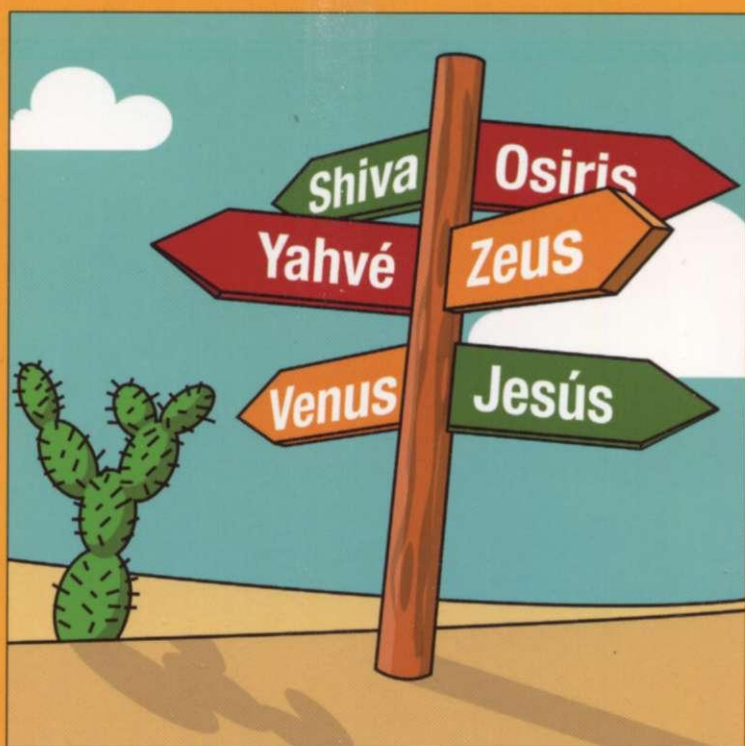


GONZALO PUENTE OJEA

La religión ¡vaya timo!



Colección dirigida por Javier Armentia y editada en colaboración con la
Sociedad para el Avance del Pensamiento Crítico

LAETOLI

Colección dirigida por Javier Armentia
y editada en colaboración con la
Sociedad para el Avance del Pensamiento Crítico

Gonzalo Puente Ojea

LA RELIGIÓN
¡VAYA TIMO!

LAETOLI

1ª edición: febrero 2009

Diseño de portada: Serafín Senosiáin

Ilustración de portada: Ricard Robres

Maquetación: Carlos Alvarez, www.estudiooberon.com

© Gonzalo Puente Ojea, 2009

© Editorial Laetoli, S. L., 2009

Monasterio de Yarte, 1, 8º

31011 Pamplona

www.laetoli.net

ISBN: 978-84-92422-09-8

Depósito legal: NA-614-2009

Impreso por: GraphyCems

Polígono Industrial San Miguel

31132 Villatuerta, Navarra

Printed in the European Union

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realzada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

El perfil del timo

Un *timo* es la "acción y efecto de timar", y por *timar* debe entenderse, en su acepción general o común, "quitar o hurtar con engaño". Pero en un sentido más específico y relevante, *timo* significa "engañar a otro con promesas y esperanzas" (*DRAE*). En esta clase de engaños existe una subclase especialmente dramática, en virtud del alcance y de las consecuencias que esta tipología puede tener en la vida personal de los timados. Me refiero al timo de la religión, a causa del particularísimo carácter de las promesas y esperanzas mediatizadas por el engaño que define al timo religioso: la garantía de la inmortalidad y de la beatitud en un más allá sobrenatural (o del castigo eterno en los infiernos).

Lo que en el timo de la religión resulta definitorio consiste en prometer y, por consiguiente, esperar, algo que es de toda evidencia *contra natura*, a saber: la negación de la muerte y la afirmación de una felicidad plena y sin fisuras. ¿Hay quien dé más y más barato...? Por esta razón nuclear y fantástica, y por algunos de sus corolarios, al timo religioso le ha cabido el honor, en la historia de la humanidad, de ser *el padre de los demás timos*, y así, el más pernicioso, pues su engaño descansa sobre el mito más irreal de todos cuantos se han generado en la mente humana: el mito de la existencia de almas y espíritus inmateriales como entes reales, y también de sus derivados, los dioses de los politeísmos, el Dios de los monoteísmos y también los espíritus de los panteísmos.

Para que ocurra un timo se precisa que se dé siempre, al menos, una relación de engaño entre dos sujetos: el timador y el timado. Y además se requiere un referente que especificará la naturaleza concreta del engaño, sea éste una cosa, un estado o un suceso, en cuanto objeto de la promesa y la esperanza. En esa relación, se supone que el oferente promete lo que en la fase profética de la religión se llamó la *salvación personal*, porque está asistido por Dios o el gran Espíritu y cuenta con su delegación. Es decir, que actúa por procuración divina, aunque frecuentemente deviene un avatar de la divinidad, o bien parte ya como un *Soter*, *Heilsbringer*, *Erlöser* o redentor divino o divinizado que ostenta la capacidad o el poder de cumplir fielmente la realización esperada de las promesas pactadas. Porque el vínculo personal constituido por la fe religiosa es un contrato sinalagmático (del verbo griego *synallásson* o *synallátton*: unir, pactar, conciliar), por el cual el oferente propone al ofertado una especie de trato jurídico recíproco que obliga por igual a una y otra parte al cumplimiento íntegro de lo prometido; de tal modo que, en caso de incumplimiento, las partes asumen la condición, respectivamente, de felones, según quien sea o no el culpable de la ruptura de la relación concertada (que suele revestir forma sacramental solemne en las religiones desarrolladas). Sin embargo, la constatación o atestación del incumplimiento que debe exhibir la parte que se considere perjudicada adquiere tintes de gran problematicidad en el momento de atribuir el *onus probandi* (carga de la prueba), circunstancia afortunada tanto para la parte culpable como para los abogados, peritos o jueces que no hagan ascos al enriquecimiento indebido.

Pues bien, si esto ya es así en las causas jurisdiccionales de las sociedades terrenales, mundanas, imagínese el lector qué sucede cuando el contrato recae entre almas, espíritus y dioses, entre ángeles y demonios o entre la demás ralea de esos espacios celestes o infernales en los que se lucha por premios o castigos eternos, o por rebajas de pena a golpe de costosísimas indulgencias, o por intercesiones de vírgenes y santos con clientelas propias, con trámites complejos y costosos en los cuales los "económicamente débiles" suelen estar en condiciones evidentes de inferioridad: ellos, que

nunca han podido mantener capellanías, dotar iglesias o fundar monasterios y órdenes religiosas o sufragar grandes festividades patronales, aunque ahora también pueden hacerlo altos gobernantes o alcaldes piadosos, todos ellos incurablemente celosos de sus réditos electorales.

El momento de una dificultad prácticamente insuperable se presenta cuando el máximo tribunal divino tiene que decidir por sentencia firme quién se ha salvado o se ha condenado, estableciendo así sin réplica lo siguiente: en primer lugar, si se ha producido ya un incumplimiento insanable; en segundo lugar, quién ha sido el imputable; y en tercer lugar, la clase de pena o de premio que le corresponde. En esta coyuntura sin par se da la curiosísima situación de que el tribunal divino es juez y parte, y por su propia entidad es omnisciente, justiciero, misericordioso y de suma bondad. Entonces cualquier intención del condenado de hacer valer en conciencia su convicción de que es inocente de lo que se le imputa no sólo pondría en cuestión la excelencia del tribunal de Dios sino que su rebeldía demostraría la justicia de la sentencia y su ineludible condición de réprobo.

Mientras que cualquier tribunal terrenal no está exento de recursos eventuales contra sus sentencias, ya que pueden ser injustas en sí mismas, los tribunales celestiales dictaminan la teodicea (es decir, sus veredictos están indefectiblemente garantizados por ser la "justicia de Dios"), por lo cual el famoso contrato sinalagmático entre Dios y los seres humanos es papel mojado: es la garantía de la impunidad de la divinidad ante la impotencia humana, la vía sagrada por la cual se instaura una relación de engaño que desemboca necesariamente en un timo colosal por su invulnerabilidad frente al ser humano que ha perdido su vida en una ruleta manipulada por su propietario. Desde el comienzo mismo de ese juego suicida para el timado, y siempre ganador para el timador, los humanos no pueden ser más que perdedores de su vida en aras de una salvación imposible de lo que no existe (sus almas o espíritus inmateriales); y los supuestos entes divinos —que tampoco existen a causa de la misma imposibilidad ontológica, pero que son también humanos (como Cristo) y actores del trágico engaño— serán

siempre los vencedores en un juego en el que no comprometen nada y del que obtienen su poder sobre las mentes y los cuerpos de los humanos. Un timo sin riesgos, quizá un cándido autoengaño para algunos, y un espléndido negocio para la mayoría en las diversas formas del fenómeno del poder.

Lo chocante y espantoso del timo religioso consiste en su ini-cua ventaja sobre los timos mundanos, porque mientras todos los códigos jurídicos de los pueblos modernos establecen para los pactos o contratos determinadas y eficaces garantías que impidan la impunidad del engaño en las cosas y las personas que intervienen en la celebración y en el cumplimiento de los contratos —exigiendo una eficiente identificación personal de los contratantes, una declaración de sus voluntades sin coacción o intimidación, sin error casual o intencional en las personas y en las cosas, estipulando la nulidad del contrato sobrevenida por vicio invalidante del consentimiento o por vicios redhibitorios de las cosas, o deshaciendo "el comprador la venta, según Derecho, por no haberle manifestado al vendedor el vicio o gravamen de la cosa vendida" (*DRAE*)—, las confesiones de fe son atribuidas ritualmente por las Iglesias a recién nacidos, enfermos, moribundos, torturados en las mazmorras de la Inquisición, poblaciones enteras en virtud de concordatos fraudulentos que enajenan la voluntad de las personas y la soberanía de los Estados, etc., etc. Los fieles depositan sus conciencias en el palio de sus iglesias mediante una fe transmitida mecánicamente en el hogar y en la escuela, una fe meramente gestual y vehiculada por mitos infantiles y creencias que, al ser aceptadas sin verdadera convicción y sin escrutinio intelectual, degradan la dignidad humana y dañan la capacidad cognitiva de sujetos dotados de los atributos innatos de inteligencia y creatividad.

Cuando las instituciones religiosas llegan a barruntar más o menos superficialmente su responsabilidad e imputabilidad éticas, simulan que experimentan escrúpulos de conciencia e improvisan comportamientos de arrepentimiento que se quedan en imploraciones insinceras de perdón colectivo. Pero no cesan en su atroz ejercicio del timo religioso, alimentado por su implacable proselitismo universal a favor del timo supremo de "la vida después de

morir". Pero, ¿cómo certificar que se produjo el timo, si no hay testigos de vista de los hechos trascendentales...? En último término, el timado tendrá solamente la consolación de la esperanza, que no necesita de testigos; sin embargo, como quiera que esa esperanza se cifra en imposibles, resultará siempre frustrada. Ahora bien, una institución como tal, en cuanto colectivo, carece realmente de conciencia propia y no puede delinquir ni es imputable ni responsable de engaños o timos. Sólo son responsables los individuos humanos en función de sus propios actos. Por consiguiente, las Iglesias ni pueden pedir perdón ni ser perdonadas, a no ser por medio de la irresponsable escenificación de un engaño suplementario. Ahora bien, los sacerdotes y demás hombres de iglesia, y sólo ellos, deberían responsabilizarse personalmente del engaño mediante el cumplimiento de las sanciones penales, previa restitución a las víctimas por los daños causados; y en caso de muerte, serán sus sucesores los obligados a prestar las correspondientes reparaciones físicas y morales.

Todas éstas son las coordenadas en las que debe situarse el análisis del timo de la religión, cuyo desarrollo presentaré tratando, en este orden, los epígrafes siguientes: el timo antropológico, el timo ontológico, el timo teológico, el timo bíblico y el timo eclesiástico. Cada uno de estos timos prepara y explica el significado y el desarrollo del siguiente, además de su aparición en la historia.

El timo antropológico: la reducción animista de la noción de espíritu

El primer punto de análisis y debate no es ya la vieja discusión sobre si Dios, un Ser Supremo creador y omnipotente, existe o no. Es decir, si la supuesta verdad del teísmo describe adecuadamente la realidad. Se trataba entonces de argumentar hasta la extenuación en el marco aristotélico del Ser trascendental, divinizado luego en términos de personalismo antropomórfico por Tomás de Aquino y sus epígonos de la Escolástica medieval en el espacio de la metafísica tradicional. Su adversario, en cuanto negador de la divinidad, se expresaba como un formulador del ateísmo.

El desarrollo de las ciencias particulares, fundadas en el naturalismo y el método hipotético-deductivo de la ciencia en general, ha transformado radicalmente el panorama de la civilización occidental a partir del Renacimiento europeo, hasta tal extremo que el debate se ha desplazado al terreno del conocimiento empírico asistido por la investigación científica y sus rigurosos medios de prueba o de verificación basados en la lógica moderna, la matemática, la física, la química y la biología como fundamentos del saber. Y en este contexto a la vez ontológico y epistemológico, la antropología ocupa el primer lugar, pues es en la mente humana donde se hallan las capacidades y condiciones del conocimiento del mundo externo y del mundo interno como las dos vertientes de la realidad global. No en el palio de una imaginaria Divinidad que hace y conoce todo y cada uno de los fragmentos de la realidad existente, ni en un universo de ideas más allá y por encima de la rea-

lidad empírica, sino en la realidad de la Naturaleza en cuanto ámbito de lo cognoscible dentro y fuera del sujeto humano dotado de capacidad reflexiva y racionante, definitoria de la especie *Homo sapiens sapiens*, es decir, del ser humano antropológicamente moderno.

Por consiguiente, el punto de arranque del debate de la religión en general tiene que situarse en el estudio de *cómo* la mente humana llegó a formular creencias cuyos referentes intencionales residían en presuntas entidades existentes en un ámbito transnatural o sobrenatural —más adelante indicaré su distinción— que no sería registrable por la vía sensorial, es decir, en el mundo empírico. No puede haber otra aproximación a lo realmente existente que a partir del conocimiento de los datos que pueden suministrar las sensaciones y percepciones de los cinco sentidos que posee la especie humana (la vista, el oído, el olfato, el tacto y el gusto). Entonces, los referentes de la religión pertenecerían necesariamente a un imaginario dominio metafísico —más allá de lo físico— y metaempírico: almas, espíritus, fantasmas, númenes... Se trataría de un mundo ontológicamente escindido entre la sobriedad del conocimiento accesible a todos los humanos y un encantamiento sólo asequible a ilusorias fantasías de una mente sin los controles y las garantías exigidos por el uso austero y seguro de un método riguroso de comprobación en el ámbito intersubjetivo de la comunicación y el lenguaje.

En último término, se produce una antinomia insuperable entre el universo de la *irreligiosidad*—que no admite más que las realidades naturales e inmediata o mediatamente comprobables o contrastables empíricamente— y el universo de la *religiosidad*—que exige la creencia en instancias transnaturales o sobrenaturales (descubiertas por revelaciones sagradas) inaccesibles al conocimiento empírico—. En este marco, la pretensión de verdad de la creencia en almas y espíritus debe ser prioritariamente refutada en sede antropológica, porque ella define el referente propio y primero —*analogatum primum*, diría un escolástico— de la clase universal de los referentes religiosos. El teísmo y el ateísmo constituyen una subclase dentro de la clase universal de la creencia o fe religiosa.

De los primates antropoides al *Homo sapiens sapiens*

Si hubiese que señalar con una etiqueta generalizadora el contraste básico originario de la humanidad naciente con la humanidad ya conformada, podría hablarse de los diferentes niveles de *especificidad de las percepciones*, es decir, de la creciente profundidad de la concienciación y de la complejidad de la información contextual que reviste la actividad perceptiva de los sujetos durante el lentísimo proceso filogenético extendido en el tiempo evolutivo: separación de unos 30 millones de años del *Homo sapiens sapiens* respecto de los póngidos (monos evolucionados), últimos antepasados comunes; y separación de unos 10 millones de años del mismo ser humano respecto del chimpancé y el gorila (antropoides) (Jordi Sabater, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Anthropos, 1984).

Aunque el *fenómeno de la conciencia* en el ser humano tiene que explicarse desde la neuroanatomía y la neurofisiología, y en última instancia desde la física, la química molecular y la biología, resulta posible, sin embargo, trazar los hitos del proceso evolutivo de las percepciones en la escala de los organismos vivos hasta los primates y, finalmente, hasta los seres humanos, a la vista de los últimos estudios de la psicología animal y comparada, en el marco fenomenológico) de la etología actual.

Los *prehumanos*, en sus sucesivos niveles de complejidad evolutiva, percibían mediante las sensaciones generadas por los objetos de su mundo externo e interno y las memorizaban de modo espontáneo aún rudimentario, en un nivel representacional pre-consciente primario. Este modestísimo nivel cognitivo se adecua a comportamientos propios de un contexto estrictamente utilitario de inmediatez e intencionalidad estructural y pre-consciente, característico de un sistema nervioso que camina instintiva y trabajosamente hacia la encefalización. El depósito experimental de la *memoria* y el *sistema instintivo de estímulo y respuesta* suministraban al animal un repertorio sensorial y cognitivo que le permitía ordenar y recuperar en cada momento los comportamientos oportu-

nos de modo automático. Es decir, las percepciones son registradas en su inmediatez y archivadas directamente en su estado primario, todavía sin un trabajo de reelaboración de las huellas mnémicas sensoriales. No obstante, estos organismos animales son ya capaces de integrar en un sistema espontáneo de acción todos los *inputs* perceptivos inmediatos o memorizados, y de producir sobre la marcha —aún no puede hablarse de "proyecto"— representaciones *ex ante* de tácticas eficaces para acciones conductuales beneficiosas (predatorias, defensivas, etc.). Cabría suponer que aparece así un módico grado de cierta racionalidad práctica intuitiva, aunque de acuerdo con patrones fijos que no mediatizan ninguna clase de reflexión. Este es el nivel del chimpancé como antropoide más aventajado. Seguidamente, el *nivel de concienciación perceptiva* dio un salto hacia adelante con *Australopithecus afarensis*, datado entre 3 y 3,4 millones de años. Nuestro linaje, el de los homínidos, aparece en los ecosistemas africanos hace unos 4,5 millones de años.

Conviene advertir aquí sobre una precisión terminológica planteada por Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez:

Algunos paleontólogos utilizan el término *homínido* en un sentido muy amplio para referirse a humanos, chimpancés, gorilas y los parientes fósiles de todo el grupo. Nosotros preferimos dar a la palabra *homínido* el uso más tradicional, que incluye sólo a los seres humanos actuales y a todos los fósiles de nuestra propia línea evolutiva, es decir, posteriores a la separación de la línea de los chimpancés. Otros autores definen a los homínidos como los primates bípedos. Sin embargo, aunque es cierto que todas las especies con postura erguida entran dentro de nuestra definición de homínido, [...] no sabemos aún con seguridad si los primeros homínidos ya caminaban erguidos, de pie. Todos los bípedos son homínidos, pero puede ser que no todos los homínidos fueran bípedos. (*La especie elegida*, 1998)

Francisco J. Ayala presenta un esquema que difiere en algunos puntos, del cual transcribo su tramo final: "Nuestros parientes vi-

vientes más cercanos son los antropoides, clasificados en la familia *Pongida* [póngidos: gibones, siamanes y orangutanes, chimpancés y gorilas]. Los seres humanos, *Homo sapiens*, constituyen la única especie viviente de la familia *Homínida* (homínidos). Los homínidos y los póngidos están incluidos en la superfamilia Hominoidea (hominoides)" (*Origen y evolución del hombre*, Alianza, 1980).

Comoquiera que los criterios de clasificación genérica y específica no son de distribución homogénea (geológicos, geográficos, ecológicos, alimentarios, taxonómicos, genéticos...), resulta difícil construir tipologías coherentes y omnicomprensivas. El hecho de que los fósiles craneales estén vacíos del llamado *neurocerebro*, y de que los llamados *relojes moleculares* —que permiten datar la evolución genética, su velocidad y los intervalos de la especiación— no puedan computar gran parte de los factores mutacionales de la *especiación cuántica* a causa de su naturaleza casual para la diferenciación genética (*especiación rápida*, *especiación discontinua*, según Ayala), lleva a que las clasificaciones y dataciones sean solamente de valor relativo y no puedan ceñir las características funcionales más relevantes para las ciencias cognitivas y para la aspiración esencial de trazar una historia funcional de la mente en un contexto biológico evolucionista de signo energético-material.

No obstante, y prosiguiendo con la especificidad de las percepciones como indicador privilegiado de la marcha hacia la *racionalidad* de los seres humanos, debe indicarse que existe un hondo contraste ontológico entre los antropoides más avanzados y el estadio evolutivo de *Homo sapiens sapiens*: el más inteligente de los primates antropoides carece de la actividad simbolizante propiamente dicha y del lenguaje articulado que permiten ir más allá del rudimentario expediente de signos y gestos. El género *Homo* (hombre genérico, Linneo, 1758), cuya polémica datación quedará resuelta probablemente con las investigaciones de Donald Johanson y su equipo, comienza hace unos 2,3 millones de años de nuestra era, asociado ya a la primera industria lítica del Paleolítico. El nivel mental del género está bien expresado por Arsuaga y Martínez:

Los humanos no somos los únicos animales que utilizamos instrumentos. Los chimpancés también los usan, pero se trata de objetos naturales que son adaptados para su función, como en el célebre ejemplo de las ramitas que preparan eliminando las ramificaciones laterales, y que luego introducen en los orificios de los termiteros para *pescar* termitas. Sin embargo, en estos casos el instrumento está ya prefigurado en la naturaleza y no es necesario hacer un gran esfuerzo para representarse mentalmente el objeto final a obtener. Los humanos son los únicos primates que realmente producen instrumentos a partir de una forma que sólo existe en su cabeza y que ellos *imponen* a la piedra.

Inicialmente se trataba de instrumentos líticos muy toscos, trabajados primero por una sola cara y luego por las dos, mediante la talla de lascas sin retocar (modo 1). Pero el registro de restos fósiles de *Homo* procedentes de yacimientos con menos de dos millones de años es ya mucho más rico y variado y corresponden a la especie *Homo habilis*. Los restos más modernos y evolucionados se atribuyen a *Homo erectus* y configuran el modo 2, es decir, una industria lítica de tipo Achelense: hachas bifaces, hendedores y picos. La especie *Homo ergaster* representa la primera plenitud del *homo faber* y hace honor a su nombre (que en latín significa trabajador, laborioso, activo); sus fósiles se extienden desde hace 1,8 hasta 1,4 millones de años. Esta es nuestra línea evolutiva.

