caso, la misión de la opción filosófica es oponer unos hechos a otros hechos, ordenándolos en planos distintos)» (p. 172).

«Y aquí, por nuestra parte, afirma Bueno, sólo nos cabe declarar que la perspectiva que adoptamos es la perspectiva materialista, cuya fundamentación no corresponde a la filosofía de la religión (aunque, sin duda, se *realimenta* de ella)» (p. 155).

Abre, de esta forma, una doble opción que constituye, a su vez, lo que él califica de filosofías *angulares* y *circulares*, respectivamente (pp. 157ss). Las teorías *angulares* de la religión ponen la verdad de los *númenes* fenomenológicas en sus referencias animales reales. La filosofía *circular*, en cambio, considera al hombre como fuente de la

numinosidad. Bueno llama a la primera *teoría angular* de la religión. Y, después de un rápido análisis de la primera, opta en su estudio por ella, como fundamento de la verdad de la religión (pp. 164ss).

«Teoría zoológica de la religión» (p. 164), llama Bueno a esta concepción filosófica de la religión. «No ha sido desarrollada por ninguna filosofía clásica. Una situación tan paradójica no puede ser debida al azar y *de ella debe dar cuenta la propia filosofía de la religión*» (p. 164). Lo que pretende en su Ensayo.

La intención de la filosofía zoomórfica de la religión originaria trata de tematizarla en los siguientes términos: «No sostiene que los hombres primitivos han comenzado divinizando animales (o los han deificado en una fase de subdesarrollo). Sostiene que son los animales los núcleos numinosos en la propia Idea ulterior de la divinidad. Y que, por consiguiente, tendrá sentido afirmar que la religión es verdadera porque los númenes de la clase N existen —son animales— (ciertas especies, géneros u órdenes de animales) y no son fenómenos ilusorios propios de la mentalidad prelógica, de la percepción salvaje» (p. 169).

El hombre venera, por consiguiente, a los animales. Y la verdad de la religión consiste en cuanto que sus objetos tiene referencias reales, existentes: los animales.

Esta es la mayor originalidad de Bueno: «La concepción *zoomórfica* del núcleo de la religión significa, en resolución, no ya que los animales puedan desempeñar realmente funciones numinosas, sino, sobre todo, significa que *ellos son la fuente o manantial de toda numinosidad ulterior*» (p. 170).

En consecuencia, la impiedad, propiamente, no consistiría en pronunciarse contra los dioses, sino que «despojar a los animales de todo género de numinosidad, debería ser considerada (al menos desde la teoría angular) como la fórmula misma de la impiedad religiosa «originaria» (pp. 169-170).

La reducción antropológica feuerbachiana de la religión, plasmada en su máxima: «los hombres hacen a los dioses a su imagen y semejanza», es transformada por Bueno en esta otra: «No son los hombres quienes hicieron a los dioses a su imagen y semejanza, sino que los hombres hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales» (p. 170).

Bueno, en correspondencia al análisis del núcleo de la religión, progresa en su estudio del *cuerpo* de dicho núcleo, desde el aspecto zoomórfico. Desde éste interpreta lo que constituye los distintos con-

tenidos religiosos, el conjunto de elementos que envuelven, a forma de corteza, el núcleo de la religión.

Por lo que respecta al *proceso* histórico de la religión, Bueno lo entiende no como desarrollo antropomórfico, sino zoomórfico. Es preciso reconstruir la historia de las religiones desde esta perspectiva angular zoomórfica, en la que no tiene base la teoría evhemerista (los dioses son el resultado de una apoteosis de hombres sobresalientes), sino que es necesario interpretarla desde el zoomorfismo: reconstrucción histórica de los númenes humanos y dioses como resultado de procesos de zoomorfismo (pp. 170ss).

El hecho religioso es necesario entenderlo desde este proceso. Y la religión consistiría, propiamente, en mirar todo «sub specie animalitatis» (p. 171). Esto no impide que, a veces, «lo numinoso cristalice en formas sobrenaturales, en formas casi omnipotentes, divinas, formas terribles...» (*Ibid.*).

¿De dónde procede esta opción zoomórfica? El mismo autor reconoce, como ya hemos indicado, que es una opción filosófica. Procede de una opción de *antropología filosófica, en el fondo materialista* (pp. 172-174).

Seguidamente, Bueno establece, en una cuantas páginas (pp. 172ss), un diálogo abierto y crítico con el sistema porfiriano, tratando de dilucidar el problema de las relaciones lógicas entre género-especie. Todo ello en orden a situar al hombre dentro del proceso filogenético y, al mismo tiempo, a reconocerle en sus peculiaridades en este proceso de hominización (racionalidad, espíritu, etc.), sin necesidad de considerarlo como un doble de cuerpo-espíritu. A esta nueva forma de interpretar el árbol de Porfirio nuestro autor la llama «concepción dialéctica de taxonomía que necesitamos en filosofía de la religión» (p. 187).

Por último, siguiendo en esta misma línea a lo largo de su obra, Bueno se ocupa de analizar el *curso* de la religión en sus tres fases esenciales (pp. 216ss).

Parte, antes de nada, del reconocimiento de la dificultad que supone el pretender precisar la forma concreta de esta génesis. Existen distintos factores, entre los cuales debe destacarse el lingüístico (p. 232). Pero en definitiva, resulta ardua esta tarea. Y, sin embargo, él la aborda.

Dando por supuesto su concepción *zoogenética*, según la cual los animales constituyen el núcleo de la religión, distingue tres grandes estadios o fases consecutivos en el desarrollo histórico de la misma

y que, a su vez, constituyen las diferentes formas de *religiones históricas*:

- primaria (época de religión primaria o nuclear)
- secundaria (época de religiones mitológicas o secundarias, tribales, bárbaras)
- terciaria (época metafísica y crítica) (cf. pp. 227-228).

Estas tres fases o períodos «cubren los fenómenos que comúnmente se denominan «religiones históricas» (p. 226).

El *primario* se constituiría en las últimas etapas del Musteriense, hasta el Magdaliense. El *secundario* comprendería el final del Paleolítico, hasta el Brocense. Y el *terciario* se iniciaría en la Edad de hierro, en la que el hombre se emancipa de los animales (pp. 224-226).

Entre estos períodos, Bueno propone, a su vez, otros dos períodos, no pertenecientes a las religiones históricas. Uno inicial —no se puede proceder ex abrupto—, prehistórico, de preparación religiosa, que comprendería el Paleolítico inferior y que se define como sin figura histórica aún, llamado por el autor «protorreligioso» o de religión natural (p. 226). Y otro que correspondería a la «religión natural futura» (*Ibid.*). Una vez superadas las religiones históricas.

Por lo que respecta a la *religión natural*, Bueno parte de otro concepto distinto al clásico de religión natural. El mismo aclara que la concepción de religión natural «preparada por los filósofos clásicos e incorporada armónicamente por los teólogos escolásticos, culmina en la época moderna» (p. 231). Para él significa el «horizonte necesario para que pueda aparecer como problema el concepto de religión positiva, que es la religión simpliciter» (p. 232). Corresponde a los hombres cazadores y roedores de animales que no son todavía muninosos (*Ibidem*).

El proceso de fasificación, según Bueno, comprendería, en rigor, *cinco grandes períodos o etapas macrohistóricas*:

*Protorreligioso - primario - secundario - terciario - posthistórico.*

¿Qué juicio le merecen al autor las religiones terciarias? Un texto conciso de su obra lo recoge:

«Las religiones terciarias podrán considerarse como dialécticamente verdaderas en tanto culminan en la destrucción de toda religión positiva, en la iconoclastia y el ateísmo. La iconoclastia y el ateísmo habrán de ser considerados, entonces, paradójicamente, no solo como mutuamente equivalentes, sino también como la *verdad* contenida «ortoge-



néticamente» en el fondo de las religiones superiores, del budismo, del cristianismo, del islamismo. Porque ellas preparan el advenimiento del "Dios de los filósofos" y, con El (como advierte ya Aristóteles), del principio de impiedad» (p. 228).

En cuanto al próximo proceso que se verificará, Bueno profetiza el «*retorno a las formas de religiosidad secundarias o primarias*, una vez que la religiosidad terciaria, en la forma del antropocentrismo cristiano exasperado, parece haber agotado sus posibilidades creadoras» (p. 280).

El interés actual por los animales y extraterrestres parece confirmar esta postura, puesto que supone, según él, un sucedáneo de la religión perdida. Bueno aduce ejemplos de personajes eminentes cuyo lenguaje sobre las animales, como el de Konrad Lorenz, se asemeja notablemente al lenguaje religioso. Según esto, la situación actual parece anunciar una *refluencia histórica* de la religión secundaria y una vuelta a una religiosidad cercana a la natural. Por lo que «podría afirmarse que el interés por los animales es un interés *verdadero y constitutivo del hombre mismo*» (p. 298).