Antes de arribar a nuestra propia especie apareció el llamado *Homo Neanderthalensis* u hombre de Neandertal, que acampaba por Europa y el Oeste de Asia hace unos 300.000 años y vivía todavía hace 40.000. Es difícil y arriesgado determinar con certeza algunas características para definir con exactitud la naturaleza de este tipo de humanos. Sabemos que dominaban el fuego, que eran fuertes, que tenían una estatura de unos 170 cm y un peso aproximado de 85 kilos, una musculatura desarrollada, un alto índice de encefalización acreditado por un cerebro de unos 1.500 c. c. —frente al nuestro de unos 1.350 c. c. de media— y una morfología craneal más achatada, muy alargada de delante hacia atrás.

Su industria correspondía al período Musteriense (modo 3, Paleolítico Medio), entre hace 300.000 y 200.000 años según las regiones, y poseían instrumentos refinados, todo lo cual implica una considerable capacidad de abstracción. Algunos paleontólogos discuten lo que muchos atribuyen sin dudar al hombre de Neandertal: el enterramiento ritual de sus muertos en sepulturas, es decir, como una ceremonia de significado simbólico. Los indicios materiales de esta interpretación no parecen excluyentes, y tanto el antropólogo Chris Stringer como el arqueólogo Clive Gamble "llegan en su escepticismo incluso a dudar de que los neandertales enterrasen a sus muertos", como señalan Arsuaga y Martínez, pero éstos sí creen que lo hacían.

Aunque el siguiente texto del gran científico André Leroi-Gourhan anticipa algo de lo que diré más adelante sobre el complejo *problema de la religiosidad* de los hombres prehistóricos, debo citarlo ahora por su necesaria conexión con el Neandertal:

Aquí [en el Paleolítico Superior] sí existen hechos, muy numerosos, que demuestran que, desde sus primeros tiempos (o desde su predecesor inmediato), se comporta como los hombres recientes. Estos testimonios no sólo se refieren a la religión sino también a las técnicas, la vivienda, el arte, el adorno personal; esos hombres crearon, en contraste con tiempos precedentes, un clima intelectual en el que nos reconocemos enseñada a nosotros mismos. En el espacio geológico, muy breve, que separa al hombre de Neandertal del hombre de Cro-Magnon, al Musteriense del Auriñaciense propiamente dicho, entre -60.000 y -30.000, se dio un paso: el del simbolismo gráfico. Podemos imaginar un lenguaje abstracto entre los paleántropos pero lo haremos gratuitamente, ya que nada nos demuestra que lo hubiera; en cambio, a partir del momento en que el pensamiento verbal se desdobra en expresión gráfica, nos quedan testimonios, unos tan próximos a nosotros que nos reconocemos en ellos casi demasiado fácilmente, y que sentimos la tentación de interpretarlos como si saliesen de las manos de nuestros propios artistas. Cediendo a esta tentación,

parte de los historiadores de finales del siglo pasado negaron el arte religioso y defendieron un arte por el arte, transformando Les Eyzies en un Montpamasse paleolítico en el que pintorci- Uos barbudos trazaban siluetas de mamuts en sus descansos entre partidas de caza del oso. {*Las religiones de la Prehistoria*, Ler- na, 1987).

Esta densa declaración contiene, al menos, dos puntos muy relevantes y polémicos. El primero relativo a la cautela, razonable pero extrema en su formulación, de abstenerse de sentenciar sin pruebas tangibles de carácter testimonial sobre asuntos que pertenecen a un remoto pasado que nos concierne indirecta pero muy seriamente. Thomas Huxley nos advirtió de que este criterio sería catastrófico si se asumiese literalmente, pues en numerosísimas ocasiones las decisiones pueden tomarse legítimamente y con rigor recurriendo a *pruebas circunstanciales* de alto valor, aun careciendo no sólo de pruebas testimoniales sino también documentales, punto que retomaré más tarde cuando trate de las condiciones previas del surgimiento de la religiosidad. Sin embargo, el propio Leroi-Gourhan despeja el camino para intentar salir de esta especie de callejón sin salida.

El segundo punto se refiere a si el hombre de Neandertal poseyó la *capacidad abstracta, simbólica y lingüística* necesaria para crearse y expresar sentimientos religiosos. Aunque de modo bastante ambiguo, Leroi-Gourhan parece querer indicar que el hombre de Neandertal no tuvo esa capacidad, y que sólo en el intervalo de tiempo que le siguió —poquísimo, relativamente— fue alumbrada una nueva y flamante especie que, bajo el nombre de *Homo sapiens sapiens* o de Cro-Magnon o *moderno*, poseyó nítida y brillantemente esa capacidad desarrollada como nota distintiva de su especificidad antropológica. ¿Sería entonces el hombre de Neandertal un espécimen mejorado del *Homo Heidelbergensis*, por ejemplo, o una especie nueva y diferente?

Este segundo asunto no tiene menor alcance que el primero. Arsuaga y Martínez ofrecen una serie importante de consideraciones que sintetizan así:

En resumen, aunque los distintos estudios sobre las áreas de la corteza cerebral de los primeros homínidos concuerdan en señalar en los primeros humanos un desarrollo mayor de las áreas vinculadas al lenguaje (especialmente el área de Broca) que en los australopitecos, parántropos y antropomorfos, no existe acuerdo sobre su significado fisiológico. La solución de este problema puede estar en las investigaciones realizadas para establecer la anatomía del aparato fonador de los homínidos fósiles.

A este respecto, el lingüista Phillip Lieberman y el anatomista Jeffrey Laitman investigan sobre la morfología del tramo superior del conducto respiratorio en los homínidos fósiles, concretamente los rasgos de la base del cráneo, la posición y descenso de la laringe en el cuello y, por consiguiente, la posición de la faringe y su mayor longitud. Pese al gran avance que representa dicho trabajo, subsiste la polémica, sobre todo acerca de la reconstrucción del aparato fonador de los neandertales y sus posibilidades de un lenguaje articulado:

Para un buen número de aurores, la ausencia de un auténtico lenguaje en los neandertales fue una de las principales causas (tal vez la principal) de su sustitución por los humanos modernos. Sencillamente, el rudimentario lenguaje de los neandertales limitaba su complejidad social, restringiendo su capacidad de transmitir información esencial para explotar los recursos del medio. Y cuando los humanos aparecieron en el horizonte, pertrechados con su elaborado lenguaje, los neandertales fueron abocados a su extinción.

No obstante, su sustitución, aunque ineluctable, duró cerca de 10.000 años. Los datos conocidos y el hecho determinante de su hibridación genética en las escasísimas uniones carnales con los *sapiens.*, que cabe colegir, indican que se trataba de dos especies diferentes no aptas para su fusión. Todo lo cual no desvirtúa el hecho de que *Homo neanderthalensis* disfrutó de una estimable capacidad para la abstracción y los comportamientos de orientación racional.

Homo sapiens sapiens,
la eclosión de nuestra especie

El llamado humano doblemente sapiente u hombre *moderno* está dotado de nuevas capacidades que marcan su originalidad tanto en el dominio perceptivo como en el intelectual respecto de todas las demás especies del género *Homo*. Esto debió acontecer en las cercanías del año -30.000 y en el tramo final del período Auriñaciense (Paleolítico superior, modo 4). El gran punto ontológico de inflexión específica viene dado, en el plano de los descubrimientos arqueológicos, por la capacidad de elaborar conceptos estéticos y simbólicos, como evidencia el registro fósil, y por consiguiente como el inicio de nuestra especie biológica, no sólo corporal sino también mentalmente. Es decir, *el ser propiamente humano adquiere la plena conciencia de sí.*

En las especies homínidas anteriores es patente que el animal muy avanzado no se hace plenamente consciente de sus percepciones, pero en los homínidos protohumanos —a juzgar por los restos hallados e interpretados en un contexto global de carácter estructural y sistémico— esa conciencia perceptiva era aún sólo directa, simple y unidireccional en su intencionalidad. En efecto, en los primates superiores las percepciones apenas se distinguían del impacto sensorial y de su estimulación práctica y una finalidad utilitaria inmediata. Si estas percepciones eran visuales, por ejemplo, funcionaban de modo puramente reflectante fotográfico, sin ningún momento intencional de mediación creativa de orden subjetivo. De hecho, en los animales la percepción es meramente reflectante: quien percibe recibe la imagen y la procesa, pero en rigor *no conoce*, sólo *reconoce* algo que le concierne únicamente en el estado de cosas que le afecta y en el cual está ocasionalmente en dicho instante. Todavía *no sabe* que está percibiendo algo, no conoce realmente que ese algo es percibido en virtud de una percepción suya. Se trata, pues, de un mero conocimiento perceptual de presencia, con eventuales consecuencias mientras dura.

Lo que distingue decisivamente al homínido maduro es que inaugura radicalmente, en virtud de una nueva estructura global y

evolutiva del sistema nervioso central (SNC), la capacidad perceptiva de retorno o, lo que es equivalente, una percepción reflexiva de segundo grado, pues rebota como tal en su cerebro consciente, ya que entonces el sujeto comienza a añadir un cierto factor de nebulosa *intencionalidad* dirigida a una selección discriminativa de las percepciones con vistas a bosquejar patrones de acción. Esto correspondió probablemente al nivel de conciencia que pertenecía a la especie Neandertal. A partir de esta etapa, el *Homo sapiens* ya en ciernes debió de empezar a conocer realmente el *percepto*, a saber de él y a poder contar conscientemente con él para diseñar, todavía quizá vagamente, esquemas coherentes de conducta, siempre sometidos a la regla de *trial and error*. Pero desde el momento en que *Homo sapiens* empieza a saber que tiene el percepto puede afirmarse ya que comenzó para él su conocimiento real, y que pasa a ser propiamente un *percepto consciente* en el pleno sentido del término.

Cuando pueda afirmarse razonablemente que existen, para *Homo sapiens*, verdaderos perceptos conscientes en el sentido estricto definido, y no antes, es legítimo decir que se ha alcanzado realmente, en el curso de la evolución, el *Homo sapiens* de la antropología. Con esta especie se abre una nueva edad en la historia del mundo de la vida y también, en consecuencia, de la historia de la energía/materia en tanto que trama ontológica fundamental de todo lo que existe, incluida la mente humana o el pensamiento. Es importante determinar con la mayor precisión la cronología de la irrupción de nuestra especie, pero lo fundamental y *sine qua non* es poder describir con rigor conceptual los mecanismos mentales de orden biológico e ideativo por los cuales *Homo sapiens* accedió primeramente a lo que debe llamarse la *escisión gnoseológica* de la conciencia. Sólo a partir de este fenómeno trascendental y necesario acontecería luego, de modo contingente y de orden psicológico, la llamada correctamente *escisión animista* del ser humano en los albores de la Prehistoria, fuera cual fuese su fecha exacta, pues no puede olvidarse que la historia natural de la evolución humana no puede ajustarse a convenciones cronológicas convencionales de mediciones que no

pueden aplicarse con idénticos criterios a toda clase de hechos externos o internos desde el punto de vista de la mente y su dinamismo.

Efectivamente, en la historia de la vida perceptiva de la consciencia humana hubo un momento en que esta última trascendió el mero nivel reflectante o fotográfico para pasar a una consciencia ya *reflectiva*, pero todavía retenida y administrada de modo repetitivo, pareciendo imposible hacer usos mucho más productivos para sus adaptaciones a las exigencias que le imponía la lucha por la supervivencia individual en el proceso de selección natural —en el contexto de la actual teoría sintética o *neodarwinismo biológico*—. En esta fase parsimoniosa y tentativa, podría decirse que la percepción consciente en el ser humano se había quedado a medio camino entre una *consciencia reflectiva* y una *consciencia reflexiva*. Pues bien, el recorrido de este tramo final fue la hazaña (en sentido sólo figurado y nada antropomórfico) del experimento bautizado como *Homo sapiens sapiens*, que inauguró la consciencia reflexiva, una consciencia que se vuelve metódicamente sobre sí misma para examinar atentamente qué sucede fenomenológicamente en la relación establecida entre el sujeto y el objeto como tales.

El quid del humano doblemente inteligente

¿Qué es la *reflexividad*?. El proceso de *dualización gnoseológica* por el cual la consciencia se vuelve sobre sí misma y salta a un nivel superior de elaboración de las percepciones, en el que se pasa al estado de *ser consciente de tener consciencia de algo*, del que solamente se tenía un conocimiento reflectivo. Así como este último era especular (como la imagen en un espejo), el conocimiento reflexivo es aquel que rompe el espejo y desdobra el proceso perceptivo de la imagen en sus dos mitades inicialmente inseparables e indistinguibles. Si el conocimiento *reflectivo* era el resultado de una fle-

xión o doblez perceptiva en la que no existía diferencia ni distancia entre dos trayectorias —que aparecían especularmente fundidas— porque eran realmente una, el conocimiento *reflexivo* es el resultado de quebrar el espejo perceptivo y distanciar y alterar las dos trayectorias. Pero esta ruptura y este distanciamiento, además de alejar los dos polos de la nueva relación especular, abren por primera vez en la historia de la mente la posibilidad de diferenciar, discriminar y jerarquizar las funciones de los polos de la relación cognoscitiva.

Mediante la *reflexión*, que restaura la especularidad pero de una forma desigual novísima, uno de los dos polos de la relación perceptiva va a adquirir una posición exclusiva y dominante, pues se genera en el proceso evolutivo de la consciencia su disociación en dos polos funcionalmente asimétricos pero ambos necesarios, pues de lo contrario no habría cognición alguna. ¿A qué se debió ese distanciamiento, primero, y seguidamente esa disociación...? Tal vez a que uno de los polos del proceso perceptivo aparecía como constante, mientras que el otro era variable y veleidoso, tanto en su número como en su aspecto. El polo constante estaba siempre presente en toda percepción o cognición de acontecimientos del mundo externo (sensorial) o del mundo interno (introspectivo), mientras que el otro polo era visitado por las más diversas y variopintas entidades. Pero la causa sin duda determinante hay que buscarla en el hecho ya bien conocido de que toda acción perceptiva o cognitiva exige determinadas *condiciones de posibilidad* que son rigurosamente dependientes de la existencia de instancias, en el sistema nervioso central de los seres humanos de nuestra especie, que "son requeridas por nuestra necesidad teórica de determinarnos a nosotros mismos dentro de la experiencia espacio-temporal" (*Camb. Dic. Phil.*).

Estas condiciones vienen dadas por los dos polos de la experiencia para su propia constitución formal como sujetos y objetos de esa experiencia empírica interna y externa, es decir, en sus funciones de sujetos y objetos de una relación. Las *condiciones de posibilidad de la experiencia en general*, en virtud de las cuales se formaliza la existencia de sujetos percipientes o cognoscentes y obje-

tos percibidos o conocidos, tienen la nota de su universalidad y su necesidad. Pero la experiencia humana abarca no sólo la actividad de la vida teórica sino también la de la vida práctica. Es decir, lo universal y necesario y lo particular y contingente aparecen entrelazados en la existencia real de los seres humanos, pero es ya habitual en la gnoseología atribuir el adjetivo *trascendentales* a las *condiciones formales de posibilidad* que son universalmente *necesarias*, y el de *eventuales* a las *condiciones particulares de posibilidad*, a las que son *contingentes* y *empíricas*.

En este marco categorial, la reflexión consiste en la hasta entonces inexistente capacidad de crear el movimiento de la conciencia en virtud del cual se produce una fractura especular por la que emergen como contrapuestos e identificables un *sujeto* y una serie de *objetos*, éstos como referentes pasivos sobre los cuales se alza la actividad constituyente de aquél, pero hijos tanto el uno como los otros del mismo dinamismo. Este enfoque no es dependiente del conjunto de la filosofía kantiana del idealismo trascendental con sus peculiares posiciones y registros, pero hay que admitir que la tesis de Kant, según la cual "las condiciones de posibilidad de la experiencia posible en general son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia" (*Crítica de la razón pura*, A 111), nos ofrece la pauta hacia la posibilidad de identificar la *ciencia* con el *conocimiento de lo universalmente verdadero* en el marco de la estructura natural del cerebro y del sistema nervioso humanos. El *carácter empírico de las ciencias particulares*, fundadas en la observación y la experimentación de la realidad sensible, encuentran en la lógica general y en la matemática unos sistemas de control y salvaguardia de la verdad de sus enunciados. Pero la ciencia es unitaria porque su referente fundamental, la *energía/materia*, también lo es.

La eclosión de la *reflexión* significó la primera escisión de la conciencia en cuanto gnoseológica, por la cual el sujeto aparece como *un. yo* enfrentado a los objetos. Sin embargo, las actuales neurociencias desmienten ontológica y epistemológicamente el viejo y extremo estereotipo dualista cartesiano, así como todos los correspondientes dualismos.

El desliz cognitivo del flamante humano

Ya en posesión de esta eximia capacidad de *reflexibilidad*, el ser humano prehistórico comenzó a desplegar lentamente las posibilidades de su mente de *sapiens sapiens* para especular, imaginar y producir respuestas urgentes a interrogantes vitales.

Decía más atrás que después de la *escisión gnoseológica*, constitutiva de la dualidad formal sujeto/objeto, por la cual la especie humana se encumbra a la cima de la *inteligibilidad*, el hombre prehistórico estaba ya dotado de la *capacidad abstractiva* consciente y metódica para indagar e intentar entender eventos sorprendentes o enigmáticos que no pueden dejarlo indiferente. Esa leyenda del salvajismo y de la zafiedad mental del hombre prehistórico —hay hasta un célebre antropólogo que se atrevió a hablar de mente *prelógica*— parece proceder en gran parte del interés del colonizador occidental en vindicarse y legitimar la explotación o el etnocidio. Sin cuestionar el progresivo *tuning* cerebral de los seres humanos en el curso de la civilización, es también incuestionable que el ser humano prehistórico, desde que la especie inteligente a la que pertenecemos irrumpió en el último estadio evolutivo, supo *abstraer, distinguir, simbolizar, analizar, especular, hablar, discutir y razonar* inductiva y deductivamente mediante mecanismos mentales esencialmente iguales a sus congéneres de las grandes simbolizaciones de las culturas de la Antigüedad incipiente, como acredita sólo muy pocos milenios antes la cultura prehistórica de las cuevas de Altamira y Lascaux. Un antropólogo tan poco inclinado a anticipar la datación de los primeros grandes logros de la especie humana, el mencionado Leroi-Gourhan, escribe que tanto el arte parietal como el arte mobiliario y de decoración personal "demuestran que, desde sus primeros tiempos, el *Homo sapiens* (o su predecesor inmediato) se comporta como los hombres recientes".

El repertorio de preguntas sobre fenómenos extraordinarios, o más o menos enigmáticos, que se hacían los hombres prehistóricos, y que les causaban perplejidad, emoción y hasta ansiedad, desencadenó indudablemente una profunda reflexión, quizá la de ma-

yor concentración intelectual posible en cerebros recién estrenados en la ineludible tarea de explicarse su extraño mundo. Como señala Leroi-Gourhan,

no hay razón válida para negar a los antropienses paleolíticos unas preocupaciones de carácter misterioso, aunque sólo sea porque su inteligencia, de igual naturaleza, si no del mismo grado, que la del *Homo sapiens*, implica una reacción similar frente a lo anormal, a lo inexplicado. El hombre, desde sus primeras formas hasta la nuestra, ha inaugurado y desarrollado la *reflexión*, es decir, la aptitud para traducir a *símbolos* la realidad inmaterial del mundo circundante. La propiedad elemental del *lenguaje* consiste en crear, paralelamente al mundo exterior, "un mundo todopoderoso de símbolos" sin los cuales la inteligencia se vería privada de asideros.

Esas preocupaciones de contenido *misterioso* —por llamar rutinariamente de algún modo indefinido a lo desconocido— eran experimentadas por los prehistóricos tanto en el espacio interno de su mundo vivencial (experiencias interiores) como en el espacio externo de su vida (experiencias exteriores). El hombre prehistórico, como el primitivo moderno descubierto por la investigación etnológica de los grupos humanos que vivieron antes de su contacto con pueblos históricos de un nivel superior de civilización —antes también de todo fenómeno de sincretismo cultural—, ha manifestado claramente actitudes diferentes, o incluso contrapuestas, cuando actuaba en el *ámbito de lo natural, previsible y cotidiano* y cuando lo hacía en el *ámbito de lo extraordinario, imprevisible y enigmático*.

El primer ámbito estaba habitado por entes y sucesos corrientes que se sometían a las expectativas del sentido común que gobiernan los actos y comportamientos de los seres humanos en el curso de las funciones de la vida diaria y de carácter habitual, todas ellas obedientes a esquemas de causalidad y finalidad. Por el contrario, el segundo ámbito correspondía a entes y sucesos que emergían o irrumpían en su vida como algo inexplicable, sorpren-

dente o anormal y que no se plegaban a esquemas de control racional, generando así estados intensamente emocionales y de gran perplejidad. Mientras el primer ámbito no planteaba ningún problema importante para la investigación filosófico-antropológica actual, el segundo ha suscitado en el terreno del estudio de la naturaleza y la conducta de los humanos *dos vías o caminos de teorización básica*:

- La tesis de que los humanos prehistóricos creían que las fuerzas naturales de la tierra (telúricas) y/o del cielo (uránicas) no sólo gobiernan el cosmos sino que dominan el destino de los seres humanos de forma caótica e irracional en una atmósfera vital intensamente emotiva.
- La tesis de que *Homo sapiens sapiens* se orientó tempranamente, estrenando su nueva capacidad inferencial e introspectiva, hacia el descubrimiento de que el estatuto de su naturaleza humana albergaba dos factores o elementos netamente diferenciados: uno corpóreo (un cuerpo material, compacto, grávido y mortal) y otro incorpóreo (un no-cuerpo, un ánima, material pero volátil, ingrátida e inmortal).

La contraposición de estos dos caminos o aproximaciones dirigidos a la tarea de desvelar los *orígenes de la religiosidad*, definida como *el conjunto de sentimientos religiosos del ser humano*, desembocó en *dos posiciones teóricas* esencialmente diferentes, que bosquejaré como sigue:

a) La posición de quienes afirman que los referidos fenómenos extraordinarios o enigmáticos producidos por las *fuerzas de la naturaleza (celestes o telúricas)* son interpretados por el ser humano prehistórico como fuerzas o entidades cósmicas dotadas de una misteriosa intencionalidad dirigida hacia los vivos (animales o seres humanos) con el fin de protegerlos o destruirlos, bien de forma violenta o mediante una acción invisible e insidiosa, siempre en un contexto de miedo o pavor y de desarraigo fuertemente emocional. Esta teoría, que puede definirse como *naturista*, es además

simplista e inviable en términos científicos, porque no dice nada sobre los posibles *mecanismos mentales* que pudieran explicar las *relaciones de alteridad* implícitas entre las meras fuerzas naturales sin rostro y sin personalidad (es decir, sin la subjetividad y el lenguaje necesarios para establecer una intercomunicación comprensiva y dialogante) y los seres humanos.