Como conclusión, vuelve a situar su opción en lo que constituye el núcleo de la religión: «La religión con los animales es la única vía filosófica (racionalmente) abierta hoy, para la devolución a los hombres de lo que, en términos religiosos, se llama sentido del misterio» (p. 300). Y, al mismo tiempo, hace una llamada al reconocimiento de la animalidad del hombre y que es lo que justifica el título de su obra: *el animal divino*:

«El *sentido del misterio* lo recuperamos no precisamente cuando asignamos a los animales su condición de númenes, sino en el momento en que comprendemos que el hombre (el hombre clausurado en sus relaciones *circulares*) es «más que hombre», tiene un *exceso* que rebosa su propio círculo humano. Y este más, este exceso, es precisamente la animalidad» (p. 302).

## II. ANOTACIONES CRITICAS

Expuestos los contenidos principales de ambas obras, intentamos, ofrecer, ahora, unas observaciones críticas a las mismas. No es nuestro propósito analizar críticamente sus contenidos en todos sus pormenores; sino hacer algunas anotaciones que consideramos importan-

tes desde la perspectiva de la Fenomenología histórica de las religiones, principalmente.

### 1. *Anotaciones a la obra de A. Kryvelev*

Para comprender esta obra, es preciso situar al autor en su referencia marxista-leninista, de estilo clásico. Desde esta perspectiva es posible comprender su postura intelectual ante el hecho religioso, tal como se refleja en toda su obra; pero, particularmente, en momentos de especial interés. Resaltamos las observaciones siguientes:

1.º Kryvelev alude, al presentar su estudio, a la dificultad que presenta el esclarecimiento sistemático de la historia de la religión en páginas tan reducidas (p. 7). Creemos, por nuestra parte, que no se trata tanto de una cuestión de cantidad, cuanto de calidad del escrito. Existen obras de menor dimensión —labor de síntesis—, pero que ofrecen, a su vez, análisis de mayor precisión y enfoque más correcto que la presente.

2.º Su obra sigue la máxima de V. I. Lenin, expresada en su carta a Skovorsov: «escribir un tomito sobre la historia de la religión y *contra toda religión*», tal como cita textualmente (p. 8).

Creemos que esta opción preliminar constituye un prelude de falta de honradez elemental intelectual, que aparece a lo largo de toda su exposición. Entendemos que esta predisposición no puede «iluminar las raíces histórico-genéticas de la dogmática y del culto de las religiones universales», como parece ser su intento (p. 7). No cabe duda de que en toda religión se ofrecerán elementos más que suficientes para ser criticados, debido a sus aberraciones históricas. Pero creemos que, situarse, ya desde el principio, en esta postura, es cerrarse a cualquier posible interpretación positiva que aquélla pueda tener.

3.º A lo largo de toda su obra mantiene el principio de interpretación engelsiana de la religión como *ideología* (p. 10). Pero entendida de la forma clásica. No se tienen en cuenta los avances experimentados, sobre todo a partir de 1932, en los mismos estudiosos marxistas, debido a las nuevas lecturas de los escritos de los fundadores del marxismo. El neomarxismo ha supuesto un paso positivo en la nueva visión acerca del carácter ideológico del fenómeno religioso y que somete a revisión «científica» la crítica histórica del marxismo-leninismo, intransigente, rígido y, a la vez, poco científico.

4.º El autor, no obstante reconocer que las creencias religiosas cambian al operarse cambios en la vida real, pero no de forma mecánica,

ni automática (p. 11), en su estudio nos ofrece una lectura que refleja constantemente un marcado determinismo económico, de cuya interpretación parece haberse liberado el mismo Engels, frente a las acusaciones de Dürhing.

5.ª Al hablar de la importancia de las personalidades religiosas en el proceso de la historia de las religiones, Kryvelev se mantiene en plena lógica marxista-leninista, al reconocerles sólo una cierta importancia secundaria (p. 14). Nos parece que esta opinión está contra las Ciencias antropológicas, particularmente la psicología religiosa. Los carismas personales de los fundadores de las distintas religiones condicionan, de suyo, el origen y el desarrollo de las instituciones por ellos creadas, aunque haya que admitir, también, condicionamientos histórico-culturales.

6.ª Por lo que se refiere al origen de las religiones, en particular las primitivas, Kryvelev sigue, una vez más, la interpretación más clásica del marxismo. La religión surgiría como ilusión de una relativa seguridad, por miedo ante la naturaleza y opresión de la conciencia (cf. pp. 19ss; 56ss). Esta explicación del fenómeno religioso nos retrotrae históricamente a la interpretación iluminista racionalista del primer período de la crítica de la religión en Marx, y que por otra parte, éste superó en etapas posteriores. Atribuir a «interpretación burguesa» (p. 64) cualquier otra explicación, nos parece volver a los «lugares comunes» del marxismo-leninismo clásico acriticamente.