Si se pregunta a los propugnadores de esta posición, que deja sin explicación alguna los fundamentos de su tesis —ciertamente acrítica y pueril—, *cómo* es posible que los humanos atribuyeran arbitrariamente a las ciegas fuerzas naturales la característica específicamente humana de *intencionalidad*, creen poder responder que para hacer esa atribución de una conducta finalista racional los hombres sólo tuvieron que suponer que podían personificarlas, aplicándoles por analogía sus propios atributos de intencionalidad y finalidad. Como dice el *DRAE*, *personificar* significa "atribuir vida o acciones a cualidades propias del ser racional al irracional, o a las cosas inanimadas, incorpóreas o abstractas". Ahora bien, esta simulación explicativa es inane, y por ello inválida, pues da por supuesto lo que hay que demostrar, es decir: que *el hombre prehistórico ya se había comprendido a sí mismo como un ser dotado de inteligencia intencional, finalista y racional*.

En otras palabras, para que se dé la *condición de posibilidad* de atribución de tales predicados a las fuerzas de la naturaleza —y eventualmente a seres animales—, es necesario previamente explicar de modo satisfactorio *cómo* alcanzó el hombre prehistórico el conocimiento de que él mismo poseía, además de un cuerpo visible, una mente con dichos atributos; y es también condición *sine qua non* que nosotros expliquemos hoy, a su vez, mediante *qué* mecanismos descubrió el hombre prehistórico por causas eficientes la *existencia de almas y espíritus*. Solamente después de cumplir de modo científicamente asumible ambas condiciones de posibilidad, resultará factible otorgar algún sentido a la posición *naturista*, que ya no podría denominarse así, sino teoría *mentalista* de la *personificación y espiritualización del hombre y el mundo* como plataforma ontológica de la génesis de la religión. De meras emociones, temores o júbilos del ser humano no pueden nacer sentimientos de

religiosidad al contemplar los fenómenos naturales, por lo cual la rudimentaria hipótesis naturista no es más que una falacia construida sobre una serie de peticiones de principio.

b) La posición de quienes afirman que los hombres, en el ejercicio de sus comportamientos racionales, enfrentados a fenómenos extraordinarios y enigmáticos surgidos en la naturaleza exterior y en la suya propia, descubrieron que *su propia subjetividad se componía de dos elementos asociados pero nítidamente separables y contradistintos: un elemento corpóreo y otro incorpóreo*, como los anteriormente descritos, los cuales fueron adquiriendo en el curso de milenios un progresivo nivel de definición conceptual y funcional, pero ya originariamente el elemento incorpóreo se presentó como lo que en la tradición terminológica correspondía, alternativamente, a las palabras *anima* o *spiritus*. El resultado antropológico de esta hondísima reflexión introspectiva significaba una radical *dualización ontológica* de la naturaleza humana. Así como designamos *escisión gnoseológica* a la división sujeto/objeto, llamaremos a esta segunda división ontológica la *escisión animista*, como nota fundamental de la subjetividad humana. Como consideraremos a continuación, ésta fue la *condición de posibilidad sin la cual los seres humanos no habrían podido acceder a sentimientos convencionalmente llamados religiosos, que no podían tener su origen y su asiento sino en la mente (mens en latín), el hogar de la afectividad y la inteligencia humanas*.

La *operación animista* ejecutada por el propio hombre prehistórico puede calificarse en primer término como *mentalista* y en segundo lugar como *idealista*, porque se realiza en el sujeto y dentro del mismo, es decir, en primera persona. Pero en la actualidad nosotros, investigadores científicos de la mente, somos *mentalistas* sólo en tercera persona, en tanto podemos ofrecer descripciones del sentimiento religioso en términos mentales, los únicos que corresponden al mismo. Actualmente se define como *mentalismo*, no peyorativamente, a cualquier teoría que propone o afirma explícitamente "eventos o procesos mentales, en los cuales *mental* significa que exhiben *intencionalidad*, que no es necesariamente inmaterial

o no-física. Una teoría mentalista está formulada en términos de creencia, deseo, pensamiento, esperanza, etc. [...]; y la subsiguiente emergencia de la ciencia cognitiva ha restaurado una suerte de mentalismo (un 'mentalismo completamente moderno', como lo ha llamado Fodor) que es explícitamente *materialista* (*Cam. Dir. Phi*). Se trata aquí, pues, de mi postura al interpretar en último término los fenómenos mentales como referidos sólo a la conducta, en cuanto procesos neurofisiológicos.

Esplendor y servidumbre de la escisión animista

El nudo gordiano con el que estaba maniatada la antropología religiosa en su necesidad de explicar mediante mecanismos causales eficientes la génesis del sentimiento religioso fue roto por el insigne antropólogo británico Edward B. Tylor al publicar el segundo volumen de su obra *Primitive Culture* (1871) bajo el título de *Primitive Religion*. Sólo él ofreció una respuesta completa, y hasta hoy insuperada, a la vieja interrogación: ¿Por qué y cómo el hombre prehistórico pudo imaginar la existencia de potencias celestes y telúricas que interferían en su existencia, y con las cuales parecía posible establecer *relaciones de intercomunicación* de importancia determinante para su vida y su muerte...?

Tylor elabora su genial respuesta montando su hipótesis de antropología filosófico-científica sobre la hipótesis que el propio hombre prehistórico imaginó para *explicarse a sí mismo*; y luego no hizo más que describirla y desarrollarla con admirable exactitud y profundidad. Gracias a su legado teórico, hoy puede entenderse y explicarse con rigor lo que llamo el *timo antropológico*, que es realmente la clave y el núcleo del *timo de la religión* con sus connotaciones sucesivas en una perspectiva eminentemente evolucionista de la mente humana.

Se trata ahora de plantear adecuadamente la *cuestión de la religión en general*, y el punto de partida de su estudio debe ser la des-

cripción del *qué* de la religión en cuanto que *definiendum*, que se explica por la religiosidad en cuanto que *definiens*. ¿Y qué es la *religiosidad*? No es otra cosa que el conjunto de sentimientos suscitados por la irrupción en la vida humana, mental y emocional, de instancias punitivas o tutelares poderosas y enigmáticas ante las cuales los seres humanos improvisan respuestas, bien de *exorcización* bien de *propiciación*, para intentar aplacarlas y superar el espanto o temor que generan. La religiosidad así definida es el núcleo germinal de las religiones en tanto que son tramas fenomenológicas que articulan con mayor o menor coherencia los sentimientos, pensamientos, mitos y ritos que las caracterizan. El *sentimiento religioso* es un estado intelectual y afectivo que produce paulatinamente un repertorio de creencias más o menos vagas acerca de la naturaleza y la intencionalidad de dichas instancias enigmáticas.

En el repertorio fenomenológico que ha ido registrando la investigación relativa tanto a las sociedades prehistóricas o primitivas como a las históricas o contemporáneas pueden distinguirse dos clases de fenómenos: por un lado, los *mitos y creencias*; por otro, los *ritos y ceremoniales*. Pero se da un elemento común a todos ellos, que es la convicción de que en toda clase de fenómenos religiosos se distingue más o menos nítidamente, pero siempre, un *doble plano de vida*: por una parte, un *plano natural*, en el que operan solamente las categorías de causalidad y finalidad; por otra, un *plano transnatural* en el que se imponen potencias desconocidas que inciden milagrosa o incomprensiblemente rompiendo las expectativas cotidianas. El primer plano estructura un *espacio profano*. El segundo estructura un *espacio sagrado*.

Pero la gran pregunta a la que respondió Tylor es *cómo* surgió la *religión*, es decir, *por medio de qué mecanismos mentales se alcanzó esa extraña invención humana*. Como ha subrayado Mario Bunge, la emergencia o extinción de algo nuevo en el ámbito simbólico de la existencia natural, en tanto implica un cambio o movimiento, se produce necesariamente por causas eficientes, que en el caso del ser humano son, en último término, cerebrales. Sin embargo, la génesis de la religión sólo puede explicarse íntegramente si se de-

secta previamente cuáles son las *condiciones de posibilidad*—en sentido kantiano— para que puedan darse sucesivamente por la capacidad productiva de la inteligencia humana: primero, la *invención del concepto de alma o espíritu* por la mente; segundo, la *atribución o proyección de este concepto a entidades no-humanas* (de condición animal, vegetal o inanimada). El primer paso habilita al ser humano para la *religiosidad*; el segundo, para la *religión* propiamente dicha. Solamente si se dan estas dos condiciones de posibilidad puede la mente humana crear *los referentes extraordinarios e inverosímiles que configuran el fenómeno religioso en su totalidad*. Este planteamiento rechaza toda pretensión de dar directamente el salto desde el temor o el estremecimiento ante el abrumador e ininteligible espectáculo de la naturaleza hasta el emocionado sentimiento de reverencia o sumisión. *La emoción o el pánico ante lo desconocido no pueden crear por generación espontánea, por sí solos, contenidos de reflexión y análisis, aunque correspondan al sentido común*.

Tylor describe los mecanismos mentales por los que el ser humano prehistórico desarrolló mediante sus propias *inferencias lógicas* una serie de conclusiones que le llevaron a la invención del *animismo*, en cuanto modo de racionalidad que le proveía de un nivel coherente de comprensión de sus percepciones en el contexto de sus experiencias internas y externas, teñidas siempre de un intenso color emocional. Aunque sus conclusiones fuesen *científicamente falsas*, su función efectiva como *pseudo-racionalidad* no las hacía menos reales para superar su ansiedad acerca de lo aparentemente inexplicable, originando con toda naturalidad las condiciones lógicas y epistemológicas de posibilidad de *la idea de un alma material pero incorpórea y volátil, además de inmortal*, que subyace en todas las formas de religiosidad como su *conditio sine qua non*:

Puede explicarse lo que es la doctrina del alma entre las razas inferiores estableciendo la teoría animista de su desarrollo. Parece como si los hombres pensantes, todavía en un bajo nivel de cultura, estuvieran profundamente impresionados por dos

grupos de problemas biológicos. En primer lugar, ¿cuál es la diferencia entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto? ¿Qué es lo que da origen al despertar, al sueño, al enajenamiento, a la enfermedad y a la muerte? En segundo lugar, ¿qué son las formas humanas que se aparecen en los sueños y las visiones?

Atendiendo a estos dos grupos de fenómenos, los antiguos filósofos salvajes dieron probablemente su primer paso gracias a la deducción obvia de que todo hombre tiene dos cosas que le pertenecen, a saber, una vida y un fantasma [*ghost*]. Ambos están, evidentemente, en estrecha relación con el cuerpo, la vida le permite sentir, pensar y actuar, y el fantasma constituye su imagen o segundo yo. Ambos son percibidos también como cosas separables del cuerpo, la vida porque puede abandonarlo y dejarlo insensible o muerto, y el fantasma porque puede aparecerse a gentes que se encuentran lejos de él. El segundo paso parecería también fácil de darlo a los salvajes, al ver lo extremadamente difícil que les ha resultado desandararlo a los hombres civilizados. Es, sencillamente, el de combinar la vida y el fantasma. Puesto que ambos pertenecen al cuerpo, ¿por qué no habrían de pertenecer el uno al otro, y ser manifestaciones de una sola y misma alma? Que sean considerados, pues, como unidos, y el resultado es esa bien conocida concepción que puede ser descrita como un alma aparicionial, un alma-espectro. (*La religión en la cultura primitiva*)

Si el hombre prehistórico no hubiera extraído de su propia autocontemplación el concepto de la existencia de una entidad llamada *ánima*, que bajo la forma separada de un *espíritu* (soplo vital) habitase también en las poderosas instancias enigmáticas de la naturaleza, ¿en que otro lugar podría haberse hallado...? Ciertamente, sólo en la mente humana pudo originarse la idea de un principio anímico como soporte natural indispensable para ejercer la reflexión, la abstracción y el lenguaje, en cuanto capacidades ontológicas constitutivas del *Homo sapiens sapiens* y luego como verdadero animador del mundo de las cosas.

Por consiguiente, el *animismo* explica los *mecanismos cerebrales* por los que aquellos seres humanos inventaron las almas y los espíritus, en cuanto inferencias lógicas evidentes, a partir del análisis, mediante la abstracción y la reflexión, de las observaciones obtenidas en su mundo perceptivo interno y externo. Al mismo tiempo que resultaba admirable el resultado obtenido por el hombre prehistórico mediante su magnífico esfuerzo de concentración mental introspectiva y deductiva, no dejó de ser una mala lectura de percepciones reales, que permite calificar la *invención animista* como el mayor desliz intelectual de la especie humana en el uso de sus capacidades racionales, si se consideran las incalculables consecuencias que comportó en la historia de la cultura universal.

Lo que he calificado de *timo antropológico* expresa el error de la deriva religiosa como un camino equivocado que los humanos seguimos aún luchando por enmendar. ¿Por qué hablo de *mala lectura*, de *desliz*, y ahora de *timo*? Porque el animismo se fundamenta en una falacia ontológica y epistemológica a la vez. En primer lugar, *la mente como algo espiritual, es decir, absolutamente inmaterial, indestructible e inmortal, simplemente no existe*, es una fabulación de la capacidad imaginativa del ser humano. En segundo lugar, *las experiencias oníricas, visionarias, anómalas o estados alterados de conciencia* no son sólo inservibles para alcanzar un conocimiento objetivo, crítico e intersubjetivo de lo que realmente existe, sino que son en sí mismos fenómenos cuyo control por el cerebro/mente queda comprometido o suprimido por la dinámica metasensorial interna del sistema nervioso central en determinadas circunstancias de estados alterados de conciencia, que han quedado satisfactoriamente explicados en términos rigurosamente científicos por varios especialistas en neurociencias y recientemente y de modo brillante por Rodolfo Llinás.

Este investigador ha mostrado que "el problema de la cognición es ante todo un problema empírico, y por lo tanto no es un problema filosófico", lo mismo que sucede con la dualización del sujeto y la invención mítica del *yo*. En el ser humano existe el factor somatosensorial, óseo, muscular y nervioso, que forma el llamado *cuerpo*; y existe también el factor neuronal, sustentado por el sis-

tema llamado científicamente tálamo-cortical, como asiento del *sí mismo*, llamado también *cerebro/mente*. Y nada más. Ni alma ni espíritu ni la demás parafernalia de la religión. Cerebro y mente son inseparables en el sentido de que "la mente es codimensional con el cerebro y lo ocupa todo, hasta en sus más recónditos repliegues", y "el *yo* es un estado funcional del cerebro y nada más, ni nada menos", pues los estados mentales (sensibles, emocionales, perceptivos, representacionales, intencionales, motores, cognitivos, volitivos, afectivos, reflexivos, etc.) son estados funcionales generados en el cerebro" (*El cerebro y el mito del yo*).

La categoría fundacional de la religión es *la idea del alma o espíritu* —no la idea de un único Ser Supremo espiritual, omnipotente y creador de todo, que sólo es una idea derivada, secundaria y tardía—, y esa categoría es *una fabricación ficcional del cerebro/mente* interpretado como un sujeto incorpóreo, volátil e inmortal. Parece evidente que la interpretación animista del sujeto humano, como condición de posibilidad del mundo de la religión, descansa en *un craso error cognitivo* generado por una mala lectura de datos neurofisiológicos reales. Para alcanzar una explicación científica de esta lectura errónea, Llinás se preguntó: "Si la cognición es un estado generado intrínsecamente, ¿cuál es la diferencia entre los sueños y la vigilia?" Después de una prolija investigación sobre la actividad eléctrica del sistema de resonancia tálamo-cortical en cada uno de ambos estados, Llinás concluye que "la diferencia fundamental entre el estado de ensueño y el de vigilia [es que] durante el ensueño no percibimos el mundo externo, porque la actividad intrínseca del sistema nervioso no contextualiza la entrada sensorial, dado el estado del cerebro en ese momento".

Omitiendo necesariamente sustantivos detalles de la magistral exposición de Llinás, puede decirse que durante el sueño profundo el sistema tálamo-cortical no acepta casi ninguna modalidad de entrada sensorial. Pues aunque las vías sensoriales siguen transmitiendo la información sensorial específica, el sistema no le presta significado interno; de hecho, no existe experiencia sensorial alguna. Los *qualia* dejan de existir temporalmente. La conclusión es que "la información sensorial durante el ensueño REM o MOR

(movimiento de ojos rápido) es temporalmente *independiente* de la actividad tálamo-cortical del sueño (es decir, no se correlaciona temporalmente con la realidad tálamo-cortical creada internamente durante el ensueño), por lo cual no existe como evento funcional significativo". Los datos sensoriales del ensueño vienen producidos desde la memoria.

Por consiguiente, aunque la vigilia y el sueño MOR generan experiencias cognoscitivas, los hallazgos anteriores corroboran, como es bien sabido por todos nosotros, los humanos, que las imágenes características de los sueños prescinden casi por completo del entorno. En otras palabras, durante los sueños el cerebro se caracteriza por un incremento de la atención hacia su estado intrínseco, el cual, en general, no es afectado por los estímulos externos. Partiendo de la función eminentemente modular que desempeñan las percepciones sensoriales externas en el modelo cognitivo de Llinás como un sistema autorreferencial semicerrado —que se puede generar en gran medida intrínsecamente—, escribe lo siguiente: "Considero que el estado cerebral global conocido como *soñar* es también un estado cognoscitivo, aunque no lo es con relación a la realidad externa coexistente, dado que no está modulado por los sentidos". Por ello, al soñar, liberado de la tiranía de los sentidos, el sistema genera tormentas (eléctricas) intrínsecas que crean *mundos posibles* en un proceso que quizá se asemeja al pensamiento. "El cerebro —dice Llinás— es una máquina para soñar", lo que suena muy parecido a la idea de Daniel C. Dennett, según la cual la mente es una máquina virtual joyceana de pensar (*Consciousness explained* [hay trad. cast.: *La conciencia explicada*, Paidós, 1995]).

Llinás subraya que el sistema orgánico que llamamos *cerebro* tiene la ventaja de no estar limitado por las propiedades de los sentidos. Consideremos que el estado de vigilia sea un estado de ensoñación (igual a como los sueños son estados análogos a la vigilia) guiado y conformado por los sentidos, al contrario de los sueños normales que prescinden por completo de los sentidos. El cerebro utiliza los sentidos para apropiarse de la riqueza del mundo, pero no se ajusta a ellos; es capaz de funcionar sin ningún tipo de en-

trada sensorial. La naturaleza y funciones del cerebro hacen del sistema nervioso una entidad muy diferente de la del resto del universo. En realidad, es emulador de la realidad empírica, y ésta sólo se obtiene en el seno de la *intersubjetividad* auxiliada por el duro trabajo de la ciencia, en cuanto actividad que elabora incesantemente modelos cada vez más exactos confirmados matemáticamente. Si aceptamos que el cerebro es un sistema cuasicerrado y único que, sin embargo, funciona como un emulador, entonces puede decirse que es una forma diferente de expresar *todo*. En otras palabras, la actividad cerebral es una metáfora de lo demás. Tranquilamente o no, el hecho es que somos básicamente *máquinas de soñar* que construyen modelos virtuales del mundo real. Y nada menos que esto fue también el hombre prehistórico, y lo es el humano de hoy, sea civilizado o primitivo.

Por esta peculiar ruta de la experiencia humana con el mundo y consigo misma, resulta que el sueño y la vigilia se alternan y entretajan, y así también el mundo onírico y el mundo espectral o aparicional. Así, si durante la vigilia las respuestas se incrementan en ausencia de información sensorial apropiada, se pueden engendrar estados en virtud de interacciones de actividad en la vía tálamo-cortical que emulan una realidad no existente, producciones de lo que llamamos *alucinaciones*. Esta propuesta tiene consecuencias. Si la conciencia es el producto de la actividad tálamo-cortical, como parece serlo, el diálogo entre el tálamo y la corteza genera la subjetividad en los humanos y en los vertebrados superiores. Las visiones, ilusiones y estados alterados de conciencia, junto con los sueños, constituyen la línea de la subjetividad sobre la cual funciona la *invención animista*, inaugurada, a la par de otras ilusiones de la mente, por el ser humano prehistórico en el fondo recóndito de su autoconciencia creadora.

Así llegamos a entender cómo ha podido ser capaz el cerebro humano, explotando mentalmente el rico repertorio de memorias, recuerdos, emociones y ansiedades, presentes y pasadas, de *integrar en una inferencia, imaginaria pero coherente, el modelo cognitivo del binomio cuerpo/alma y de convertirlo en un "patrón de acción fijo"* (Llinás) que le permitía resolver graves cuestiones de la

autocomprensión personal que le exigía, por encima de todo, la urgencia de su orientación en el mundo y ante la perspectiva tremenda de la muerte. Pero no se trataba de seguir los pasos medidos de un itinerario racionalista como el que hoy pone en marcha el hombre civilizado —ya un administrador de avanzados hábitos de razonamientos complejos— sino de una lógica primaria más intuitiva que discursiva a partir de lo que se le presentaban al ser humano prehistórico como experiencias vitales, enigmáticas pero evidentes, para cuya interpretación *Homo sapiens sapiens* se creyó mentalmente preparado mediante la hipótesis animista y su subsiguiente despliegue. La ciencia ha destruido la noción de *alma*.

Atando cabos

Para asegurar una correcta comprensión del fenómeno animista original es indispensable ofrecer algunas puntualizaciones sobre su concepto y extensión. Así como el concepto de *corpus* es claro para el hombre del animismo, el concepto de *anima* es complejo y sutil, y abarca *dos aspectos*: el *alma* como *principio vital* (lo que hace que ciertos entes vivan y sean seres vivos) y el *espíritu* como *principio activo* (lo que habilita a ciertos seres vivientes a actuar, causar, producir y sobrevivir a la muerte). Tomados ambos aspectos conjuntamente, configuran las almas como sustancias incorpóreas y volátiles, soplos, en cuanto instancias causales de las que después se ocuparon la filosofía y la teología.

Tylor advirtió oportunamente que "los términos que se corresponden con los de vida, alma, mente, espíritu, espectro, fantasma, etc., no se interpretan en el sentido de que describan realidades realmente separadas sino, más bien, como las diversas formas y funciones de un sólo ser individual", es decir, la noción de *anima* o *spiritus* como un *constructum* intuitivo que en la mentalidad del hombre prehistórico operaba como un todo frente al *corpus*. La concepción original, o *primordium* del animismo, afectaba a la *na-*

*tural*eza material pero incorpórea, etérea, volátil e imperecedera del alma. Representaba una imagen humana pero impalpable e invisible, que "posee independientemente la conciencia y la voluntad personales de su dueño corpóreo, pasado o presente", o como una sombra, pero que "también muestra un poder físico [...], apareciéndose a los hombres despiertos o dormidos, como un fantasma separado del cuerpo, cuyo aspecto conserva", y "continúa existiendo y apareciéndose a los hombres después de la muerte de ese cuerpo", siendo "capaz de introducirse, poseer y actuar en los cuerpos de otros hombres, de animales e incluso de cosas".