Por lo que respecta a las particularidades que señala a las creencias religiosas, es justo reconocer los rasgos comunes por él indicados (p. 29). La religión está condicionada por todos estos medios sociales, geográficos, etc. Pero consideramos poco científico reducirlos a las causas materiales, como si ellas fuesen las *únicas causas determinantes* del origen y de su consiguiente desarrollo. Tampoco nos parece exacta la afirmación de que la religión no se presente como cosmovisión compleja (p. 29). En una auténtica experiencia religiosa es toda la persona la que procura responder y engloba su respuesta, también en torno a Dios, mundo y hombre. Pocas cosmovisiones pueden ofrecer un sentido más complejo y, a la vez, más unitario que la religión.

7.ª Es curioso, también, advertir el origen que atribuye al término «espíritu» en las ciencias. Lo hace provenir de la teología (p. 41). Una afirmación apriorística. El autor parece desconocer los estudios que, desde E. B. Tylor hasta nuestros días, se han venido realizando en orden a profundizar en el sentido del *animismo* y sus mecanismos psíquicos.

8.ª La interpretación que nos ofrece de los presocráticos (Heráclito, Demócrito (pp. 132ss), particularmente de Epicuro en Grecia y de Lucrecio en Roma (p. 135), no la consideramos correcta. Una vez más, Kryvelev parece un mero repetidor de la literatura clásica marxista, iniciada en Marx, en su tesis doctoral, sin superarlo críticamente. Igualmente, dividir a los filósofos occidentales en *materialistas* y *espiritualistas o burgueses*, sin posibilidad de otras alternativas de designación, nos parece interpretar la historia del pensamiento con categorías excesivamente rígidas. Aunque en esto, como en casi toda su obra, el autor no hace sino someterse a los módulos de interpretación marxista-leninista de toda la historia.

Por lo que se refiere a la calificación de «ateos» a los filósofos presocráticos, particularmente a Epicuro, lo consideramos desproporcionado. Creemos se trata, más bien, de los primeros conatos de secularización del mundo y del hombre. En el caso de Epicuro esta secularización se aplica al comportamiento ético del hombre (Referente a la actitud de Epicuro, recomendaríamos una obra reciente: EPICURO, *Carta a Meneceo. Máximas capitales*, Ed. y material didáctico: R. Ojeda y A. Olabuenaga, Alhambra, Madrid 1985).

9.ª Donde las afirmaciones de nuestro autor sobrepasan la ingenuidad y la rigidez más inconcebibles es en la exposición que hace del Cristianismo (pp. 141ss). Resaltamos algunos detalles que consideramos más sobresalientes:

a) Siguiendo a Engels, admite, como el documento más antiguo del Cristianismo, el Apocalipsis (p. 141ss), a quien atribuye: «más valor que lo demás del N.T.» (frase, por otra parte, textual de Engels, y que el autor recoge en p. 146). En esta misma línea ofrece una nota sobre la *datación* del resto de los libros del N.T., que no corresponde *absolutamente en nada* a los estudios neotestamentarios actuales (pág. 152), y que denota una ignorancia inusitada en obras como la suya.

b) Por lo que respecta a la evolución de la primitiva comunidad cristiana en relación a la imagen de Cristo, propone en su interpretación el esquema de consideración de «dios al hombre» (p. 171). Todo lo contrario a lo que nos manifiestan los Evangelios Sinópticos. Estos nos sitúan la confesión sobre Jesús como Dios, por la primitiva comunidad cristiana, en relación postpascual. El tema del Jesús de la historia y el Cristo de la fe supone en la investigación bíblico-teológica actual una forma nueva de acercamiento que en nada tiene que ver con la que presenta el autor. En realidad, no hace sino reproducir acríticamente la interpretación de la teología protestante liberal del s. XIX.

c) Al hablar del origen del Cristianismo, procura prescindir de la personalidad de Cristo y de su actividad. Estas serían «el punto de partida de la historia del cristianismo desde el punto de vista eclesiástico tradicional» (p. 173) y que pretende rechazar con afirmaciones totalmente inexactas históricamente (pp. 176ss).

d) La interpretación que hace de la actitud de la Iglesia ante la filosofía del s. II —«por intereses»— (p. 207), no es sino una aplicación de la preconcebida actitud marxista-leninista, que no resiste a un serio examen de la situación histórica. Ciertamente, existieron condicionamientos de todo tipo. Pero no podemos, por eso, caer en un reduccionismo determinista rígido, como hace Kryvelev.