Aquí es necesario disipar *un equívoco posible*: me refiero a la distinción fundamental entre la experiencia mental de todo ser humano —prehistórico o actual— en el conocimiento de las cosas y de sí mismo, que es siempre *un proceso de conocimiento de orden empírico-trascendental*, y la experiencia animista, que es *un proceso psicológico-subjetivo de orden contingente particular* que llevó al hombre prehistórico a la falsa creencia de poseer un doble espectral {*anima*} de su cuerpo (*corpus*), así como muchas otras creencias carentes de validez epistemológica.

El primer tipo de experiencia pertenece *ex natura* al homínido desde su acceso a la racionalidad plena de *Homo sapiens sapiens* y de su conciencia espacio-temporal, por lo cual constituye un atributo antropológico esencial y universal que le permite pensar y reflexionar. El segundo tipo de experiencia es algo incidental que le *aconteció* al ser humano en el decurso histórico de su autocomprensión, y es nada más que un suceso contingente en el esfuerzo humano por explicarse su vida real. Se trata, pues, de la distinción esencial que hay entre el proceso psíquico de *conocer* —que carece de auténtica pretensión veritativa porque puede incurrir en inferencias falsas— y el proceso del conocimiento objetivo e intersubjetivo como tal, que reviste carácter universal y pretensión veritativa. Equivale, entonces, a la diferencia clásica entre la opinión o creencia {*doxa, pistis*} y la ciencia (*logos, episteme*).

Esta puntualización es formulada por Tylor con otras palabras, pero con la misma finalidad de impedir la deformación del carácter del animismo:

Aunque esta definición no es, en absoluto, de aplicación universal, tiene el suficiente carácter generalizador para ser tomada *como* una norma, modificada por una mayor o menor divergencia dentro de un determinado pueblo [...]. Son doctrinas que responden, del modo más concluyente, a la clara evidencia de los sentidos, interpretados por una filosofía primitiva, totalmente coherente y racional. En realidad, el *animismo primitivo* explica tan bien los hechos naturales que ha conservado su lugar en los niveles superiores de la cultura.

El antropólogo británico matiza finalmente el gran error de la especulación grecolatina, recogida y reinterpretada por la escolástica cristiana medieval, al pretender conferir a la *invención animista original* una naturaleza universal trascendental que jamás pudo tener, pues no se han dado las condiciones ontológicas de posibilidad de entes inmateriales sobrenaturales y no sometidos a las leyes de la física. Los *entes de orden espiritual y sobrenatural de la religión* nacieron sólo donde podían nacer, es decir, en la mente del hombre prehistórico en un estado cognitivo radicalmente tributario de los sueños, las visiones, los estados alterados de conciencia, las alucinaciones y demás fenómenos emocionales, y las psicopatologías de la vida cotidiana. Según Tylor,

la concepción original del alma humana parece haber sido la de su condición etérea o de materialidad vaporosa, que ha ocupado desde entonces un lugar tan extenso en el pensamiento humano. En realidad, la última noción metafísica de la inmaterialidad difícilmente podría tener significado alguno para un salvaje [...]. Parece que ha sido en el marco de las escuelas sistemáticas de la filosofía civilizada donde se han obtenido las definiciones trascendentales del alma inmaterial, mediante la abstracción de la concepción primitiva del alma etéreo-material, para reducirla, de una entidad física, a una entidad metafísica.

En consecuencia, la invención animista nunca ha sido ni será un *universal antropológico* en nuestro planeta ni tampoco un *atri-*

buto metafísico. El instinto natural de supervivencia no estuvo inicialmente asociado a la hipótesis animista, columbrada por el ser humano como factor de un cálculo finalista de carácter utilitario, pero no cabe duda de que el hecho natural de satisfacer ese fuerte deseo (*conatus*) favoreció la creencia en un alma subsistente *post mortem* que reflejase la fisonomía del vivo. " Mi opinión personal —escribe Tylor— es que solamente los sueños y visiones podían haber suscitado en las mentes de los hombres una idea como la de que las almas son imágenes etéreas de los cuerpos". Y añade que "el testimonio de las visiones se corresponde con el testimonio de los sueños en su relación con las primitivas teorías del alma, y las dos clases de fenómenos se justifican y complementan entre sí". Pero es en el ámbito de las visiones donde la invención animista se vincula al *terror mortis* y adquiere consecuencias decisivas para la fundamentación de un mundo de espíritus inquietantes que se mueven con autonomía al presentarse a la mente del ser humano primitivo como realidades objetivas.

Los cultos y ritos funerarios practicados por el hombre de Cro-Magnon con sus muertos permiten inferir que creía en la existencia de alguna forma de vida tras la muerte corporal. La importancia de la supervivencia efectiva del alma individual *post mortem* alcanza su cota más alta con la génesis de los *sentimientos religiosos* en los seres humanos, pues es entonces cuando la separabilidad intermitente ocasional entre alma y cuerpo se transforma en una autonomía total y permanente del alma, abriéndose así la puerta a *la creencia en almas-espíritus exentos de la servidumbre de sus cuerpos*, aunque conservando los atributos sustanciales de personalidad, movimiento, causación e indestructibilidad. Es decir, se convierten en *espíritus independientes* con rostros invisibles y variables de amplio rango fenomenológico.

Se produce así un cierto tránsito conceptual entre *almas* y *espíritus*, sin que se altere el soporte ontológico común entre ellos, y tampoco las notas de su definición como pertenecientes ambos a la misma clase, contradistinta de la clase de los *cuerpos*. Sin embargo, lo específico del *animismo original* consiste en que, si la mente del hombre prehistórico no hubiese creado el concepto especí-

fico de *alma* como algo que le pertenecía ontológicamente en sí propio, jamás habría sido producido el concepto de *espíritu*, y tampoco, por consiguiente, la creencia en multitud de espíritus mediante el mecanismo de atribución o proyección especulativa de las almas sobre otras entidades corporales o materiales no humanas. Es decir, no se daría la *conditio sine qua non* de eso que llamamos *religión*. En consecuencia, es indiscutible la prioridad lógica y ontológica del *alma* en el proceso de creación, por los mismos seres humanos, de los referentes transnaturales —*espíritus*— de la religión.

La permanencia y difusión cultural de la noción de *alma* indica que su significado adquirió muy pronto una notable flexibilidad polisémica en diversas culturas por tratarse de un fenómeno complejo y poco definible a medida que nos alejamos de la decisiva clarificación conceptual tyloriana. Este es el caso de José Ferrater Mora en su, por lo demás excelente, *Diccionario de Filosofía* (1994). Sin citar ni una sola vez el nombre o las investigaciones de Tylor, consigna en aluvión las palabras que evocan el animismo: *anima, animus* (latín); *psyché, pneuma* (griego); *nephesh, ruah* (hebreo); *neph, ruh* (árabe); *prana, atman* (sánscrito); *ka, ba, akh* (egipcio), etc. Según Ferrater, estos términos "significan de un modo o de otro *aliento*, aun cuando luego vayan adquiriendo el significado de un cierto principio o de una cierta realidad distintos del cuerpo". Hay en lo que se dice allí, y en cómo se dice, una clara hostilidad por omisión al irremplazable legado conceptual de Tylor. El caso de Mircea Eliade es similar en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (1978).

La autonomización de las almas equivale a la liberación de los espíritus en lo que he llamado la *explosión animista*, que instaura un universo animado o vitalista saturado de almas y espíritus. Dice Tylor acertadamente que

suele considerarse que la teoría del animismo se divide en dos grandes dogmas, que constituyen las partes de una doctrina única y coherente; el primero, relativo a las almas de las criaturas individuales, susceptibles de una existencia confirmada

después de la muerte o destrucción del cuerpo; el segundo, relativo a otros espíritus, en escala ascendente hasta el rango de las divinidades poderosas.

Hay que insistir, sin embargo, en que Tylor siempre estimó que este segundo dogma constituye un momento lógico y empíricamente posterior, que no está necesariamente implicado en el primer dogma como tal, lo que comporta consecuencias del mayor interés para establecer el *estatuto de la religión* como esencialmente derivado del animismo primigenio en cuanto que es solamente una doctrina del alma, la cual "va ascendiendo profundamente modificada, pero conservando, desde el principio hasta el fin, una continuidad ininterrumpida en medio de la alta cultura moderna". Pero el primer dogma es autorreferente, y no necesita del segundo; y cuando la invención del alma se puso en marcha, la creencia animista había de proliferar inmediatamente y con naturalidad en esos enjambres de otros espíritus que

se asegura que [...] influyen o controlan los acontecimientos del mundo material y la vida terrena y ultraterrena del hombre; y que al admitir comunicación con los hombres, y que las acciones humanas les causan placer o disgusto, la creencia en su existencia conduce, de un modo natural y casi podría decirse inevitable, antes o después, a una reverencia y una propiciación activas.

Se trata, pues, de *un animismo ampliado y desarrollado casi inevitablemente en comportamientos de carácter religioso*. Sin embargo, debe ponerse el énfasis en el hecho de que la autonomización de las almas tiene una causa fáctica universal que es *la muerte del cuerpo*, lo cual obliga al elemento anímico a encontrar empleo en una nueva función, que no es otra que buscar su proyección sobre otros *partenaires* del mundo natural: animales, fuerzas naturales, entes inanimados y —aunque en un régimen de "mediopensionistas"— fetiches especialmente cortejados por los espíritus. Surge así *la fabulación religiosa propiamente dicha*, es decir, la creación imaginaria de

mundos de espíritus, o trasmundos, en los que encuentran alguna forma de cobijo las almas, espíritus, númenes y demás productos de la industria *mitopoiética* de la ilusión humana.

Tylor, demasiado preocupado por la polémica sobre el origen de la religión, no subrayó suficientemente la *ausencia de la nota de religiosidad en el concepto fundacional del alma como doble del cuerpo*, de tal manera que tendió a debilitar el rasgo esencial del fenómeno animista como mera condición de posibilidad del fenómeno religioso. La *invención del alma* no prejuzga en sí misma la religiosidad, porque *el animismo original ni fue ni tenía que ser un fenómeno religioso*, sino la posible apertura a su aprovechamiento en una deriva eventual hacia un comportamiento de exorcización o propiciación de potencias, interpretables sólo en clave de almas inicialmente y sólo más tarde en clave también de espíritus como almas que enviudaron o se quedaron huérfanas —punto básico y condición necesaria sin el cual no hubiera existido jamás el fenómeno de la religión, pero que suelen olvidar los impugnadores del animismo por motivos ideológicos asociados a la fe religiosa—. En el primero y genuino nivel de la hipótesis animista aún no había nada definible como *religioso*: solamente *una doctrina epistemológica, aunque falsa*. Ahora bien, este nivel quedó pronto sobrepasado desde el momento en que se configuró una creencia ya, simplemente, en almas separadas, que reclamaron lógicamente su nueva condición de *espíritus*.

Es necesario abstenerse de definir el plano que he llamado *transnatural* de los espíritus como un plano *sobrenatural*, pues la conciencia del ser humano prehistórico o del primitivo moderno nunca pudo producir la categoría de *sobrenaturaleza* —tal como la concebimos hoy, es decir, como reino no gobernado por las leyes científicas de la física— en cuanto nivel de la realidad que trasciende la naturaleza. Con el término *transnatural* quiere expresarse una excepcionalidad ontológica que, sin trascender el orden natural, logra burlarlo eventualmente en virtud de la acción de entidades con poderes enigmáticos y con voluntad e intencionalidad propias. La *dualidad* que el fenómeno animista introduce primeramente en el mismo individuo humano y luego en el mundo, entre lo natu-

ral y lo transnatural, entre lo corpóreo visible y lo incorpóreo invisible, siendo todo *material* en último término, nada tiene que ver todavía con el dualismo metafísico de materia y espíritu, instaurado mucho más tarde por la especulación filosófica y teológica de sociedades civilizadas que seguían y siguen siendo profundamente *animistas*, pero que ahora se denominan elegantemente *espiritualistas* para distinguirse de sus parientes pobres conocidos como subdesarrollados.

Así como la dualidad ontológica en el ser humano entre *corporalidad* e *incorporalidad* se entendía como *una contradistinción entre dos órdenes de materialidad*, en la escisión antropológica del mismo sujeto, ahora la dualidad ontológica entre naturaleza y transnaturaleza se entendía como *una escisión mundanal* generada por una simple contradistinción entre lo ordinario, habitual y cotidiano de la vida, de una parte, y de la otra, lo sorprendente y extraordinario de la manifestación de los espíritus; lo cual no disminuía el alcance ominoso de esta primera *doble escisión* practicada primero en el ser humano, y seguidamente en el mundo, para futuras escisiones producidas silenciosamente por el trabajo continuo de las religiones.

La *ilusión animista* es el fenómeno previo y genérico para la *ilusión religiosa*, aunque no la implique conceptualmente. Pero sin las proyecciones animistas sobre entes de la naturaleza no existirían las creencias religiosas, cuyos referentes son los espíritus en su inagotable variedad. Las almas son la fuente esencial de los espíritus; según Tylor, "una definición mínima de religión es la creencia en seres espirituales".

El hombre prehistórico no podía siquiera sospechar que, *al inventar el animismo*, estaba desarrollando un modo de pensar reificante, cosificante, que estaba convirtiendo la mente (*imens*) en algo caracterizable como cosa (*res*), lo mismo que el cuerpo, que también era cosa, porque, como algo existente, ambos pertenecían al conjunto de las cosas. El filósofo Gilbert Ryle llamó *category mistake* (error categorial) a lo que hizo Descartes con la *res cogitans* (mente) y la *res extensa* (materia). Para nombrar el error del hombre prehistórico prefiero hablar de *falacia categorial*, pues para él el

alma era una *cosa* y el cuerpo otra *cosa*. Pero la paulatina transformación operativa del alma en espíritu más o menos independiente (espiritualización), y luego en más o menos trascendente y divino (deificación), convirtieron, en el correr de los tiempos, la primera falacia (mente, *mens* — alma, *anima*) en una segunda falacia (mente — alma espiritual) de consecuencias mucho más dramáticas para los humanos, pues significó caer en el *timo de la religión*. De este modo, la falacia del animismo queda radicalmente al descubierto en sus dos niveles categoriales, pues sus respectivos *referentes* —las almas en la antropología y los espíritus en la cosmología— *carecen de existencia real* y son sólo invenciones de la mente disfrazadas con ropajes fantasmagóricos. El estudio de la física, la química y la biología, más las llamadas neurociencias, acredita la falsedad de los dos niveles de la falacia.

Todos los fenómenos de la vida real en lo que llamamos el *universo* —incluidos los fenómenos religiosos y todos los demás de cualquier orden, sin excepción alguna— son, en última instancia, determinaciones de la densidad y complejidad de la *energía física* en cuanto trama ontológica de todo lo que existe, y el referente de todo lo real, que se puede contar y medir mediante la tecnología adecuada que poseemos. En el caso particular del fenómeno animista, debe decirse que un estado de conciencia de índole religiosa no es, ni más ni menos, que "una determinación neurofisiológica de la energía física de máxima complejidad".

Desacralizada así la *realidad* y toda coloración subjetiva o ideológica —que continúa en la charlatanería pseudocientífica acerca de que la ciencia es una ideología más—, debemos saber que todo lo que *hay*, incluso los pensamientos y sus significados, *es* energía física en incesante movimiento cuántico y molecular, con sus niveles, estados, localizaciones y particularizaciones, con diversas escalas estadísticas de indeterminación e imprevisibilidad, a partir siempre de la determinación fundamental, y mínimamente estructural, de la llamada constante de Planck (h) y la conocida ecuación de Einstein ($E = m \cdot c^2$); y *es* también información.

En definitiva, la *energía física*, la única propiamente dicha, en cuanto constituyente universal de *todo lo que existe*, científicamente

hablando, es la causa común de todo y *la* fábrica de la ontología en su inagotable fenomenología—incluidas las *ilusiones de la mente* cuando elude sus propios controles del método científico de pensar—. Pero precisamente esta universalidad fundante excluye *a priori* cualquier intento de definirla desde sí misma o de explicarla en sí, tanto en perspectiva porfiriana como en perspectiva dialéctica. La energía es *autorreferente*: sólo se detecta y se conoce *in medias res*, es decir, en su propia potencia y multiforme devenir, en su manifestación omnímoda. Ni es un género, ni es un trascendente, ni es un transcendental. Es tautológica: la energía es energía.

La gran coherencia deductiva de las reflexiones que condujeron a la *hipótesis animista*, y la verosimilitud de la misma en el contexto del sentido común y las experiencias sensoriales, así como la vertiente emocional y oréxica del fenómeno (*órexis* significa en griego *apetito, deseo*), hicieron que encontrase un sólido anclaje en la mente primitiva. Y una vez que la fe en la existencia de almas y seres espirituales e inmortales exentos de toda dependencia corporal se va transmitiendo de generación en generación, esas creencias tan absurdas, y el pensamiento religioso en general, se van posesionando de la mente de forma irresistible, incluso en personas de un estimable nivel intelectual. En las grandes civilizaciones modernas se ha producido un hecho aparentemente paradójico pero eminentemente lógico: los hombres *civilizados* de hoy serán quienes, al reivindicar la peculiaridad de la naturaleza como sujeta a una legalidad que no sabe de espíritus, regresan a la creencia animista en un núcleo *genético* original, como indica sagazmente Tylor:

Ciertamente, el animismo parece estar adelantándose hacia sus puestos avanzados y concentrándose sobre su primera y original posición, la *doctrina del alma humana*. Esta doctrina ha experimentado una extremada modificación a lo largo del curso de la cultura. Ha sobrevivido a la pérdida casi total de un gran argumento inherente a ella: la realidad objetiva de las almas o fantasmas aparicionales vistos en sueños y visiones. El alma ha

abandonado su sustancia etérea y se ha convertido en una entidad inmaterial, en *la sombra de su sombra*. Su teoría está apartándose de las investigaciones de la biología y de la ciencia psicológica, que ahora discuten los fenómenos de la vida y del pensamiento, los sentidos y la inteligencia, las emociones y la voluntad, sobre una base de pura experiencia. Ha surgido un producto intelectual cuya sola existencia es del más profundo significado, una *psicología* que ya no tiene nada que ver con el alma. El lugar del alma en el pensamiento moderno está en la *metafísica de la religión*, y su misión especial allí consiste en proporcionar una vertiente intelectual a la doctrina religiosa de la vida futura. Estas son las alteraciones que han diferenciado a *la creencia animista fundamental* en su curso a través de los sucesivos períodos de la cultura del mundo. Sin embargo, es evidente que, a pesar de todo ese profundo cambio, la concepción del alma humana en su más esencial naturaleza se continúa desde la filosofía del pensador salvaje hasta la del moderno profesor de teología. Su definición ha seguido siendo, desde el principio, la de una entidad animadora, separable y superviviente, el vehículo de la existencia personal individual. La teoría del alma es una parte principal del sistema de filosofía religiosa que une, en una ininterrumpida línea de conexión mental, al salvaje ordenador de fetiches y al cristiano civilizado. Las escisiones que han dividido a las grandes religiones del mundo en sectas intolerantes y hostiles son, en su mayor parte, superficiales en comparación con el más profundo de todos los cismas religiosos, el que separa el animismo del materialismo.

En este texto admirable por su claridad y profundidad, Tylor denuncia la *falacia religiosa* en su misma entraña como la *ficción ancestral* de consecuencias más catastróficas y perturbadoras del conocimiento de la realidad, perpetuada por los inigualables mecanismos de reproducción ideológica que son las instituciones religiosas de todo tipo, a comenzar por las iglesias, todas ellas construidas sobre la falsa creencia en entidades espirituales de un universo sobrenatural que jamás ha existido, pero que sigue operan-

do como la fe irracional y absurda en la eterna existencia del alma en una vida después de la muerte. Incluso en el ámbito cristiano de este país, pensadores de fuste intelectual como Xavier Zubiri o Pedro Laín han seguido coqueteando con el crudo mito de la *resurrección de los muertos* en su incoherente versión paulina (1 Cor 15), como alternativa *in extremis* a la abandonada fe —por ser científicamente insostenible— en la existencia del alma espiritual, inmaterial, separable e inmortal.

La reacción conservadora contra la crítica animista de la religión

La *invención del alma y de los espíritus* como la explicación rigurosamente lógica y coherente en todos sus antecedentes y consecuentes tuvo un efecto arrasador en las conciencias de los creyentes —aún la gran mayoría de las gentes ilustradas— y ocupó, entre 1871 y 1914, un lugar preeminente en la filosofía de la religión, hasta que en esta última fecha Robert R. Marett publicó un compendio de varios escritos cortos asistemáticos bajo el título de *The Threshold of Religion* (*El umbral de la religión*).

Este autor tuvo cierta relevancia en el intento de destruir el magisterio de Tylor, quien fue su maestro, y abrir un camino nuevo hacia *una divinidad* que, partiendo de las sobrecogedoras experiencias de los seres humanos en presencia de las aterradoras fuerzas de la naturaleza (*naturismo*), se mostraba como una instancia sobrenatural generadora de un orden transcendente. Marett improvisó un incoherente giro teórico y metodológico con la intención de ofrecer a la vez una crítica y una alternativa al animismo tyloriano. Su importancia para la historia de la antropología religiosa se debe a que, en el tratamiento de esta disciplina, encarnó la *orientación irracionalista, emocional y mística* que representó, en el último cuarto del siglo XIX y el primero del XX, el movimiento de ideas que György Lukács impugnó en su importante ensayo de 1953 *Die Zerstörung der Vernunft* [hay trad. cast.: *El asalto a la*

razón, Grijalbo, 1978] y H. Stuart Hughes describió en su panorámico libro de 1958 *Consciousness and Society* [hay trad. cast.: *Conciencia/sociedad*, Aguilar, 1972].

Los dos primeros escritos significativos de Marett, "From Spell to Prayer" (1904) y "The Birth of Humility" (1910), anunciaban ya su orientación, sobre todo el segundo título, que se presentó como una conferencia y sonó a manifiesto en favor de una nueva psicología social que rechazaba la vieja asociación de ideas y analizaba los fenómenos colectivos no racionales. En la introducción a su ensayo no se pronunciaba sobre sus creencias religiosas, pero sí se traslucía su intención de trazar un cauce teórico a una antropología religiosa de sentido positivo, aunque problemático: "Por lo que yo sé —escribía—, alguna especie de *animismo*, en el sentido que Tylor atribuye a la palabra, fue una condición primaria de la religión más primitiva de la humanidad, [pero] creo que hubo otras condiciones no menos primarias", pues el factor básico de todas las religiones primarias consiste, para el hombre primitivo, en un *estado emocional* extremo ante lo extraordinario y enigmático de un mundo dominado por potentes fuerzas cósmicas incontrolables (como el *mana* melanesio).