Dentro de esta misma perspectiva, idéntica suerte corre la relación entre cultura y Cristianismo: «El cristianismo hizo un daño enorme a la cultura antigua» (p. 209)... «La Iglesia Católica acogió hostilmente todos los descubrimientos de la ciencia del siglo XIX que pudieran socavar la dogmática ortodoxo-católica» (p. 126, vol. II). Afirmaciones que, incluso reconociendo alguna culpa en ciertas cuestiones, no resisten el más elemental análisis histórico. Incluso pensadores provenientes del marxismo (como R. Garaudy, C. Luporini, L. Radice y otros muchos), han resaltado las aportaciones del Cristianismo al humanismo y a la cultura occidental.

Por otra parte, es curioso observar el atrevimiento con el que, frente a lo que él considera «postura negativa de la Iglesia ante la cultura», no duda en afirmar: «el marxismo-leninismo opuso a la religión, y al cristianismo en particular, un sistema armonioso y consecuente de opiniones científico-materialistas, totalmente ateas y sin componendas con la religión» (p. 125). Cosmovisión científica que representa la victoria de la cosmovisión científica frente a la bíblica ya desde el siglo XVI (p. 123ss).

e) Igualmente, observa una postura negativa ante el comportamiento ético del Cristianismo. El Cristianismo no aportó una nueva ética (pp. 210-211). Naturalmente, el Cristianismo no tiene por qué aportar nueva ética. Aporta «nueva vida», que impregna todo el comportamiento personal y social del hombre. Pero el autor parece entenderlo en cuanto que, al parecer, no incidió en el cambio de vida de la sociedad. Afirmar que «los problemas éticos desaparecen de las obras teológicas» (p. 221), supone un desconocimiento elemental de la literatura teológica desde los comienzos del Cristianismo, pasando por las grandes Sumas Teológicas de la Edad Media y las posturas de los grandes

tratadistas sobre cuestiones «de re política» escolásticos en los temas referentes al descubrimiento de América...

f) La interpretación que hace del fenómeno religioso de la *iconoclastia*, pretendiéndolo explicar desde la situación socioeconómica de la Iglesia (p. 233), nos parece que no responde al sentido mucho más profundo que dicho fenómeno supone desde un análisis fenomenológico del mismo. Como en otros fenómenos, a los que hemos ya aludido, puede haber sido motivado por esos condicionamientos materiales. Pero la *iconoclastia*, como fenómeno religioso, obedece a causas diferentes y más hondas. La Fenomenología histórica de las religiones aporta explicaciones más razonables.

g) Por último, en el estudio que hace del Papado en los siglos VII-XI (pp. 239ss), Cruzadas (pp. 260ss), Contrarreforma (pp. 352ss), Culto a María (pp. 283ss), etc., vuelve a recrudescer su postura totalmente negativa.

Ciertamente, existieron situaciones lamentables, intereses poco legítimos y «menos religiosos». Cualquier historiador cristiano hoy, debidamente serio, lo admite sin mayor problema. Pero el fijarse exclusivamente en todo lo que representa de negativo de dichos intereses, para probar una tesis preconcebida, en conformidad con una concepción materialista dialéctica rígida, lo consideramos poco científico y nada respetuoso. Hasta tal punto se aprecia esta actitud radicalmente negativa de Kryvelev respecto al Cristianismo que, incluso comparada con su postura ante el Islamismo (pp. 164, vol. II) y el Budismo (pp. 339ss, vol. II), se observa mayor elegancia y carácter científico en sus juicios sobre éstos, que los que aporta sobre aquél.

La obra de Kryvelev, *Historia atea de las religiones*, a nuestro parecer, no presenta aspecto positivo alguno desde el punto de vista científico actual. Incluso desde una actitud atea, podríamos esperar un estudio más sereno y correcto del fenómeno religioso. Por otra parte, comparando la lectura que nuestro autor hace del hecho religioso con la tradición marxista-leninista más rígida no apreciamos cambio alguno. Piénsese, por ejemplo, en la atribución a Marx de la famosa frase «la religión es el opio del pueblo» (p. 473, vol. II) y que hoy cualquier estudioso del marxismo sabe que no es sino un simple repetidor, así como la interpretación que hace de la misma en el mismo texto.

El autor parece presentar, al pie de la letra, las interpretaciones de los primeros tiempos del marxismo-leninismo. El mismo Neomarxismo viene enjuiciado por Kryvelev como actitud «revisionista» y «renegada» del marxismo, y «no hacen más que descubrir la miseria

de sus propias opciones filosóficas y políticas, y revelan al mismo tiempo la insostenibilidad de la cosmovisión que mantienen» (p. 474, vol. II).

Nuestro autor acusa a la «historiografía burguesa» de realizar el trabajo de interpretación del hecho religioso «desde unas posiciones idealistas y religioso-apologéticas», opuestas a la interpretación «científica» que aporta «la explicación histórica-materialista y, por consiguiente, una explicación verdadera de los fenómenos sociales dentro de su desarrollo histórico» (*Ibid.*).