Hasta aquí Marett no se separa sustancialmente de Tylor, salvo diferencias de énfasis o de matiz, pero desplaza ya la base ontológica de su tesis —la dualidad corpóreo/incorpóreo que fundamenta la invención animista— al nivel, sólo concomitante pero secundario, de lo que el propio Tylor integraba en el animismo como un contexto emocional (*órexis*) que acompaña a lo principal, que es de orden cognitivo (*nóesis*). Marett no supo respetar el *rango ontológico de dos factores* que ocupan funciones jerarquizadas: la *órexis* (emoción, pavor) opera en el animismo como un simple factor ambiental cuya función cabe comparar a la de un catalizador en una reacción química, en la cual los protagonistas son los protagonistas ontológicos. La *órexis* no puede explicar como tal un proceso de conocimiento o *nóesis* (aunque sea un pseudo-conocimiento) de un objeto por un sujeto. La vertiente psicológica es importante, pero el pavor y la emoción nunca pueden generar por sí mismos los contenidos inteligibles (noemas) de una operación gnose-

ológica (real y objetiva o ilusoria y subjetiva). Marett se precipita en un torbellino o *totum revolutum* que pretende dominar con palabras indeterminadas e inexplicadas como *pre-animismo*, *animatismo*, *mana*, etc., que le hacen perder pie y lo arrastran a reducciones etnográficas de lo que es la cuestión fundamental, es decir, *los mecanismos mentales que llevaron al invento de la religión*. He aquí el fruto:

Así pues, mi teoría de la naturaleza de la experiencia religiosa es en última instancia un compuesto combinatorio, una dualidad en una unidad, consistente en lo que puede llamarse de modo comprensivo un elemento *tabú* y un elemento *mana*.

¿No había identificado Marett la dualidad ontológica fundamental en la dicotomía corpóreo/incorpóreo, asumiendo inicialmente el animismo como "una condición primaria de la religión más primitiva"? ¿Por qué ejecuta ahora el inesperado salto a una dualidad *mana/tabú*, sin percatarse, al parecer, de que *mana* es un referente ontológico mientras *tabú* es una noción de rango práctico y virtual...? Marett elude investigar la disyunción animismo/pre-animismo como alternativa básica del estudio del origen de la religión, y se embarca en disquisiciones etnológicas sobre los mitos y ritos de las sociedades primitivas, alejándose así del problema fundamental de la génesis de los sentimientos religiosos.

En la propuesta de Marett, la noción de *mana* se define como una fuerza cósmica impersonal, inconsciente y ciega; carente, por tanto, de inteligencia, memoria, intencionalidad y voluntad. Pero entonces Marett tendría que, o bien tomar prestado de Tylor el animismo primigenio y recuperarlo a destiempo, si quiere asegurar el presupuesto mental para la intercomunicación de los seres humanos con las fuerzas cósmicas —mediante la proyección ilusoria del *anima* sobre éstas por parte de *Homo sapiens sapiens*—, o bien renunciar a seguir postulando fuerzas mudas y ciegas como interlocutores de humanos inteligentes que hablan, piensan, ven y oyen.

En estas circunstancias, ya pueden los seres humanos sentir temor y horror ante las fuerzas cósmicas, que éstas no podrán jamás

ser investidas subjetivamente de los atributos humanos que sólo éstos poseen y pueden proyectar. Ni éstos, a su vez, serían capaces de proyectar sobre los animales y otros seres vegetales o inanimados los atributos que hubieran descubierto en virtud de la invención del alma. No podría emerger una *relación de intercomunicación* fuera del "vínculo de alteridad entre sujetos pensantes", ni habría podido nacer ningún sentimiento religioso, si previamente el ser humano no hubiese creado la condición de posibilidad de esos sentimientos con la *premisa animista*. Sin almas y espíritus, productos de la fantasía humana, no habría religiosidad ni religión ni vida después de la muerte.

Parece que Marett comprendió la necesidad de salir de este atolladero teórico y pensó que el uso de un neologismo, *animatismo*, podría tender un puente entre conceptos heterogéneos arbitrariamente asociados:

Se atribuye a lo sagrado o divino ora la *naturaleza impersonal* de una fuerza, como en el dinamismo, ora la *naturaleza viva* en la cual el cuerpo y su vida interior no están distinguidos, como en el *animatismo*, ora una *naturaleza dual* en la que el cuerpo está subordinado a un principio anímico independiente, como en el animismo.

Esto no es una definición sino una enumeración de factores diversos sin ningún nexo conceptual: una opción a la carta, es decir, al gusto del consumidor... Un escándalo de la lógica, muy al estilo eclesiástico y al servicio de la nebulosa emocional, sentimental e irracional de la época. En este otro texto característico de Marett se revela su incapacidad para el razonamiento y su permanente recurso a la amalgama y a la indefinición tanto del *animatismo* como del *mana*:

He usado los términos *misterioso* [*mysterious*], *místico* [*mystic*], *oculto* [*occult*], *sobrenatural* [*supernatural*] y otros similares para caracterizar el pensamiento mágico-religioso según lo que pudiera parecer aconsejable a mi propósito.

Y para que nadie tenga dudas acerca de su incapacidad, añado lo siguiente:

En una palabra, lo he dejado *suelto*, como se les aconseja a los artistas que hagan cuando están dando al cuadro su primera forma.

Por lo cual, opta por ¡"una definición más amplia de la religión rudimentaria"! Lo penoso aquí es que lo rudimentario es su simulacro de definición. Con este talante, Marett nos habla de "las manifestaciones de la naturaleza tratadas como *poderes*, sin que la agencia de *espíritus* sea asumida necesariamente". Es la técnica teológica del *sí pero no* o de *un poquito nada más*.

Marett prometía lo que después no fue capaz de cumplir. En efecto, ni en la caótica introducción ni en el resto de descosidos escritos de su *magna* obra hay, al menos, un intento de ofrecer los indispensables mecanismos mentales que debe presentar una explicación con pretensión científica del origen del fenómeno llamado *religión*, como las que ofrecieron Tylor, Feuerbach, Freud o Bueno. Veamos su planteamiento y posición:

En cuanto método, mientras que mi actitud general es la de un antropólogo, mi especial interés es psicológico. Abordo la historia de la religión como un estudioso de la evolución del hombre. Pero mi propósito es traducir un tipo de experiencia remota a la nuestra, en términos tales de nuestra conciencia que pueden posibilitar del mejor modo que la naturaleza de lo que aparece sea traducida como lo que es en sí. Compondría de este modo una descripción muy generalizada de cierto estado de la mente prevaleciente bajo las condiciones de la cultura más ruda. Tal descripción será necesariamente analítica, en el sentido de que los rasgos conductores han de enfatizarse selectivamente de acuerdo con lo que resulte ser su relativo predominio en el estado de la mente en cuestión. Tal análisis, en manos de un antropólogo, se propone, en última instancia, estar al servicio de un tratamiento genético.

Este planteamiento inicial recoge dos notas de su maestro Tylor, a saber, la atención a la dimensión psicológica y a la vez evolucionista de la investigación y, por consiguiente, genética e histórica. Pero la manera en que adelanta que lo que hará es una descripción augura lo peor: se tratará del *qué* (misterioso, sobrenatural) de la religión, no realmente de *cómo* (psicológico, evolucionista, genético) se produjo, y no ofrecerá una verdadera *explicación* sino una mera *descripción*, eso sí, muy emocional y mística.

Marett anuncia a continuación que su proyecto de religión comparada no puede "interrumpirse prematuramente en el animismo", sino que debe "profundizar más en la naturaleza humana en su búsqueda de las raíces de la religión". Esta tesis prologal significa ir más allá de Tylor, aunque afirma seguidamente que la expresión *preanimismo* no fue inventada sino sólo usada por él,

y lo que no estaría preparado para sentar dogmáticamente, o incluso provisionalmente, es que hubo una era en la historia de la religión en la que el *animismo* no existió, y que sí existía una especie de religión. [...] Espero haber dicho bastante para mostrar que no soy ningún enemigo irreconciliable, respecto del animismo de Tylor, que tenga una teoría rival que exponer concerniente al origen de la religión.

Este punto sobre si el animismo había sido asumido o no por Marett es razonable resolverlo afirmando que *siempre aceptó el factor animista como primario pero no único*, lo cual explicaría por qué su maestro nunca se molestó en refutar al discípulo e hizo la vista gorda sobre el simplismo de las descripciones marettianas —nada nuevas, salvo la fuerza del *mana*, término extraído de fuentes etnográficas que no explica nada y que no puede extenderse a la Prehistoria—. El mismo Marett exclama (¿con falsa modestia?): "Qué asunto más pequeño, humilde y tanteante es mi teoría, ¡si es que tengo una teoría!" Después de muchas incongruencias y pseudoconceptos, juzgue el lector lo que pasó a ser un modelo apologético de la fe para destruir a Tylor y fortalecer el *timo antropológico* que sostiene todas las creencias religiosas en su variedad emocional:

En el caso de la religión, el pavor [*awe*] se tratará como un factor más constante que cualquier concepción particular de lo pavoroso [*awful*], que es de importancia secundaria si se imputa a una naturaleza impersonal o personal lo que tiene, por decirlo así, este valor único [...], su inalterable finalidad [*unchanging end*]. No obstante, la religión no quedará afectada en su esencia y alma por estos intentos de caracterizar, bien por vía de las ideas o bien por medio de cualesquiera otros símbolos, ese permanente valor que en todas partes se siente que está allí.

Marett alcanzó gran influencia no por su potencia teórica, tan nula como para olvidar que la nota definitoria de *Homo sapiens sapiens* es vivir y alimentarse de símbolos e ideas, controlar y modelar sus emociones y miedos por la fuerza invencible de la razón, el instrumento del *homo rationalis* para domeñar la naturaleza y buscar la verdad por el camino de la ciencia. El *homo religiosus* tiene como último argumento sólo el subjetivismo del sentimiento y de la emoción. La integridad del ser humano tiene que construirse desde y con la razón, jamás desde la *órexis* sino desde la *nóesis*, desde el conocer.

La vía dominante en la *defensa de la religión* ha acabado cobijándose en la frágil senda de las afecciones, presididas por el amor a un Dios que no se conoce, una idea abstracta y, por añadidura, misteriosa, pero vindicativa, intolerante y violenta; un ente comprensible sólo a la luz de la honda alteración funcional de la actividad de la mente que indagó genialmente Tylor bajo el nombre de *escisión animista*. Esta se convirtió en el objetivo a batir por la apologética religiosa, horrorizada ante la idea de que el alma haya nacido en los repliegues del cerebro humano y no en la voluntad caprichosa de un dios antropomórfico aunque omnipotente. Un Dios al que ahora le roban las almas se hunde irremediablemente porque queda reducido, a su vez, a un alma igualmente imaginaria pero que fue ascendiendo, mediante la fuerza y la astucia, a la cumbre de la dominación de todas las demás.

Los continuadores de la *falacia emocionalista* de Marett lo han hecho significativo porque prácticamente todos los grandes teólo-

gos fideístas del sentimiento, desde Schleiermacher hasta Otto, pasando por Kierkegaard y Wundt, se han apuntado a la vía irracional, emocional o mística. Vale la pena mencionar *Das Heilige*, de 1917 [hay trad. cast.: *Lo santo*, Alianza, 2007], donde Rudolf Otto, bajo la influencia de Schleiermacher y Marett, se esfuerza en depurar la esencia de lo sagrado y la fe en el espíritu de lo que sólo eran para él las aguas turbias de la mente primitiva (magia, hechizos, cultos funerarios, etc.). Pero Otto retoca la teoría del *sentimiento de absoluta dependencia* de Schleiermacher, que sólo "representa un primer despertar del sentimiento de lo numinoso (*sensus numinis*)", y le objeta que este sentimiento humano de absoluta dependencia no es un sentimiento natural frente a la prepotencia del poder dominador, sino que posee "el tono y el contenido peculiar del sentimiento de reacción que tenemos que experimentar en nuestro interior"; es decir, una sensación de poquedad y anonadamiento en presencia de *lo numinoso* como *mysterium tremendum*, que suscita pavor y espanto y produce como "un escalofrío de miedo que es algo *sobrenatural*".

Sin embargo, Otto le objeta también que considere que el sentimiento religioso "sería inmediatamente, y desde luego, un sentimiento de *mí mismo*, el sentimiento de una condición *mía*, a saber, de mi dependencia. Y sólo por conclusión lógica, refiriendo mi estado a una causa exterior a mí, es [...] como yo encuentro lo divino". Otto concluye que la descripción de Schleiermacher "es totalmente contraria a la realidad psicológica. El sentimiento de *criatura* es más bien un momento concomitante, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a "un objeto fuera de mí. Y éste, precisamente, es el que yo llamo *lo numinoso*. Y este carácter positivo del *mysterium* se experimenta sólo en sentimientos". Como puede verse, la calenturienta imaginación del teólogo desborda aquí levemente el extraviado atrevimiento del antropólogo.

Émile Durkheim, aunque desorientado en su planteamiento positivista acerca del *origen de la religión*, pudo, sin embargo, formular objeciones incontestables a las *teorías naturistas* —incluido específicamente el *supernaturalismo* de Marett—, pero tomando la

llamada *teoría mítica* de Max Müller como gran dislate que habría que batir. Esa teoría, designada a veces como *solarismo*, representa hasta hoy la expresión más erudita del sobrenaturalismo de raíz naturista (modelo marettiano).

Ya en 1878, en las *Hibbert Lectures*, Müller parte del postulado según el cual la religión debe necesariamente aparecer no como una especie de vaga y confusa ensoñación sino como un sistema de ideas y prácticas bien fundadas en la realidad. En los *Vedas* aparecen ya, según él, las sensaciones generatrices del pensamiento religioso. *Sus dioses denotan los principales fenómenos de la naturaleza*. Mediante consideraciones de orden psicológico justifica la inferencia sin fundamento y puramente asertiva de que el espíritu religioso concibió las primeras cosas divinizadas contemplando inicialmente los cuerpos y las fuerzas naturales del cosmos. Müller emplea la conocida *retórica naturista* que canta y glorifica las maravillas del universo, así como el sentimiento de terror, reverencia y sumisión de los humanos que suscitó la *grandeza de la infinitud cósmica*, la cual generó, según él y los suyos, la *religión*. Una anticipación de Rudolf Otto, pero sin los acordes de una teología mística. Queda para la cordura y el buen sentido comprender, en primer lugar, que una *relación de alteridad* entre dioses y humanos es necesariamente una *comunicación* entre sujetos inteligentes equipados de mentes y capacidades epistemológicas de alguna entidad animística como *conditio sine qua non*; y en segundo lugar, que una relación puramente emocional (*órexis*) nada puede imaginar y representar sin una *relación de conocimiento* (*nóesis*), pues la reflexión intelectual sobre los enigmas del universo es, en seres racionales como *Homo sapiens sapiens*, la matriz de todas las formas de la religiosidad, aunque sea veritativamente falsa. Durkheim percibió rotundamente que "si, como lo pretende el naturismo, el pensamiento religioso nació de esas reflexiones [de Müller, Marett, etc.], es inexplicable que haya podido sobrevivir a los primeros ensayos que se hicieron de él, y la persistencia con la cual se ha mantenido se hace ininteligible". Así, él mismo tuvo que retornar al *mentalismo* y a la *idea de alma*, rechazando de modo terminante la teoría naturista-supernaturalista del origen de lo sagrado: "La *idea de lo sa-*

grado se propone como un despertar en nosotros, pero cuando se examinan un poco más de cerca las pruebas, por otro lado sumarias, que se han dado de esta proposición, se constata que se reducen a *un prejuicio*".

El *núcleo de lo religioso* es, según Otto —teólogo cada día más valorado—, *lo numinoso*, categoría derivada de *numen* (divino), lo inefable (*árreton*), *fascinans* y *tremendum*. Otto se entusiasma con Wundt, quien mantiene que "de este *sentimiento* y de sus primeras explosiones en el hombre primitivo ha salido toda la evolución histórica de la religión. En él echan sus raíces lo mismo los demonios que los dioses y todas las demás creaciones de la *apercepción mitológica*. Cuando no se reconoce lo numinoso como factor primero e impulso específico fundamental, que no se deriva de otro, todas las explicaciones del origen de la religión por el animismo, la magia o la psicología popular quedan condenadas de antemano al error y dejan escapar la verdadera esencia del problema". Significaba el triunfo de la *hipótesis preanimista* de Wundt (*die präanimistische Hypothese*) frente a los últimos resabios animistas de Ma-rett; Otto pretendía que "es fácil demostrar que lo importante no son aquí las representaciones de los espíritus, sino el aspecto sentimental con que ello se relaciona".

Obsesionado por la existencia real, extramental, de *lo sagrado* (*das Heilige*) como lo fascinante, tremendo, pavoroso y misterioso, Otto se niega a aceptar que las aguas filtradas por la especulación religiosa ulterior fluyan de la imaginación creadora del hombre prehistórico, que pensó haber encontrado en la hipótesis animista un principio (falso) de racionalidad. Los teóricos creyentes prefieren *un fideísmo sin complejos* que les permita hacer afirmaciones acerca de referentes (objetos, ideas, sentimientos) que no pertenecen al dominio de la experiencia empírica e intersubjetiva, y no puedan someterse a las pruebas o verificaciones exigidas por la investigación científica y sus métodos de conocimiento, observación y refutación.

Son necesarias algunas apostillas a lo dicho. *Conocimiento científico* es una expresión redundante, pues el verdadero conocimiento con garantías exigibles, no puede ser, como acabamos de decir,

sino científico. Pero esta exigencia no debe satisfacerse en un marco epistemológico de realismo ingenuo o positivismo vulgar. La *ciencia* no se limita a obtener sus datos, en último término siempre empíricos, mediante observaciones sensoriales directas e inmediatas, aunque esto sería siempre lo más seguro y deseable, sino que suele operar, muy frecuentemente, con *modelos* y *teorías*, matematizables o meramente enunciativas. Cuando se investigan con refinadas tecnologías de laboratorio, los propios *sentidos*, sobre todo la visión, ofrecen una fenomenología oculta a veces sumamente compleja.

La meta de las ciencias es llegar a ofrecer *explicaciones precisas de los mecanismos causales* de todos y cada uno de los cambios o movimientos de los entes investigados. Esta ambición *mecanística* de la ciencia de *conocer por causas eficientes* admite inevitablemente —por la propia naturaleza de los referentes y por las circunstancias de la investigación de que se trate— diversos niveles y grados de consecución. En primer lugar, en razón del umbral que marcan las características ontológicas del propio referente y su contexto empírico. En segundo lugar, en razón de lo que determinarán las condiciones específicas de cada referente con respecto al techo posible de su conocimiento. Sería interesante estudiar los objetos o sujetos concretos en relación con estas dos cuestiones, pero mi tarea debe limitarse ahora al *timo antropológico*.

Digamos, de entrada, lo siguiente:

a) Los referentes estrictamente metafísicos, sobrenaturales, metaempíricos, quedan, en general, en virtud de su propia especificidad ontológica, al margen de toda pretensión veritativa en el dominio de la ciencia (léase: del conocimiento propiamente dicho).

b) Los referentes energético-materiales, es decir, empíricos, son aquellos que, en virtud de su especificidad ontológica materialista, pueden presentar por principio la condición de cognoscibles e investigables científicamente en sentido estricto.

c) Los referentes metaempíricos que incluyan, a su vez, contenidos parciales de orden material son cognoscibles e investigables si éstos pueden aislarse metodológicamente.

d) Los referentes empíricos que aparezcan dentro de un contexto general metaempírico son cognoscibles e investigables, pero ofrecen frecuentemente dificultades, superables cuando, aislados de su contexto metaempírico, representan cambios o movimientos de diáfana estructura *mecanística* que los avances de la ciencia han permitido en la actualidad clasificar como fenómenos contextualizables dentro de un dominio que las ciencias naturales han incorporado recientemente a sus potencialidades explicativas.

Soy consciente de que esta tipología esconde probablemente cuestiones importantes de orden epistemológico, pero creo que su sencillez teórica aporta criterios intuitivos bastante evidentes. Pues bien, las posiciones teórico-prácticas de Otto e incluso de Schleiermacher o Marett, y sin duda de Hegel y los románticos alemanes corresponden a las posiciones a) y c). En nuestro país cabe citar a Xavier Zubiri y a los innumerables docentes que pueblan, si son sinceros en lo que dicen, las cátedras de las universidades españolas, tanto públicas como privadas.

Finalmente, E. B. Tylor fue un preclaro exponente, y ciertamente sin igual, de la posición d), en la que me incluyo desde 1995. Pensando retrospectivamente, parece plausible afirmar que, entre las dos grandes guerras del siglo pasado, la filosofía de la religión había agotado prácticamente sus principales alternativas posibles, y se hizo evidente que la apertura de Durkheim hacia el positivismo, y la sola etnografía y el trabajo de campo, no aportaban nada esencial sobre el origen y el significado de la religión que no estuviera ya en unos cuantos libros de unos pocos antropólogos —en primer lugar, en la obra de Tylor—, montados sólidamente sobre el *materialismo* y el *evolucionismo*, asumidos conjuntamente desde la *convicción firme y justificada de que el origen de la religiosidad se hallaba en el cerebro humano y no en la contemplación del firmamento y las fuerzas que lo habitaban*. Esto era y sigue siendo ciencia-ficción religiosa al servicio de los monoteísmos en vigor.

La premisa de la que partía Tylor era certera: todo *es* materia en el hombre, incluida la mente y su estructura neurológica, y esa materia *es* energía física en movimiento, de conformidad con las leyes físicas y biológicas de la evolución por selección natural. Su plan-

teamiento *mentalista* quedaba protegido de cualquier deriva idealista a largo plazo porque era el único que hundía sus raíces en un sistema nervioso producto de la transformación de la energía y la evolución de la materia viva en el curso de milenios de adaptación al medio y de la supervivencia colectiva. Su descubrimiento de los mecanismos materiales de la invención animista por *Homo sapiens sapiens* tiene el rigor lógico propio de un gran hombre de ciencia.

Tylor no contaba entonces con los instrumentos y materiales de prueba que he señalado en el apartado d), pero la potencia de su planteamiento y sus deducciones han quedado confirmadas más tarde por milenios de cultura humana en general y de historia de la religión en particular. En efecto, la creencia en almas y espíritus como producto de la *escisión animista* en el corazón de la antropología representó un prodigio de sagacidad de sus protagonistas y su descubridor. Esta paradójica *racionalidad fallida* otorgó a los seres humanos la pseudosolución del problema principal y prioritario: vencer a la muerte con una nueva vida en un más allá. El *error* fue dramático y generó consecuencias más gravosas que las que evitó; sin embargo, constituyó el hecho más determinante y revolucionario de la historia humana porque la mayor parte de los seres humanos seguimos siendo, todavía hoy, víctimas del *timo antropológico*, el cual se halla, además, en la raíz de los timos que trataremos a continuación.

Desde la publicación de los dos volúmenes de *Primitive Culture*, el nombre de Tylor comenzó a exorcizarse como el gran enemigo de la religión. No se trataba ya de contestar con argumentos de orden teórico sino con respuestas de orden existencial. No ha habido mayor prueba de la verdad de sus tesis que la permanencia en el tiempo y la universalidad en el espacio de la *movilización anty-loriana*. Los creyentes en la verdad de la religión no pudieron soportar que fuese un precursor en el uso radical de la racionalidad, es decir, un modesto hombre de la Prehistoria, quien le arrebatase a Dios la creación de las almas y los espíritus; por consiguiente, del mismo Creador. El arma contra Tylor fue, como siempre cuando aparece un gran desmitificador, el *silencio* combinado con el *ostracismo*.

Mencionaré, como buena muestra de contumacia en nuestros días, tal vez una de las mejores historias de las religiones (Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, París, 1970, 3 vols.), donde Henri-Charles Puech declara en su prefacio que la obra "excluye, para empezar [*d'entrée de jeu*], los *postulados evolucionistas*, considerados los más clásicos de los que les han precedido". Y en los "Prolegómenos", tras aludir a Tylor como fundador, A. Brelich despacha el asunto de la manera siguiente, según un hábito inveterado: "Hoy en día, los errores fundamentales del evolucionismo son demasiado evidentes como para que sea necesario hacer su crítica". Mejor enterrarlo, porque los creyentes pueden admitir muchas herejías, pero no el animismo. Si se aceptase, se desplomaría todo el edificio de la religión. Como suele suceder en este tipo de manuales, se opta por limitarse a desmenuzar una serie de religiones concretas, cuya descripción deja al margen la cuestión fundamental de *la religión como género*.

2

El timo ontológico: la reducción materialista del dualismo cosmico

Hemos visto cómo el timo antropológico condujo, impulsado evolutivamente por la actividad inferencial de los humanos y la potencia *mitopoiética* de su imaginación, a la extensión y generalización de la ilusoria escisión ontológica de *Homo sapiens sapiens* generada por la invención animista, para culminar en un primer esbozo de *pseudoescisión ontológica del universo en dos grandes géneros opuestos de realidad: naturaleza y sobrenaturaleza*, y su rosario analítico de falsos pares de antónimos, a saber: física y metafísica, materia y espíritu, empírica y metaempírica, espacial e inextensa, temporal y eterna, representable e irrepresentable, observable e inobservable, precedera e indestructible, mortal e inmortal... Es decir, esta serie de antinomias radicales, implicadas recíprocamente como en un juego de cajas chinas, define el segundo gran engaño, el *timo ontológico* que sostiene el edificio de toda religión.

Pero presidiendo verdaderamente la falsedad existencial de esta serie de pseudo-antinomias se yergue *la realidad única y universal de la energía física* en sus inagotables formas y manifestaciones energético-materiales, como he adelantado ya en el capítulo primero. Ahora procede ofrecer la descripción más general de *dos principios axiomáticos* que deben regir, respectivamente, la ontología, en primer lugar, y la epistemología, en segundo lugar, de todo lo que existe.

Principio ontológico:

1. Solamente existen *estados y procesos de la energía física*—diversificables por sus condensaciones ($E = mc^2$) y sus niveles de complejidad— que generan en el sujeto humano cognoscente estados mentales ontológicamente idénticos a procesos neurofisiológicos de simbolización de los correspondientes estados de la energía en cuanto referentes reales suministrados por los datos de la observación empírica intersubjetiva.

2. Los llamados *estados mentales*—sensaciones, percepciones y representaciones— poseen solamente la realidad actual del hecho de su identidad existencial con los estados cerebrales formalizados únicamente en el sistema nervioso central (SNC), y pueden reputarse como referentes verdaderos, física e informacionalmente, si funcionan de modo satisfactorio en términos a la vez de lógica y de experiencia empírica intersubjetiva en el mundo.

Principio epistemológico (o de inmanencia):

3. *El universo o naturaleza es todo lo que existe y nada más que lo que existe, y todo lo que puede conocerse y explicarse tiene que explicarse por referencia a lo que hay en el universo.* La referencia última es el conjunto de todo lo que hay y sus principios de explicación están en lo que hay. Nada trasciende al universo natural, cada existente es como un fragmento de universo y como tal puede ser conocido y explicado.

Estos principios presentan *la unidad ontológica universal de base física.*

La inagotable potencia explicativa de la hipótesis animista

Antes de reanudar el análisis del *timo ontológico*, volvamos sólo un instante la vista atrás para considerar brevemente una importante objeción —por su repercusión en los medios universitarios del estudio de la filosofía— a la hipótesis animista en una obra de gran

envergadura: *El animal divino. Ensayo de una teoría materialista de la religión*, del filósofo Gustavo Bueno (2ª ed., 1976). Yendo al núcleo de su objeción, Bueno declara, refiriéndose a mi libro *Elogio del ateísmo* (1995), que "cuando una teoría psicológica (o sociológica) se utiliza con pretensiones filosóficas (sin duda porque los mecanismos psicológicos a los que apela —alucinatorios, ensueños, proyecciones mentales...— son interpretados ontológicamente, como ocurre cuando se los caracteriza como *alienaciones*, pero no en sentido psiquiátrico), entonces cabría decir, por de pronto, que tal teoría psicológica está desempeñando el papel de una teoría idealista de las religiones efectivas, puesto que se está asignando a procesos mentales nada menos que el papel de causas de procesos que pretenden ser reales (y verdaderos) como las religiones".

Aparte del hecho sociológico bien probado de que descripciones de fenómenos ontológicos irreales —como los númenes animales y las almas humanas— pueden producir, y suelen causar, efectos reales (lo cual beneficia, al parecer, a ambos), estimo que mi réplica detallada a la objeción, contenida en mi mencionado libro, sigue siendo válida respecto a su propia y arbitraria *teoría del animal divino*, pues Bueno no ha respondido a las preguntas que le formulé entonces sobre sus tesis principales. No obstante, me satisface añadir lo siguiente:

a) La conclusión medular del extraño discurso de Bueno consiste en un juicio asertórico, sin más, que afirma que los animales "son los núcleos numinosos de la propia Idea ulterior de la divinidad", pues cabe suponer precisamente que "la religión es verdadera" porque existen determinados númenes animales "que no son fenómenos ilusorios propios de la mentalidad psicológica de la persona salvaje". Y para tender una pasarela a su preciado descubrimiento, agrega que lo numinoso "no es necesariamente divino" pero es necesario, eso sí, que "lo divino sea también numinoso y los dioses sean númenes". Se trata, entonces, de "seleccionar, entre toda la variada tipología fenomenológica, aquellos númenes que puedan ser confirmados como reales (según criterios de realidad ontológica que cada cual presuponga)", pues toda ontología parte

siempre de supuestos indemostrables que equivalen a los *praambula fidei* de la teología cristiana. Como puede verse sin esfuerzo, Bueno nos sumerge, quizá inconscientemente y llevado por su peculiar método taxonómico de ofrecerse los menús más placenteros, en las aguas de las peticiones de principio.

Nuestra alarma es suma cuando nos confiesa que los hombres cazadores estaban rodeados de "animales que no son todavía numinosos", lo cual le obliga a interrogarse: "¿Cómo puede explicarse la transición de la figura de los animales que rodean al hombre primitivo a la figura de los animales numinosos?" Este es el punto clave en el que la tesis de Bueno desvela su inanidad ontológica y donde naufraga su objeción a la hipótesis animista, pues su interrogante sobre el cómo y el cuándo de esa transición constitutiva queda verdaderamente sin respuesta. En efecto, Bueno responde críticamente que este problema "presupone una teoría sobre la estructura de la religión nuclear: *los númenes son animales*". Pero aquí la estructura es la que nos conduce a la cuestión genética como cuestión inversa: *¿cómo llegan los animales a ser númenes?* Es decir, *¿cómo se constituye la fase de la religión primaria?* Pues bien, no hay auténtica respuesta, sino evasión: "Sin duda, la respuesta a esta pregunta depende de la consideración de múltiples factores intermediarios que, hoy por hoy, es imposible dominar en su conjunto". *¿Y cuánto tendremos que esperar...? ¿Pero si se trata de hombres prehistóricos...!*

b) Todo lo que ofrece Bueno son aserciones perentorias: "Existen los númenes", afirma, porque "la vivencia del numen es vivencia de un numen real". Así, porque sí. Y yo pregunto: *¿Por qué se resiste Bueno a reconocer que es sólo la atribución mental del ser humano lo único que puede constituir la noción de numen con la que puede ser investido el animal, al igual que sucede con el hombre animista cuando inviste al animal de un alma-espíritu?* Parecería un prurito de originalidad. Bueno busca escapatorias, por ejemplo cuando parangona el argumento ontológico de Anselmo con el suyo, al exclamar: "Queremos decir que la existencia de los númenes es una condición [...] de los propios númenes, según su concepto, por lo tanto una condición necesaria para poder hablar

de experiencia religiosa, no en razón de que sean infinitos o necesarios [...]. Un numen sólo es personal si es existente, si la existencia es condición de la realidad *extramental* de otras personas (el tú no puede ser contenido de conciencia del *ego*)". Como resulta patente, se trata siempre de jugar con enunciados analíticos, y por ello tautológicos. La existencia real de los númenes, en cuanto que más reales que las almas, no se prueba jamás.

Como escribí en *Elogio del ateísmo*, en la cláusula final entre paréntesis del último texto citado se esconde "la clave de la falacia", porque "es obvio que el *otro* (sea cosa, animal o persona) no es, en cuanto realidad, un mero contenido de conciencia; pero la idea o representación que yo me formo de ese otro sí puede ser también ilusoria o gratuita, sin ningún correlato existencial en la realidad como tal. El hombre primitivo que contempla un animal real, existente, puede atribuirle o imputarle un numen (o un alma) como tal inexistente, puramente ilusorio. La realidad del animal es una realidad extramental, pero las cualidades numéricas que el ser humano le atribuye ilusoriamente son sólo un contenido mental forjado en su conciencia". Por consiguiente, "la precariedad argumental del núcleo numinoso animal arruina [...] toda la teoría angular de la religión".

c) Bueno presenta de modo muy recortado y trivial la teoría animista tyloriana de la génesis de la religiosidad, según se expone muy someramente en *Anthropology* (1881), un compendio que omite la "doctrina de las almas", verdadero fundamento de su filosofía de la religión, que sólo puede conocerse mediante el análisis del segundo volumen, *Primitive Religion*, de su obra monumental en dos tomos *Primitive Culture* (1871). El tema básico se centra en la experiencia humana del sentimiento religioso en el contexto multifactorial de su vida real, es decir, impostada sin la hipoteca *idealista* con la que Bueno intenta gravarla. Para entender el fenómeno de la *invención animista* hay que dejar de especular con la reducción idealista del llamado peyorativamente *mentalismo* como arma arrojadiza, pues la teoría actual de las funciones mentales del cerebro se está construyendo en términos fuertemente materialistas y empiricistas, y alejada de la tradición metafísica. Al

mismo tiempo que las neurociencias en general y la psicología empírica y científica en particular están liquidando los últimos residuos del yo cartesiano, la investigación teórica y experimental del cerebro se orienta hacia la base empírica material del SNC como gran piloto de una actividad neuronal fundamentalmente estructurada "desde dentro", y solamente *moduladora* de la información sensorial externa (aunque esta perspectiva nos deja algo perplejos a los *objetivistas*).

El modelo de un sistema cerebral semicerrado, montado sobre un diálogo talámico-cortical, y un sujeto anticartesiano y de versiones múltiples, debilita todo modelo de contraposición sujeto/objeto de corte clásico. La llamada *mente* aparece cada vez menos como un espejo del mundo exterior, y cada vez más como una máquina complejísima que integra múltiples factores, con predominio relativo de los internos y heredados.

Si examinamos un esquema de las dos alternativas, númenes o almas, se verá que no hay oposición sino similitud:

a) sujeto-mente > cuerpo animal > numen

b) sujeto-mente > cuerpo humano > alma

El cuerpo inferencial es, realmente, tan poco *subjetivista* en el primer esquema como en el segundo. En ambos, el cuerpo es la solidez, la compacidad, la materialidad corporal, la intermitencia dormido/desperto... El numen o el alma, por su correspondiente especificidad semántica o funcional, representa el resultado espiritualista similar o equivalente de la actividad atributiva o extroyectiva de la mente, la cual está siempre a caballo del mundo interno y del externo. En cualquiera de los dos casos, hablar de *idealismo* es inadecuado, convencional y desorientador: los falsos referentes *numen* o *alma* son finalmente *creaciones de la mente humana como funciones integradoras del cerebro con su propia materialidad*.

En virtud de esta peculiarísima conexión de la experiencia humana con el mundo externo y consigo misma, resulta que el sueño y la vigilia se alternan y entretienen, y así también el mundo onírico

y el mundo espectral o aparicional. Si la conciencia es el producto de la actividad tálamo-cortical, como parece serlo, el diálogo entre el tálamo y la corteza genera la subjetividad en los humanos y vertebrados superiores, aunque en niveles de distinta profundidad operativa. Las visiones, ilusiones y estados alterados de conciencia, junto con los sueños como factor dominante, constituyen la línea de la subjetividad sobre la cual funciona la invención animista, inaugurada, a la par de otras ilusiones de la mente, por el ser humano prehistórico en el fondo recóndito de su autoconciencia creadora.

Y así llegamos a entender cómo ha podido el cerebro ser capaz de integrar, explotando el rico repertorio de recuerdos, memorias, patrones instintuales, emociones pasadas y presentes, en una inferencia ilusoria pero coherente, el modelo cognitivo del binomio cuerpo/alma, y de convertirlo en un patrón de acción fijo psicológico que le ha permitido, casi hasta nuestros días, resolver ilusoriamente las graves cuestiones de la autocomprensión que le exigía la urgencia de una interpretación positiva de su mundo y del hecho inexorable de la muerte corporal. No se trató de un proceso *racionalista* como el que pondría en marcha el hombre civilizado de la Edad de los Metales o de la agricultura hidráulica —un administrador ya de avanzados hábitos de razonamiento complejo— sino de una lógica primaria a partir de experiencias vitales, enigmáticas pero evidentes, para cuya interpretación racional *Homo sapiens sapiens* estaba ya mentalmente pertrechado: el ser humano del animismo y su subsiguiente evolución cognitiva.

En suma, la filosofía de la religión tiene como referente común las experiencias mentales ontológicamente *ilusorias*, tanto en el caso de las almas como en el de los númenes; en cualquier caso, no testables y, por consiguiente, igualmente *infalsables* (en el sentido popperiano de irrefutabilidad y falsedad). Puede decirse, sin embargo, que la inagotable potencia explicativa del animismo no encuentra parangón en la *propuesta numinosa* de Bueno, dado su corto recorrido para la tarea de dar cuenta del complejo fenómeno de la religión, como es posible comprobar en su ineludible recurso a las almas y espíritus para presentar su teoría sobre lo que llama la *esencia* y el *corpus* del fenómeno religioso.

La consolidación del dualismo ontológico

En los dos niveles de la falacia animista —primero transnatural y después sobrenatural—, el alma se presenta como una entidad no perecedera o inmortal que conocerá una nueva vida más allá de la muerte. La creencia en esta escatológica supervivencia constituyó un factor decisivo y especialmente activo en la universalización hasta hoy mismo del animismo, pues el hecho trágico de la muerte es en el ser humano un acontecimiento consciente y esperado, y su deseo de inmortalidad es un sentimiento determinante de la casi invulnerable formalización de su fe. Ernest Becker sostiene con buenos argumentos que todas las culturas son, de una u otra manera, sistemas de tabúes contra la muerte.

La hipótesis animista satisfacía, repitámoslo: a) la condición lógica de posibilidad de la religiosidad y de la idea de supervivencia tras la muerte del cuerpo; y b) la condición existencial del referente básico pero irreal de toda religión propiamente dicha, y no una mera sabiduría. El subsiguiente paso histórico, aún lejano, a la explícita teorización del *anima spiritualis* de la metafísica religiosa permitirá establecer abusivamente una identidad entre *religiosidad*, *espiritualidad* y *racionalidad*.

La *visión mítico-religiosa del mundo* generó una especie de segunda naturaleza en el ser humano que le impedía, con la irresistible fuerza de los hábitos ancestrales, el acceso intelectual a la reconsideración de la realidad ontológica de la especie humana en su universo. La gran cuestión consiste en responder a esta interrogación: ¿cómo y cuándo comenzó el ser humano a poner en tela de juicio la ideología animista y sus implicaciones mítico-religiosas? Esto debió de ocurrir, sin duda, en la mente precoz de sujetos especialmente dotados para la observación y la reflexión, de modo inicialmente imperceptible en la noche de los tiempos; para cuando pasó a ser una especulación pública y documentable mediante testimonios históricos habrían transcurrido ya bastantes miles de años, y a medida que el *espacio de lo sagrado* adquiriera un estatuto más o menos reglado y distinguible de lo meramente profano.

De modo creciente, ese espacio sagrado pasó a ser de la competencia de individuos expertos en la manipulación ritual: brujos, hechiceros, magos, chamanes o sacerdotes.

En las literaturas egipcias y mesopotámicas del Neolítico tardío y la Edad de los Metales emerge en primer plano *la preocupación moral y la reflexión sobre el destino del individuo*, en el marco de un animismo que lo impregna todo y que sitúa el tema de la culpa y la muerte en un contexto de duda y ansiedad. La especulación teórica sobre estas grandes cuestiones fue estimulada por las repercusiones psicológicas, cognitivas y éticas provocadas por las transformaciones en la organización económica, social y política en el seno de constelaciones culturales en las que la *legitimación de las estructuras de poder*—familiar, ciánica y tribal—estaba vinculada a las concepciones religiosas que promovían las jerarquías patriarcales. A este respecto, un adepto firme de la teoría animista de Tylor no deja de señalar con razón la carencia en dicha teoría del *factor institucional y material* en las respectivas sociedades, así como la específica importancia de sus modos de producción e intercambio. Como todas las ideologías, la religión animista y su peculiar escisión antropológica y ontológica mantuvo fuertes relaciones sistémicas con las estructuras socioeconómicas de producción y consumo, que deben estudiarse a la luz del correctamente denominado *materialismo histórico*.

En efecto, en el sistema conativo de los humanos del Pleistoceno tardío, el deseo radical y primario es sobrevivir, promover y proteger su vida y bienestar, lo cual significa producir para vivir y reproducirse, en el seno de una cierta configuración de las relaciones económicas y sociales de producción y distribución, para satisfacer las necesidades de alimento, vestido y techo. La teoría marxiana define adecuadamente estas configuraciones como *infraestructura* en cuanto *base material de las relaciones de dominación y obediencia*, en cuanto funciones de la *superestructura*. Antes que asumir la certeza de una muerte inminente, los humanos prehistóricos asumen espontáneamente el estado de sumisión y obediencia a patriarcas o jefes que aseguran la cohesión del grupo y las reglas y rituales colectivos de supervivencia de las creencias animistas.

Mientras los *modos y relaciones de producción* se mueven al nivel de una economía primaria de subsistencia en el entorno doméstico (*oikos*), e incluso cuando esos modos y relaciones se expanden en *formas y relaciones de intercambio* entre unidades familiares o tribales de pequeña escala y próxima vecindad mediante el trueque inmediato de bienes materiales, las relaciones económicas se circunscriben a los medios de subsistencia antes definidos, solamente acumulables en pequeños *stocks* de uso o previsión a corto plazo. Se trata de una economía cerrada donde no cabe imaginar problemas de superproducción ni de sobreexplotación propiamente dicha. El ejercicio del mando en el seno del *oikos*, o incluso de la tribu, no alcanza altas cotas para hacerse obedecer pues, a excepción de los patriarcas o jefes, son colectivos de iguales. Solamente cuando aparece la *capacidad de acumular stocks de bienes no perecederos a medio o largo plazo* emerge el fenómeno económico de la sobreexplotación y la extracción de plusvalías —en su sentido técnico de apropiación coercitiva del excedente producido mediante el sobretrabajo sin retribución—, el cual alcanza importancia relevante para la transformación del modo de producción e intercambio, con trueque aplazado, indirecto o de mercado, que va dando lugar paulatinamente a un modelo de economía abierta y a las primeras formas del *dinero*. Surgen así las primeras formas sociales del *despotismo*.

A medida que van surgiendo las grandes organizaciones territoriales de carácter intertribal o étnico, luego extensos espacios de dominación personal o dinástica, reinos o imperios (pueblos "a caballo", nómadas o establecidos, civilizaciones hidráulicas, "pueblos del mar", etc.), y finalmente ciudades (*poleis, civitates*), regidas para la convivencia por códigos o constituciones de estimable desarrollo jurídico y político, además de estructuradas para el *ejercicio intensivo del comercio interno y externo*, las simples economías abiertas evolucionan hacia el *modelo de economía urbana* dotada específicamente para las grandes formas del intercambio de mercancías basado en la *monetización*, la *acumulación mercantil* y la *instauración del crédito*. Este fue el nivel económico y social alcanzado por la llamada Antigüedad clásica en sus regiones de mayor

desarrollo civilizatorio y cultural (la filosofía, la ciencia, las artes y el buen vivir suntuario, o el trabajo de esclavos y la miseria de una parte de la masa ciudadana), pero rodeada aún en general de inmensos territorios de economía cerrada o de subsistencia.

El nacimiento de la moneda como puro valor de cambio, sin valor de uso como tal, significó un cambio cualitativo porque generó una transformación radical en el modelo económico y social de la civilización urbana, como sabemos en toda su profundidad en virtud del genial análisis estructural de la forma económica *mercancía* legado por Karl Marx, así como su dinámica en el ámbito del modo y relaciones de producción en el mundo capitalista surgido de la revolución industrial en la Europa contemporánea. Pero sus rigurosos análisis del modo de producción y distribución en el *mundo antiguo*, y de las formas de producción y consumo llamadas *asiáticas*, constituyen también una contribución esencial a la comprensión básica de los mecanismos que llevaron a esas sociedades al *estancamiento económico*, al problema pavoroso de la *usura* y al hundimiento general del imperio romano; y el consiguiente *retroceso medieval* a estructuras de economía cerrada y agraria que condujeron a la *servidumbre* y al *vasallaje* característicos del *feudalismo*. En mi libro *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua* (1974), estudio las causas de esta gran crisis de época que tan hondamente influyó en las formas de dominación ideológica del *animismo* con las escisiones dualistas de la antropología y la ontología.