Después de haber analizado con detención su obra, su postura nos produce, creemos que con justicia, asombro e inquietud científica ante estas formas de enfocar el fenómeno religioso al que, por otra parte y curiosamente, se le reconoce su complejidad (p. 473, vol. II).

La obra, en su original, lleva por título: *Istoria religuiy*. La traductora, Jarmila Reznickova, ha interpretado, y creemos que correctamente, la inspiración fundamentalmente atea de la misma, que ha justificado haberla intitulado en la edición castellana: *Historia atea de las religiones*.

No obstante, encontrarse con obras de esta índole resulta interesante. Ayudan a situar los análisis del fenómeno religioso en consideraciones más amplias, aunque sólo sea por la reacción contraria que produce su «dogmatismo» que en la misma presentación del libro se reconoce (pp. 7-8). Al mismo tiempo, sirven para profundizar en el papel que las condiciones socioeconómicas y otras desempeñan en el nacimiento y el desarrollo de las vivencias religiosas y que, a veces no se consideran en toda su amplitud. Creemos que el materialismo histórico puede aplicarse al estudio de la historia de las religiones, pero siempre que se le reconozcan sus limitaciones y no se le haga un método absoluto. Una vez más, se impone el discurso interdisciplinar al que nos lleva, por exigencia interna, la complejidad del fenómeno religioso.

## 2. Anotaciones a la obra de G. Bueno

Gustavo Bueno es Catedrático de Filosofía de la Universidad de Oviedo. Un pensador polémico en casi todos sus escritos e intervenciones. De él ha podido afirmarse que, a veces, produce una sensación desconcertante: no se sabe si habla en broma o en serio. Además de la obra que comentamos, ha escrito: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid 1970; *Etnología y utopía*, Palma de Mallorca 1971; *Ensayo sobre las categorías de la Economía Política*, Barcelona

1972; *La metafísica presocrática*, Oviedo 1974; *Idea de la ciencia desde la teoría del cierre categorial*, Santander 1976.

Esta nueva obra se nos presenta con ciertos rasgos de originalidad. Yo diría que hasta de «genialidad». Pero, a la vez, tenemos que confesar que, en ciertos momentos nos ha resultado extraña y difícil de comprender, por el carácter demasiado prolijo y erudido de su exposición. Lo que, creemos, desdice de un escrito de índole filosófica, porque «si la puntualidad es la cortesía de los reyes, la claridad es la cortesía de los filósofos» (Nicol).

El análisis crítico de *El animal divino* supondría un libro tan voluminoso como el que él nos presenta. La abundancia y riqueza de todos los detalles que nos ofrece en tan distintos campos del saber, para corroborar sus afirmaciones, lo requerirían. Pero nuestro propósito es mucho más sencillo y menos ambicioso. Ofrecemos algunas puntualizaciones, que consideramos de cierto interés desde la Fenomenología histórica de las religiones, y que Bueno aborda desde su opción filosófica materialista.

1.ª Como ya hicimos notar, y el mismo subtítulo de su obra lo señala, Bueno se sitúa en una *interpretación materialista de la religión*. Y lo hace desde la forma de *Ensayo*. Es un detalle que condiciona, de antemano, la visión que nos proporciona el autor sobre el fenómeno religioso y la crítica que podamos hacerle.

Por supuesto, al hablarnos de *interpretación materialista*, debemos desechar cualquier comparación con la visión materialista desde la que Kryvelev propone su interpretación de la religión. Bueno adopta otra perspectiva distinta, de carácter más científico, en cierto sentido novedosa y, desde luego, más respetuosa con las creencias religiosas que la que nos presenta aquél. Un aspecto positivo que conviene resaltar desde un primer momento.

2.ª Su propósito nos parece muy positivo: ofrecer un *modelo de interpretación filosófica de la religión*. Creemos que, en un momento en el que las Ciencias positivas parecen haberse adueñado, casi con exclusividad, del estudio del hombre, incluso en lo referente al fenómeno religioso, pronunciarse en contra de este reduccionismo metodológico y romper una lanza por conquistar el espacio propio de la filosofía, supone un esfuerzo intelectual digno de alabanza.

3.ª Desde esta perspectiva, nos parece correcto el proceso metodológico seguido por el autor y que comprende las dos partes en las que divide su proyecto de una filosofía de la religión: *fase gnoseológica* y *ontológica*.