No debe pensarse que hubo que esperar a las formas de civilización ciudadana para encontrar una actividad intelectual dirigida a la *explicación mecánica de los fenómenos naturales* (Bunge), pues, como recuerda Erwin Schrödinger, "si bien es cierto que babilonios y egipcios supieron mucho, desde luego, sobre las regularidades recorridas por los cuerpos celestes, y en particular sobre los eclipses, también lo es que ellos consideraban estos conocimientos como *secretos religiosos* y que estuvieron muy lejos de buscarles explicaciones naturales; también es indudable que les faltó muchísimo para elaborar una descripción completa del mundo basada en tales regularidades. La ingerencia incesante de los *dioses* en los acon-

tecimientos naturales, tal como se lee [aún] en los poemas de Homero, y los repelentes sacrificios humanos relatados en la *Ilíada* ilustran lo que decimos en términos generales" (*Nature and the Greeks*, 1948 [hay trad. cast.: *La naturaleza y los griegos*, Tusquets, 1997]).

La visión mítico-religiosa del mundo es, como ya se ha apuntado, el resultado de la proyección de la escisión del ser humano (antropología) sobre la naturaleza del mundo y su escisión (ontología). Efectivamente, llegó un momento en que se hizo necesario para los humanos elevar la reflexión sobre la existencia humana y su mundo a un nivel superior que permitiese examinar los fundamentos de la rutinaria visión religiosa de la realidad con los criterios del animismo, a lo largo de milenios de evolución hacia la construcción intelectual y cultural del politeísmo y sus colosales panteones arquitectónicos y literarios. Este momento histórico fue denominado *tiempo-eje* por Karl Jaspers, porque expresa el profundo giro que experimentó la atenta mirada de los hombres sobre el mundo. En un libro que hizo época titulado *Vorn Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) [hay trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, Alianza, 1985] advierte que

si hubiera *un eje de la historia universal*, habría que encontrarlo empíricamente como un hecho que, como tal, valiera para todos los hombres, incluso los cristianos. Este eje estaría allí donde ha germinado lo que desde entonces el hombre puede ser, allí donde ha surgido la fuerza fecunda más potente de transformación y configuración del ser humano, de tal manera que pudiera ser convincente sin el apoyo de una determinada fe, para el Occidente y para Asia, y en general para todos los hombres. No se necesitaría que tuviera por base una intuición empírica en forma que ofreciera un marco común de evidencia histórica para todos los pueblos. Este eje de la historia universal parece situado hacia el año 500 a. C, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200. Allí está *el corte más profundo de la historia*. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamamos el *tiempo-eje*.

En efecto, en este tiempo emergen no sólo las *ideologías religiosas de salvación* —vinculadas generalmente a personalidades carismáticas que innovan o redefinen tradiciones venerables, todas de referentes animistas, o rompen incluso con ellas— sino también los primeros cuestionamientos explícitos de la visión mítico-religiosa del mundo en sus formas heredadas. Olvidándose de la grande y auténtica primera revolución intelectual de los seres humanos, es decir, la *invención animistaprimigenia*, para Jaspers, por el contrario, "esta total transformación de la existencia humana puede llamarse *espiritualización* , poniendo así el acento preferentemente en la reelaboración teórica de los ancestrales mitos religiosos de signo dualista, por encima de la gran mutación de actitud representada por una novísima reflexión naturalista de orientación no-religiosa o irreligiosa, que incluye modos materialistas de pensar. Jaspers describe el siguiente panorama:

En China viven Confucio y Lao-Tse, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo-Ti, Chuang-Tse, Lie-Tse y otros muchos. En India surgen las *Upanishads*, vive Buda, se desarrollan, como en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En el Irán enseña Zaratustra la excitante doctrina que presenta el mundo como el combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elias, y más tarde Isaías y Jeremías, hasta el Deuteroisaiás. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos —Parménides, Heráclito, Platón—, los trágicos, Tucídides, Arquímedes. Todo lo que estos hombres no hacen más que indicar se origina en estos cuantos siglos casi al mismo tiempo en China, en la India, en Occidente, sin que supieran unos de otros.

Aunque la exactitud de esta última frase está sujeta a discusión, podría admitirse más o menos que "la novedad de esta época estriba en que, en los tres mundos, el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula pregun-

tas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y salvación, y mientras cobra conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia". Esta valoración delata la limitación crítica que impone la fe de este cristiano que es Jaspers cuando se trata de fijar la frontera entre mito y razón. Pero las grandes concepciones religiosas del mundo siguen moviéndose en el espacio mítico de lo sagrado como subproducto de la doctrina del alma como *primordium* de todos los mitos.

Como vasto y lúcido panorama de *la crítica antimetafísica e irreligiosa en torno al tiempo-eje*, la obra de James Thrower *The Alternative Tradition, Religión and the Rejection of Religión in the Ancient World* (1980) clarifica la rutinaria ambigüedad o confusión que, paradójicamente, ha producido en la filosofía la ilusoria contraposición entre sucesos o entes visibles y poderes invisibles, impidiendo así la reflexión sobre la unidad material que subyace en todos los fenómenos conocidos —unidad ontológica de la que es parte el fenómeno energético-material llamado convencionalmente *conciencia*, como estado o proceso del cerebro en tanto que una de sus funciones, es decir, materia en definitiva—. El alma no existe, a no ser que se quiera designar indebidamente con este nombre las funciones mentales del cerebro, que son pura neurofisiología de naturaleza estrictamente empírica. Las grandes sabidurías orientales intentaron racionalizar el mito, elaborarlo en moldes de racionalidad, generando todas las ambigüedades que admite el mal uso interesado del concepto de razón. Hay que reconocer a Jaspers que hablase también de los mitos transformados, entendidos desde una nueva profundidad en esta fase de transición, que también era, aunque de otra manera, creadora de mitos en el momento en que el *mito* en general quedaba destruido. El viejo mundo mítico decayó lentamente, pero perduró el fondo último del conjunto por virtud de la creencia efectiva de las masas populares (y esto pudo triunfar más tarde de nuevo en amplias zonas)".

En su libro *From Religión to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (1912) [hay trad. cast.: *De la religión a la fi-*

losófia, Ariel, 1984], F. M. Cornford formula impecablemente el sentido de esta frustradora victoria:

Hay *una continuidad real* entre las tempranas especulaciones racionales y las representaciones religiosas que se esconden detrás de ellas: y esto no es una mera cuestión de analogías superficiales, tal como la ecuación alegórica de los "elementos" con los Dioses de la creencia popular. La filosofía heredó de la religión ciertas grandes concepciones —por ejemplo, las ideas de "Dios", "alma", "destino", "ley"— que seguían circunscribiendo los movimientos del pensamiento racional y determinando sus principales direcciones. La religión se expresa a sí misma en símbolos poéticos y en términos de personalidades míticas; la filosofía prefiere el lenguaje de la seca abstracción y habla de "substancia", "causa", "materia", y así sucesivamente. Pero la diferencia externa solamente disimula una afinidad interna y substancial entre estos dos productos sucesivos de la misma conciencia. Los modos de pensamiento que alcanzan a ser la definición clara y la afirmación explícita en la filosofía estaban ya implícitos en las intuiciones no-razonadas de la mitología.

Como puede verse, se trata de una nueva victoria pírrica del animismo y el dualismo. Veamos cómo sucedió.

La doble ruptura de los griegos y el triunfo de la metafísica espiritualista

En su mencionado libro, James Thrower asume el juicio de Cornford, reiterando que, en el desarrollo de la doble y contradictoria ruptura que inaugura el período clásico de la cultura griega, "hay que afirmar sólo continuidad allí donde otros, antes del estudio seminal de Cornford, no habían visto sino una ruptura nítida". Pero Thrower precisa aún más:

Sin embargo, si concedemos que el griego antiguo, como la antigua especulación india respecto a la naturaleza última del tejido cósmico (*phyis*) del que se hizo el mundo según lo aprehendemos, y al proceso por el que ocurrió y sigue ocurriendo, tiene sus raíces profundas en la mitología, esta tendencia racionalista del pensamiento griego, que se afirma a sí misma primero en la Jonia del siglo VI a. C., inició un movimiento permanente en el pensamiento de Occidente que ha continuado, aunque con interrupciones, hasta nuestros días. Pero antes de volver a los comienzos de esta tradición, es necesario decir unas palabras acerca del *trasfondo religioso* del que nació [...]. El testimonio más antiguo de la religión de los griegos se encuentra en los poemas de Homero y data aproximadamente del año 800 a. C., aunque el *corpus* homérico incluye material transmitido oralmente de un período muy anterior. La religión del período de los héroes allí registrado difiere poco de la de los invasores arios de la India, por lo que cabe esperar que los griegos fueran del mismo tronco indoeuropeo. Como sucedió con lo que aconteció en la India, la religión de los invasores (arios) de Grecia —que llegaron por vez primera hacia el año 1300 a. C.— tomó mucho de la cultura precedente, es decir, de la cultura minoico-micénica que derrocaron, incluyendo, por supuesto, mucho de la religión micénica. Se encuentran así dos elementos en la religión griega primitiva: un culto politeísta centrado en las *deidades del Olimpo*, con su dios celeste Zeus a la cabeza —el sostenedor pero no el creador del cosmos— y elementos derivados de los *rituales agrarios* de la anterior civilización minoico-micénica centrada en la adoración de la diosa-madre. El griego primitivo pensó de sus *dioses* lo mismo que otros pueblos primitivos: *la vida está sujeta a poderes sobrenaturales externos que no pueden ser controlados*; lo mejor es mantener buenas relaciones con ellos y esforzarse con el rito y servicio ritual para crear una armoniosa relación con ellos [...]. Pero subyaciendo a la perspectiva mítico-religiosa de la antigua Grecia se encuentra una concepción no distinta de la de la Rta de la antigua India y del Tao de la antigua China y es la

concepción de *moira*, hado, destino, la cual aparece, ya en los tiempos de Homero y Hesíodo, como una ley a la que están sometidos ambos, dioses y hombres; un ritmo regular del universo que dioses y hombres pueden tensar pero nunca romper: una concepción que [...] contiene, a la vez, los gérmenes de un teísmo revisado y un naturalismo filosófico. [...] Destacan dos cosas. La primera es que los mitos más antiguos experimentan, como en la religión de los Vedas, un proceso gradual de racionalización. La segunda es una creciente crítica moral de la conducta de los seres sobrenaturales, que son el tema de los mitos más antiguos.

Puede explicarse este *doble y contradictorio desarrollo* así: por un lado, *ruptura naturalista* dirigida a la emancipación de la razón humana de su alienación en el mito antropológico y ontológico del dualismo de base animista; por otro lado, *ruptura metafísica* dirigida a la restauración de la alienación en lo sobrenatural a un nivel más alto de especulación filosófica dualista. De nuevo, el persistente *timo antropológico* condujo al *timo ontológico*, pero esta vez con incomparables potencialidades de perduración histórica al aparentar una fundamentación racional del mito igualmente falsa, porque era *pseudo-racional*.

Antes de abordar en detalle el proceso de desviación filosófica que llevó a la metafísica y su impostación metaempírica con el pseudo-problema del Ser, es conveniente hacer algunas consideraciones en torno al *naturalismo jonio* y su significado científico precursor. Nada mejor que atender la valoración que realiza un gigante de la ciencia, Erwin Schrödinger, del naturalismo de los griegos desde la llamada escuela de Jonia hasta Demócrito y el atomismo, en su importante y equilibrado ensayo ya mencionado.

Schrödinger destaca que los tres *fisiólogos* jonios, Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes, "forman un grupo de resultados y fines definitivamente científicos, al igual que lo fueron los pitagóricos, aunque opuestos a ellos en cuanto a su actitud en la contienda *razón contra sentidos*. [...] Ellos tomaron el mundo tal como lo ofrecen nuestros sentidos e intentaron explicarlo sin dejarse per-

turbar por los preceptos de la razón más de lo que lo haría el hombre de la calle", partiendo frecuentemente de problemas o analogías "basadas en las aplicaciones prácticas de la mecánica y de otros oficios a la navegación, levantamiento de planos y triangulación". Partían de la idea de que "el mundo puede comprenderse" y el "hábito consustancial con el pensamiento" desde antiguo de "excluir a la persona *que comprende*" para "elaborar una visión del mundo objetivo". Pero, subraya Schrödinger, "nadie se dio cuenta de que esta exclusión significaba una adquisición especial, que se intentó llegar hasta el sujeto (dentro de la visión material del mundo) mediante un alma, ya de carácter también material y formada de una sustancia particularmente tenue, volátil y móvil, ya como algo espiritual en interacción con la materia. Estas sencillas elaboraciones se conservaron a través de los siglos y están hoy lejos de extinguirse".

La geografía jónica entre la costa occidental de Asia Menor y numerosas islas frente a ella era, según Schrödinger, la situación "idealmente adecuada para el desarrollo del pensamiento libre, sereno e inteligente", pues "no pertenecía a ningún gran Estado o Imperio poderoso [...]. Consistía, por el contrario, en un conjunto de pequeñas islas-Estado o ciudades-Estado prósperas y que se gobernaban por sí mismas, ya como repúblicas ya como tiranías [...]; formaban un pueblo navegante intercalado entre Oriente y Occidente. Su comercio, en pleno florecimiento, medió en el intercambio de mercancías [...]. El intercambio mercantil ha sido en todo tiempo y lugar, y lo es todavía, el vehículo principal del intercambio de ideas"; "es lógico que tal intercambio se origine en problemas prácticos", al mismo tiempo que "el rápido desarrollo de la habilidad técnica [...] excita las mentes de los pensadores teóricos". Todo esto "es lo que encontramos precisamente en los filósofos jonios", y Schrödinger añade como una tercera circunstancia favorable el hecho de que estas comunidades "no estaban, para decirlo brevemente, regidas por sacerdotes".

Introduzcamos aquí una breve digresión *institucional* sobre la ruptura que significó el paso del *mythos* al *lagos*, de la *autocracia* a la *democracia*, que Cornelius Castoriadis ha instrumentado bien

conceptualmente ("La democracia como procedimiento y como régimen", *Iniciativa socialista*, 38, 1996):

Desde su nacimiento, el sujeto humano queda cogido en un campo histórico-social y es colocado simultáneamente bajo la influencia del imaginario colectivo instituyente, de la sociedad instituida y de la historia de la que dicha constitución es su cumplimiento provisional [...]. Al lado, *o por encima*, de este infra-poder implícito, siempre ha habido un poder explícito, instituido como tal, con sus dispositivos particulares, con su funcionamiento definido y con las sanciones legítimas que puede aplicar [...]. Lo político es todo aquello que concierne a este poder explícito (los modos de acceso a él, el modo apropiado de gestionarlo, etc.). [...] Este modo de institución cubre la casi totalidad de la historia humana. Así ocurre con las sociedades heterónomas: crean ciertamente sus propias instituciones y significaciones, pero ocultan esta autocreación imputándola a una fuente extrasocial —los antepasados, los héroes, los dioses, Dios, las leyes de la historia o las del mercado—, en todo caso una fuente exterior a la efectiva actividad de la colectividad existente. En tales sociedades heterónomas, la institución de la sociedad tiene lugar en el cierre del sentido. Todas las preguntas formulables en la sociedad considerada pueden encontrar respuesta en las significaciones imaginarias, mientras que las que no pueden hacerlo son, más que prohibidas, imposibles mental y psíquicamente para los miembros de la sociedad. Esta situación, por lo que sabemos, sólo ha sido rota dos veces: en la Grecia antigua y en Europa occidental [...]. *La ruptura se expresa a través de la creación de la política y de la filosofía {de la reflexión}*. Política: puesta en cuestión de las instituciones establecidas. Filosofía: puesta en cuestión de los *idola tribus*, de las representaciones comunmente aceptadas. En estas sociedades, el cierre del sentido se rompe, o por lo menos tiende a romperse. Esta ruptura —y la actividad de interrogación incesante que la acompaña— implica el rechazo de una fuente de sentido diferente a la actividad viva de los seres hu-

manos. Implica, por tanto, la repulsa de toda *autoridad* que no rinda cuenta y razón y que no justifique la validez del derecho de sus enunciados [...]. A este movimiento lo llamamos *proyecto de una sociedad autónoma* y, llevado a su cumplimiento, debe establecer una *sociedad democrática*.

En este nuevo marco de creciente libertad crítica y de pensamiento, la contribución de la reflexión de los jonios tuvo un influjo excepcional a causa de su radical orientación naturalista y desmitificadora. Según Schrödinger,

Aquellos hombres se habían liberado de tales supersticiones sin que les quedase vestigio alguno de ellas. Vieron el mundo como un mecanismo complejo que actuaba de acuerdo con leyes innatas y eternas, y estimaron interesante conocer estas leyes. Tal es, por supuesto, la actitud fundamental de la ciencia hasta hoy.

Su función de precursores "pervivió en los atomistas (Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio) y en las escuelas científicas de Alejandría, aunque por caminos diferentes, pues, por desgracia, la filosofía natural y la investigación científica se separaron en los tres últimos siglos a. C. tanto como en los tiempos modernos". A este primer avance le siguió otro, y "la pista del segundo avance, casi tan trascendental como el primero, se puede seguir también hasta Tales. Consistió en darse cuenta de que toda materia que contribuye a la concepción del universo posee, pese a su variedad infinita, mucho en común, y que intrínsecamente debe de ser una misma sustancia".

Pero, como prueba de la potencia desiderativa del animismo antropológico, señala Schrödinger, "Tales adscribió un alma hasta a los objetos inanimados" y "consideraba a Dios como el intelecto (o la mente) del universo, y creía que su conjunto estaba animado (dotado de alma) y lleno de deidades". Sin embargo, la divisa científica y espiritualista fue la *concepción atomista de la realidad*.

Los *átomos* son muy pequeños, invisibles [...], se hallan en perpetuo movimiento [...] que persiste por sí mismo, sin venir a dar reposo [...], pero la más grave derrota sufrida por la teoría, y la que la condena a ser la bella durmiente durante siglos, se debió, a mi entender, a haberse ampliado al *alma*, que consideró constituida por átomos materiales especialmente diminutos y elevada movilidad, probablemente repartidos por todo el cuerpo y encargados de su funcionamiento [...]; él recogió y aplicó a las concepciones de la teoría atómica el antiguo *error*, firmemente anclado en el lenguaje hasta hoy día, de que el alma es aliento, *psyché*, *pneuma*, *spiritus*, *anima*...

No obstante, el hecho más relevante es que "de ello se deduce una terrible consecuencia", y es que

el modelo del universo constituido por átomos y espacios vacíos completa el postulado básico de que la naturaleza es comprensible, con tal de que en todo momento se pueda determinar el movimiento inmediato de los átomos a partir exclusivamente de su configuración y estado de movimientos actuales [...]. Todo el proceso está, pues, determinado de modo riguroso desde su principio; pero si el *alma* estuviese también formada por átomos moviéndose del mismo e ineluctable modo, no habría lugar, al parecer, para la ética ni para la conducta moral. *Las leyes de la física nos obligarían a hacer en cada instante exactamente lo que hacemos.*

La conclusión que extrae Schrödinger es estrictamente científica y expresa el alto nivel de definición energético-materialista que alcanzó la Antigüedad clásica. El gran físico dice así:

Esta antinomia permanece tan sin resolver hoy como lo estaba hace 23 siglos. Todavía podemos descomponer la hipótesis de Demócrito en dos constituyentes, uno muy estimable y otro muy absurdo. Él admitió: a) que el comportamiento de todos los *átomos* de un organismo vivo estaba determinado por leyes

físicas naturales; y b) que algunos de ellos componían lo que nosotros denominamos *mente o alma* [...]. Me parece que habla mucho en su favor el hecho de que sostuviera inflexiblemente el principio a), aunque implique en sí una antinomia, con o sin b). En realidad, si se admite a), el movimiento del cuerpo queda predeterminado y resulta errónea la sensación de que se mueve por la voluntad, se piense lo que se piense acerca de la mente. En cuanto al principio b), en es verdad absurdo. Desgraciadamente, los sucesores de Demócrito (Epicuro y sus discípulos) no se sintieron con la suficiente solidez mental como para hacer frente a la antinomia: abandonaron la valiosa hipótesis a) y se adhirieron al disparatado absurdo b).

Debe añadirse brevemente que, al lado de Demócrito, el otro genial innovador científico antiguo, debido a las consecuencias incomparables de su descubrimiento, fue Pitágoras, místico y creyente en la migración de las almas (*metempsicosis*), quien afirmó que "las cosas son números" o "semejantes a números". A falta de espacio para exponer la doctrina de este matemático, cosmólogo, físico y filósofo, digamos que fueron Pitágoras —desde la geometría y la aritmética— y Demócrito —desde el atomismo físico— quienes asumieron la idea fundamental del *continuum* y propusieron soluciones diferentes, pero de significado convergente, para la visión científica actual del universo: el cálculo de proporcionalidades numéricas para medir las superficies y los volúmenes, y la estructura molecular (macrofísica) y atómica o subatómica (micro física cuántica).

La ontología y los engaños del Ser en cuanto ser

El significado propio de *ontología*, sin metafísica, es "teoría de los entes en cuanto individuos físicos particulares y existentes, y sus relaciones contextuales así como sus representaciones mentales",

conforme a los dos principios —ontológico y epistemológico— enunciados al comienzo de este capítulo, titulado "El timo ontológico". Pero, como se verá enseguida, el consolidado y ancestral legado animista, sumado a la fuerte propensión especulativa y espiritualista del genio helénico, condujo el luminoso trabajo teórico de la escuela naturalista de los jonios en el siglo V a. C. al oscuro deterioro metafísico y religioso de la escuela post-socrática, con la colosal *construcción filosófica platónico-aristotélica* durante el último cuarto del siglo V y la primera mitad del IV. Así, la *ruptura naturalista* de los milesios y sus continuadores quedó gravemente neutralizada por la *ruptura metafísica* instaurada por la escuela eleática y consumada por la Academia y el Liceo.

Tres excelentes síntesis del proceso intelectual que llevó desde la primera a la segunda rupturas, escritas por dos filósofos españoles aunque comprometidos con la fe católica, presentan con gran claridad y rigor lo que nos resulta indispensable conocer: Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía* (1938), y Julián Marías, *Historia de la filosofía* (1943, 2ª ed. amp.) y *Biografía de la filosofía* (1954). Mi interés por ambos autores radica, en último término, en mi desacuerdo fundamental con ellos.

La ruptura naturalista

Su gran novedad fue pasar del *mythos* al *nous* (inteligencia, razón) para conocer la naturaleza de las cosas (*physis*), es decir, para aprender que el *saber* consiste en descubrir que la explicación de la naturaleza equivale a identificar sus "mecanismos", comenzando por aquel que la originó. Es un conocimiento genético, por las causas; *physis* significa que las cosas proceden por generación de un fondo primario al cual *se reducen* en virtud de su identidad radical. Pero para explicar cómo es esto posible se apela a un segundo concepto, el de *arché* o principio, que es una "interpretación" racional de la naturaleza: un despliegue de lo que está ya implicado. Por eso dice Aristóteles que los fisiólogos y los filósofos son los que "expo-

nen sus razones bajo una forma demostrativa", lo cual es una operación lógica basada en abstracciones mentales y en intuiciones reales (*theorein*).