4.ª Consideramos legítima, también, su aclaración sobre la cientificidad de la Antropología y de las llamadas «Ciencias de la religión», en orden a definir los límites gnoseológicos de las mismas y su diferenciación con la filosofía de la religión (pp. 52ss). Bueno trata de situar y definir esos distintos campos, introduciendo —creemos que con bastante acierto— la categoría de *esencia nuclear* (propia de la filosofía) y *corticales* (propia de las Ciencias positivas) (p. 59). Igualmente, consideramos justa la exigencia propuesta para que las Ciencias se mantengan en el nivel fenomenológico correspondiente y no se dirijan hacia pronunciamientos sobre la verdad de la religión (p. 78).

No vemos, sin embargo, motivo alguno que justifique su postura frente a la Antropología científica, a quien niega el carácter de Ciencia del hombre, si no es concebida como «Zoología» (p. 51). Estamos de acuerdo en salir al paso de la «prepotencia» de la Antropología cultural de nuestra época (p. 93). Bueno, tal como se desprende de sus palabras, considera fatua toda consideración de los hechos religiosos desde la Antropología que no sea filosófica (p. 99). Lo que revela, según nuestro parecer, cierta confusión de los dos niveles de la Antropología: filosófica y científica, que es preciso tener en cuenta en estos pronunciamientos.

5.ª La interpretación que hace de la relación entre lo «sagrado como opuesto a lo profano» (p. 53), no la consideramos fundada desde la Fenomenología histórica del hecho religioso. Propiamente, no se trata de dos realidades distintas, sino, más bien, de dos dimensiones distintas de una misma realidad, a la que el hombre se puede acercar desde dos «sentidos» distintos. Mircea Eliade es uno de los que con más claridad ha expuesto esta diferencia en su librito *Lo sagrado y lo profano*, al que puede acudir para precisar mejor el tema de la relación entre lo sagrado y lo profano.

6.ª La interpretación que hace del significado de «numen» en R. Otto, como si se tratase de una «realidad neutra», impersonal (p. 143), no parece responder al pensamiento del autor de *Das Heilige*. Ciertamente, Otto en su obra se muestra un poco impreciso en torno a la calificación de «personal» de esa Realidad numinosa. Pero, a pesar de expresarse en forma neutra, lo concibe como término de relaciones interpersonales. Lo que supondría admitir, en definitiva, el significado «personal».

7.ª La parte más novedosa y llamativa de este Ensayo se encuentra en la concepción filosófica que expone en la segunda parte y que cris-

taliza en su *teoría zoomórfica* como núcleo de la religión; con su correspondiente *concepción zoogenética*.

Precisamente en esta cuestión es donde encontramos la constatación de su interpretación materialista dialéctica de la historia en su forma más destacada. Bueno somete al fenómeno religioso a un análisis darwiniano, encerrándolo en su sistema dialéctico que no compartimos. No solamente trata de reducir a un esquema materialista dialéctico el origen animal de lo divino primitivo, sino que, incluso el Dios de las llamadas *religiones superiores*, queda sometido a esta evolución rígida, paralela a la evolución histórica del hombre.

La dialéctica que nos ofrece Bueno en la evolución religiosa de la humanidad nos parece demasiado simplista y reduccionista. Partiendo de la divinización de las formas animales (etapa mítica), hasta culminar en el período del monoteísmo, en el que se supera la negación introducida en la segunda etapa, preanunciando el ateísmo, o vuelta a los períodos secundario o primario. La evolución cultural del hombre, particularmente en su aspecto religioso, no siempre se ha efectuado de forma uniforme ni de modo ascendente, como señala nuestro autor. Este principio, acuñado en el Iluminismo racionalista, se considera hoy suficientemente superado.

Por lo demás, a esta teoría le pondríamos algunos serios reparos. *En primer lugar*, nos parece que Bueno introduce un reduccionismo exagerado en lo que constituye un tema central de la Fenomenología histórica de las religiones: las *fuentes originantes de toda experiencia religiosa*. Creemos que el problema es mucho más complejo, y que no nos permite reducirlo de modo tan simplista a su teoría: los animales «fuente de toda religiosidad ulterior» (p. 170).

Es un tema propio de las manifestaciones objetivas de lo sagrado, que no se deja reducir tan simple y alegremente: sería dejar de lado otras muchas formas, y tan ricas como las zoomórficas, de donde ha emergido el hecho religioso.

Ciertamente, no podemos menos de reconocer la importancia de los contenidos zoomórficos en todas las religiones. Consideramos que este es el gran valor de la obra de Bueno: haber despertado de nuevo, y con más virulencia, el interés por esta cuestión tan compleja. Creemos que, desde esta perspectiva, el autor aporta datos interesantes y relevantes para el estudio y clarificación de esta cuestión abierta, aunque, a veces, uno se pierda en medio de tantos detalles y apreciaciones, un tanto subjetivas.

*En segundo lugar*, su Ensayo termina con unas líneas que consideramos magistrales por su prudencia científica: «Son los *hechos* que se produzcan los únicos que pueden fijar el sentido de la *función* que predecimos, es el futuro el único *parámetro* de nuestra predicción presente» (p. 305).

Basados en sus mismos deseos, dirigimos una doble pregunta al autor de la frase. Una referida a su teoría *zoomórfica y zoogenética*, en cuanto al pasado, y otra en relación al futuro que él parece predecir.

Comprendemos que no pueda calificarse su teoría de «aprióística». El mismo autor sale al paso, como hemos visto, de esta posible acusación. Su opción es filosófica y, por tanto, «no puede sostenerse con independencia de los hechos» (p. 172). Bueno cumple con lo que considera «misión de la opción filosófica: oponer unos hechos a otros hechos, ordenándolos en planos distintos» (p. 172).

Pero, ¿dónde encontramos la *garantía científica* de esa opción? El mismo reconoce la seria dificultad que comporta ordenar datos (p. 232). Pero, ¿cómo podremos precisar el momento y los modos en que los animales llegan a ser númenes? Esto queda agravado por la dificultad de interpretar material antropológico tan antiguo, que puede dar lugar a mucho subjetivismo incontrolado.

¿Cómo se constituye la primera fase o período —la *religión primaria*—, diferenciándose de la natural o del período prerreligioso? Nos parece que en esta teoría se concatenan hechos de forma demasiado fácil y un tanto alegre.

Por lo que al *futuro* se refiere, Bueno parece volverse, después de agotadas todas las posibilidades del antropocentrismo cristiano, a la fase secundaria o primaria, e incluso al ateísmo. Y lo intenta basar en el interés actual por los animales, etc. ¿No nos estará proporcionando una «ciencia-ficción»? Si son los *hechos* los que sirven de *parámetro*, no cabe duda de que éstos pueden ser interpretados desde distintas perspectivas, con resultados diferentes. Y, aquí, los sociólogos de la religión son los que ya nos están ofreciendo interpretaciones muy dispares y, al parecer, no parecen concordar con la teoría *zoomórfica* futurista de Bueno. Como muestra, puede consultarse a A. Cox, *La religión en la ciudad secular*. Hacia una teología postmoderna, Sal Terrae, Santander 1985. La des cristianización de la sociedad, el interés por los animales, los nuevos mitos del hombre moderno... son temas abiertos y que, al parecer, no siempre se interpretan con las categorías de nuestro autor.

8.º Bueno manifiesta tener una erudición amplia y probada: humanista, etnológica, filosófica, teológica, etc. No obstante, existen pequeños lapsus teológicos, como el de atribuir precedentes teológicos (por ejemplo a algunos franciscanos) que tendían a atribuir las religiones a los animales (p. 205). Nos hubiera gustado ver la prueba de estos autores en alguna nota precisa. Igualmente, la alusión que hace en p. 170 a Celso y la siguiente aclaración «pasa aquí (refiriéndose a los cristianos)...» no tiene en cuenta la frase inmediatamente posterior de Celso: «Los cristianos se ríen de todo esto» (*Ibid.*). Debería corregirse, también, la cita. No responde a los Padres Apostólicos, sino a los *Padres Apologistas griegos* (siglo II). Ruiz Bueno tiene, además, otra en la BAC, titulada *Padres Apostólicos*. Pero el texto citado no se encuentra en ésta, sino en la anterior.

9.º Por último, aludíamos antes a la originalidad de su *teoría zoológica* de la religión. Debemos precisar que, como él mismo reconoce, «esta tesis, en la práctica (es decir: aunque no se la formula en la figura lógica propiamente taxonómica que hemos creído darle), es utilizada por muchos zoólogos y antropólogos (Carveth Read, S. L. Washuru, A. Korthaud, D. Morris, etc...)» (p. 186). De éstos y otros autores, como L. H. Morgan, M. Harris, G. Childe, etc., recoge datos y los estructura ordenadamente en vistas a la elaboración de su teoría...

De todos modos, felicitamos a Gustavo Bueno por el gran coraje y esfuerzo que ha supuesto el presentar un modelo de lo que, a su parecer, debería ser una filosofía materialista de la religión. Esperamos que su Ensayo contribuya a acercarnos más científicamente al fenómeno religioso y a clarificar algo el tema tan complejo del origen de la religión, cuestión que tuvo tanto interés, sobre todo, en el surgir de las Ciencias de la religión de mediados del siglo XIX.

DIONISIO CASTILLO  
Universidad Pontificia  
Salamanca