Tales (640-546) conjeturó que el elemento originario es el agua, lo líquido o húmedo (*to hydor, to hygrón*): las cosas pueden *reducirse* a agua porque este elemento (*stoicheion*) actúa como principio (*arche*) de explicación. Cada cosa (*to pragma*) consiste, por el hecho de existir, en algo determinado; y según este fisiólogo, ese algo es el agua. Lo cual nos advierte de que *la existencia y la consistencia van siempre consustancialmente unidas o fundidas*. Esta es la divisa de todos los naturalistas; sólo los proclives a la *metaphysica* comenzaron a romperla, alejándose de la *physica*. Por consiguiente, nos desorienta Julián Marías al afirmar que "las cosas son algo porque previsamente son, es decir, son entes". Esta dicotomía, así, es falsa.

Veinte años después, Anaximandro (610-547) negó que la materia universal fuese idéntica a ninguna sustancia conocida, sino que la realidad es lo indeterminado, ilimitado, infinito (*to ápeiron*), es decir, un principio más abstracto. Anaxímenes (588-524) prefirió el aire (*aither*) y sus dos modos, uno de condensación y otro de rarefacción. Schrödinger comenta que "de haber dicho gas hidrógeno disociado [...] no habría estado muy lejos de nuestro actual punto de vista". Según Marías, la explicación del origen de las cosas por el mecanismo natural de su constitución significaría que "las cosas son comprendidas [...] porque se *re-educen* a aquello de donde fueron *educidas*", pero la introducción del concepto intermediario de *elemento* debilita o suprime la función de la *physis* como *natura naturans*, dado que ese elemento es *lo consistente* de cada cosa, es decir, el algo (*to eóri*) que tiene la cosa en cuanto ente (*on*) que ya existe. Esta actitud antipositivista sería retrospectivamente la sombra que proyectó luego Parménides al insinuar torcidamente que las cosas consisten en consistir. Como se verá más adelante, esto socavará los *entes* como *existentes reales*, que no son meras consistencias sino existencias plena y absolutamente (*physis* generativa, evolutiva). Por este desliz acabará colándose la metafísica, pues "en la idea de *elemento* late el equívoco entre la cosa y el

principio, entre consistencia (*on*) y la función principal o naturante (*arché, physis*)". Lo que siguió fue un *fraccionamiento* del ente natural, "la reducción de la realidad a elementos cada vez más pequeños": la apelación a la plasticidad del fuego (Heráclito, *ca.* 544-504); a los cuatro elementos más dos principios, amor (*philotés*) y odio (*neikos*) (Empédocles, 483-430); y a las simientes o los gérmenes (*homeomerías*) más la acción del *nous* (Anaxágoras, 499-428). Además de los ya mencionados anteriormente, pitagóricos y atomistas. Marías concluye que "estos fragmentos tienen un sentido bastante claro. Hay una unidad—divina— subrayada fuertemente. Y este dios uno es inmóvil y es todo". Llegó, pues, la hora de Parménides de Elea (540-450), a quien Marías denomina con regocijo "el filósofo más importante de todos los presocráticos".

Parménides representa la *aparición de la metafísica*, por lo que cabe decir que fue el promotor del *timo ontológico*, pues, escribe Marías, "hasta entonces la especulación griega había sido cosmología, física, con un propósito y método filosóficos [...], pero en sus manos la filosofía llega a ser metafísica, ontología; no va a ver-sar sobre las cosas sino sobre las cosas *en cuanto son*, es decir, como *entes*. El ente, el *on*, es el gran descubrimiento de Parménides", quien distinguió entre la opinión (*doxa*) y la verdad (*alétheia*).

Marías diseña un útil esquema de los *predicados del ente* siguiendo la *vía de la verdad*.

1. El *on* es presente, y las cosas, en cuanto son, están presentes al pensamiento (*nous*) pues el ente no fue ni será sino que *es*; por esto, *on* es un participio presente verbal, *ens, siendo*, como inmediato a la mente o la inteligencia.

2. Todas las cosas son entes, es decir, son, quedan envueltas por el ser y reunidas, pues el *on* es uno. Por eso llega a decir que el ente es una esfera sin hueco de no ser. José Ferrater Mora puntualiza: "puede decirse que es *como* una esfera", porque es un principio inmaterial, metafísico; "*ser* es el término que designa la razón (*nous*) y la posibilidad de reducir a ella". Además, "*El Ser es* significa *El Ser existe* y, por consiguiente, *esti* es un predicado del Ser y no una

simple repetición de una fórmula de identidad" [*Diccionario de filosofía*, 1994).

3. Este ente es inmóvil. Se entiende el movimiento como un modo del ser. Llegar a ser o dejar de ser es un cambio que supone una dualidad de entes, y el ente es uno. Por ello, es homogéneo e indivisible, siempre desde el punto de vista del ente.

4. El ente es lleno, sin vacíos. Es continuo y un todo. Si hubiera algo fuera del ente, no sería; y si algo fuese fuera del ente, sería, es decir, sería ente.

5. Por idéntica razón, es ingénito, imperecedero y eterno. Lo contrario supondría un no ser, lo cual es imposible.

La segunda vía, la *vía de la opinión (doxa)*, la del no es, es impracticable:

1. La *doxa* se atiene a las informaciones del mundo, de las cosas, que son muchas y cambiantes (informaciones y cosas).

2. La *doxa* entiende ese movimiento, ese cambio, como un llegar a ser. Y ahí está su error. El ser no se da en los sentidos sino en el *nous* (inteligencia, pensamiento, razón). Es decir, la *doxa*, la opinión, moviéndose en la sensación, que es lo que tiene, salta al set sin utilizar el *nous*, del que carece. Y esta es su falsedad.

3. La *doxa*, además de ser opinión, es de los mortales porque su órgano es la sensación, y ésta se compone de contrarios y por eso es mortal, precedera como las cosas mismas. La opinión no posee *nous*, lo único que es divino, inmortal, como el ser.

La *ontología metafísica* de Parménides es una pugna del pensamiento contra los sentidos, de lo inteligible contra lo sensorial. El pensamiento o *nous* ostenta una propiedad común y previa a todas las propiedades de las cosas (consistencias secundarias), que es *ser* como una propiedad esencial de las cosas, pero no como notación lógico-formal sino como un predicado real que sólo se manifiesta en el *nous*. Sólo entonces las cosas son los *onta*, los entes. El *on* y el *nous* están en una conexión esencial, es decir, la identidad de pensar y ser. El ente es, a los ojos del pensamiento, uno e in-

móvil; y a los ojos de la sensación, los entes son plurales y cambiantes.

Con la *escisión en dos mundos*, el *alethés* y el *pseudós*, el *verdadero* y el *falso*, el proyecto naturalista, fisicalista, de los jonios queda decisivamente destruido y suplantado por el *proyecto metafísico* y *espiritualista* iniciado por Parménides y desarrollado por el movimiento platónico-aristotélico; el progreso de la *ciencia* resultará diferido en un milenio de dominio de la *religión*.

En ese momento, Zenón de Elea (490-430) descubrió la *argumentación dialéctica* para refutar las objeciones puestas a la doctrina de su maestro Parménides, señalando las dificultades inherentes a las mismas y proponiendo una serie de aporías (*aporíai*) que acreditaban, a su juicio, la imposibilidad del *movimiento* desde el punto de vista de su explicación lógica y matemática. Huelga describir aquí las famosas *paradojas* de la carrera de Aquiles y la tortuga y del lanzamiento de una flecha, entre otras, que él presentaba ante públicos atónitos. Marías comenta que "el sentido de estas aporías no es, naturalmente, que Zenón creyese que ocurre así. El movimiento se demuestra andando... y Aquiles alcanza a la tortuga. Pero no se trata de eso, sino de la explicación del movimiento", según la cual "el movimiento no es".

Estas polémicas mostraron la inconsistencia del discurso filosófico y estimularon el crecimiento de un pensamiento crítico conocido con el nombre veladamente peyorativo de *sofística*, en el curso del siglo V. a. C, que nutrirá la temática de los diálogos socráticos escritos por Platón. Ese nombre se deriva del viejo término griego *sophós* (el que sabe, el instruido), pero adquiriría ahora el matiz malevolente de retórico, charlatán, pseudo-filósofo (*sophistés*). Los sofistas eran profesores que percibían emolumentos por su enseñanza y tenían vigencia social, al contrario que los filósofos, que no la tuvieron nunca porque invalidaban la vigencia de los mitos, creando así en la sociedad una sensación de inseguridad personal. La sofística vino así, como dice Marías, a "llenar un hueco", pues mientras que los filósofos hablaban del ente o de la *physis*, los sofistas hablaban de las cosas (*prágmata*) y de los negocios (*chremata*). Protágoras de Ábdera (ca. 480-410) es célebre por esta sen-

tencia profunda: "El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son". No puede haber duda de su significado: la ontología de la metafísica es una dogmática de la inconsistencia de lo no-empírico, universo de lo divino, con lo empírico, mundo de lo cotidiano, sensible, real. Es decir, las certezas de la metafísica y la religión son cruelmente desmentidas por la realidad cotidiana; y a la arrogante acusación de practicar la *doxa* responde con un relativismo planteado desde el valor de lo humano como medida última de todo. Gorgias de Leontino (fallecido en 399) destacó por su crítica radical del eleatismo, afirmando que no existe ningún ente, y si existiese sería incognoscible por el hombre, y si fuera cognoscible no sería comunicable. Escepticismo ontológico y epistemológico.

Estimo que es ya el momento adecuado de presentar una *crítica radical del eleatismo*, anticipando, a la vez, las consecuencias absolutamente negativas que comporta esta crítica respecto de las pretensiones (infundadas) de verdad de las filosofías platónico-aristotélicas. Veamos, pues.

El *radical giro metafísico* que imprimió Parménides a la reflexión filosófica de la inmensa mayoría de los pensadores, no sólo en la tradición greco-latina sino también en las tradiciones culturales de Occidente, incluso en nuestros días, ha venido a generar como una especie de segunda naturaleza heredada en los hábitos del pensar. Romper con el substrato categorial latente de esta segunda naturaleza, que se nutre fundamentalmente del legado parmenídeo administrado cautamente por el polimorfo discurso filosófico platónico-aristotélico —que no hace, en el fondo, más que perpetuar y prolongar el *mito animista*— es visto generalmente como una herejía insoportable, aunque las ciencias hayan ido desmontando ya sus principales mecanismos conceptuales.

En efecto, el científico Louis Rougier, adepto a algunas posiciones básicas del famoso Círculo de Viena, ha denunciado, en su memorable libro *La métaphysique et le langage* (1973), la absoluta indigencia intelectual de la llamada *teoría del Ser* en la especulación ontológica de Parménides y sus continuadores. Como tantas otras veces en el curso de la historia, un desventurado desliz mental sin

peso específico tendría consecuencias imprevisibles. "Un humorista —escribe Rougier— ha podido declarar. 'La historia de la filosofía no es más que una serie continua de juegos con la palabra *ser*. La ironía, aplicada a la filosofía occidental, es en gran parte verdadera. No lo sería aplicada a la filosofía china, pues en chino no hay signos para designar el Ser y la Nada. La ontología escolástica y el existencialismo serían allí cosas impensables".

Rougier recuerda la frase lapidaria del gran lingüista Emile Benveniste: la *idea del Ser* "es un hecho del lenguaje". Efectivamente, transformando el uso del verbo *ser* (típico del lenguaje apofántico, es decir, predicativo) en "una forma [verbal] sustantivada o pronominal", es decir, anteponiéndole el artículo definido, se comenzó a jugar con este lexema y a atribuirle alternativamente un triple sentido: como un *ser concreto*, como un *siendo*, o como la *totalidad de los seres existentes en el mundo real despojados de sus denominaciones*, es decir, el *ser en tanto que ser*.

Al decir Parménides, por primera vez en la historia —contra la declaración de Heráclito de que las cosas existen y no existen al mismo tiempo, porque existen sólo como fluir o devenir—, el ser *es* y el no ser *no es*, además de enunciar el *principio de identidad* como base del saber, transmuta arbitrariamente la cópula *es* como *mero signo predicativo de orden sólo gramatical* en un *sujeto ontológico real y también universal*. Así, como si esta transmutación fuese una trivialidad, Parménides inventó la más famosa mercancía filosófica, que introdujo, como escribe ingenuamente y con gozo el cristianísimo García Morente, "la mayor revolución que se conoce en la historia del pensamiento humano", pues ese inesperado *protagonista de la ontología* era declarado *divino o propiamente Dios*, un dios peculiar, porque era *un Ser único e indeterminado, infinito*, que a la vez incluía hipostáticamente a todos los seres sin ser ninguno de ellos... ¡Maravilla! Platón *dialectizaría* y multiplicaría a su modo esta *idea (eidos)* impagable de usos diversos, y Aristóteles la abriría con muchas fatigas a la diversidad de sus *modos o maneras* o, como dirían los escolásticos, la *trascendentalizó*.

En rigor, cualquier lenguaje puede prescindir del verbo *ser* en cuanto es originalmente *una simple cópula* en una proposición pre-

dicativa en su forma singular *es*, pues la mera yuxtaposición cumple la misma función gramatical. Pero si se sigue la senda de los griegos y, como hizo Parménides, *se sustantiva* la cópula *es*, entonces consumamos la tentación de empezar a *hablar analíticamente con tautologías* en sí mismas escandalosas, como cuando se declara solemnemente, como hicieron los eleáticos: *el Ser es*. Este vicio lingüístico fue el padre de la llamada *ontología metafísica* de la que han sido hijos fidelísimos, aunque con su respectiva fisonomía, Platón y Aristóteles, y tras ellos los innumerables continuadores de la que vino a denominarse *philosophia perennis*. ¡Cuántos intereses ideológicos llegaría a amalgamar esta corruptela lingüística para haber llegado a dominar las mentes de miles de millones de humanos durante casi 2.500 años...!

El *concepto de Ser Trascendental* es y sigue siendo un garlito del lenguaje, un razonamiento en círculo, una tautología vacía, una petición de principio: *el ser es*. Como subraya Rougier, carece de significado sintáctico y de sentido semántico. Por ejemplo, el enunciado **(3X)** $f(x)$ —"hay al menos una x que verifica la función f "— ofrece una fórmula manifiestamente constructible. En cambio, escribir **3x** resulta ser una fórmula patentemente inconstructible, en la cual, si x representa el ser como un trascendental, desaparece todo significado. Pero tampoco posee sentido semántico, ya que no hay ninguna experiencia vivida que corresponda a una aprehensión del *ser en sí*. Los humanos sólo podemos aprehender *siendos, existentes, entes determinados, con propiedades*. Tanto en la fórmula todavía simple del eleatismo, el *Ser como ser*, como en la fórmula aristotélica ya plena de *Metafísica*, IV, 1 {*el ente en cuanto ente, to on he on*), la tradición del Ser Trascendental se mantiene hipotecada por el arbitrio de los juegos lingüísticos con el *on*, participio presente del verbo *eimí* (ser), significando existente, siendo. Esta fue y sigue siendo la onerosísima *hipoteca filosófica* —y en su prolongación, *también religiosa*— de la civilización occidental, adulterando el principio básico de la ontología: la *existencia* es siempre de *algo con sus determinaciones*, pues existencia *implica consistencia*, son *inseparables* porque es *sólo una distinción de razón y no real*. Es el *principio de la física*. Aristóteles, "engañado por la lengua" (Rou-

gier) perseveró en mantener la orientación inicial de Parménides, la novedad radical de interpretar la realidad en términos *metafísicos*, pero rescatando *sub conditione* y con retoques el *mundo empírico de la multiplicidad* y el movimiento de las cosas del mundo real, sólo como la ficción de un dinamismo en realidad *estático*, no físico.

Una conclusión que no parece discutible es la siguiente: la tradición lingüística griega no conoció nuestra noción actual de *existencia*, por lo cual es una *dicotomía inadmisible* hacer de "el ser es" de Parménides (un siglo antes de Aristóteles) una lectura a la luz de la tradición escolástica posterior; de distinguir el *esse* (ser) y el *ens* (existente) —es decir, la *consistencia o esencia* de un lado y la *entidad como tal o existencia* de otro— a fin de eludir la crasa *tautología* que arruina el eleatismo, pero también el residuo ontológico parmenídeo que sigue habitando, indebidamente disfrazado, en el aristotelismo.

En la necesaria tarea de superar el marasmo intelectual creado por las patentes inconsistencias y disonancias entre la cosmovisión forjada por Parménides y las innegables realidades empíricas de la vida diaria, Sócrates (470/469-398) requirió de sus interlocutores un sostenido esfuerzo de discusión y búsqueda para alcanzar definiciones adecuadas de las cosas que permitiesen establecer, mediante un proceso racional de abstracción, conceptos verdaderos, desplazando así la influencia de la sofística en los medios populares; es decir, lo que Wittgenstein llamaría una *terapéutica del lenguaje*.

Platón (428/427-347), el genial discípulo de Sócrates, al perfeccionar el método dialéctico hizo sobre todo dos cosas. Una, transformar las *definiciones o conceptos socráticos* —que eran entes de razón— en *entes reales* llamados *idea o eidos*, que representan las figuras o imágenes de cada una de las cosas, y a la vez multiplicarlas indefinidamente según las necesidades de la experiencia. Otra, aplicar a las ideas, en cuanto entes reales, los conceptos metafísicos parmenídeos de eternidad, inmovilidad, divinidad, espíritu, pero al mismo tiempo separando las ideas autocontenidas y absolutas (mundo inteligible, inmaterial y celeste) de las cosas tal como apa-

recen a los ojos de los seres humanos (mundo sensible, material y terráqueo).

Esta radical *escisión dualista del Ser en dos mundos antitéticos* plantea problemas ontológicos y epistemológicos que Platón nunca pudo resolver porque eran insolubles, como hijos todavía del *pensamiento mítico*. Con el famoso mito de la caverna y otros similares, Platón quiso explicar ingenuamente cómo unos humanos confinados en una cueva, e impedidos de ver las figuras a la luz del día, no percibían más que su sombra. Pero el alma humana se supone que ha visto las *ideas* en una existencia celeste anterior y que mediante una operación intelectual logra acordarse de ellas (*anámnesis*). El ser humano sólo puede conocer apoyándose en las *sombras* de las ideas; en las cosas sensibles, materiales, que sólo pueden llegar a alcanzar un cierto grado de participación (*méthexis*) en las ideas, que habitan el espacio celeste (*topos ouránios*) debidamente jerarquizadas, estructuradas, armonizadas y relacionadas, presididas en su cima por la idea de bien, que es la idea de las ideas y que da su ser a las demás (*koinonía*, comunidad).

En esta teología platónica se presiente ya la implicación del *ser*, el *bien* y el *uno* de Aristóteles, los tres llamados *trascendentales* de la Escolástica medieval. El *ente supremo*, el bien platónico, queda así configurado como un género supremo, y las ideas de las *cosas*, así como las correspondientes ideas de sus *relaciones* (en un *crecendo* infinito), serían sucesivas especies de ese género supremo único. Pero, al mismo tiempo, la apariencia y la multiplicidad de lo sensible vería reconocido cierto nivel de realidad. Por consiguiente, Platón, que quiso evadirse del monismo ontológico *contra natura* que le legara Parménides, cayó en su propia trampa al proclamar el realismo de las ideas y de la jerarquía metafísica descendente del género a sus diferencias específicas, porque ambas nociones arbitrarias funcionan de hecho como falsas cortinas del monolítico ente eterno e inmóvil del fundador del eleatismo filosófico.

Aristóteles intentó romper la compacta e impenetrable esfera parmenídea del *poder del ente* mediante un diseño que podría representarse metafóricamente como una pseudo-solución de "cen-

tralismo democrático" y un poco de "economía de mercado". Pero el malabarismo tampoco sirve para la filosofía, pues el aristotelismo sigue descansando sobre la falaz sustantivación pronominal del *es*, cuando se da un salto gratuito desde el *ser* al *existir*, primeramente, y luego del *qué es* al *qué existe*, y del *quién es* al *quién existe*. Antes de todas estas interrogaciones, la respuesta ya estaba en la caja de los sentimientos: sólo es verdad la *religión*, porque únicamente existe el *ente* en cuanto ente y el *ser* se dice de muchas maneras. Este tipo de depurada *religiosidad universal* es falso, pero asombra como espécimen de filosofía política en cuanto *género imaginario* de literatura de ficción, pues *no hay existente(s) sin determinaciones*.

La situación era de extrema complejidad en el momento de la desaparición de Platón: la *Idea platónica* como realidad universal y separada resultaba inviable en el contexto de la experiencia. En su lúcida síntesis del aristotelismo, *Aristote et son école* (1962), Joseph Moreau nos presenta las razones, tomadas del capítulo 9 del libro A de la *Metafísica*, cuando Aristóteles se consideraba aún un filósofo platónico. Vamos a enumerarlas: la Idea platónica, como universal realizado erigido en *substancia*, no existe fuera de los individuos, que son *entes singulares*; en consecuencia, no puede estar separada de lo sensible. *Realizar* los universales, los géneros, no explica la organización o estructura del universo. "La Idea, ficción superflua —escribe Moreau—, no es explicar [...], es hipostasiar los datos del problema, no resolverlos [...], es recurrir a un mito {*Metafísica*, B2, 997 b 5-12)". Si está *separada* (*jóriston*), no puede ser ni la existencia ni la producción de las cosas. Pero entonces, si Aristóteles parte de lo singular y empírico como lo real, ¿el Ser en general ostentaría un realismo puramente lógico? No, pues Aristóteles decide, paradójicamente, que el *Ser en cuanto ser*, objeto de la metafísica, si es ciertamente el *Ser en general*, sometido al principio de identidad, *no podría, sin embargo, realizarse en una substancia única*, como en el eleatismo. Como dice bien Moreau, "el esfuerzo de Aristóteles tiende a liberar la *noción del Ser* de la rigidez eleática, a *conciliar* la diversidad de la experiencia y el pluralismo de los seres con la exigencia lógica de la identidad".

Como hemos indicado, Platón había buscado, en su diálogo *El sofista*, una solución al dogmatismo inmovilista del universo eleático, y reconoce que el Ser es a la vez movimiento y reposo, pues lo contrario sería negar las condiciones necesarias del conocimiento, destruir la actividad del sujeto y la consistencia del objeto. Luego muestra en qué consiste la comunicación de los géneros y cómo esta supone, en cierto sentido, que "el no-ser es". Sin embargo, Aristóteles aún no se satisface con esta solución y reprocha a Platón que se haya detenido ante aporías arcaicas, debido a la noción de un Ser que contempla siempre como absoluto y único y no "un Ser que se dice en varios sentidos". Moreau compendia lo que se presenta en mi estimación como *un eclecticismo oportunista, conservador y tradicionalista de fundamento metafísico y religioso*, en los siguientes términos: "Aristóteles eludirá, por su parte, las dificultades surgidas del eleatismo, distinguiendo los diversos *sentidos del ser*. En el orden físico, para dar cuenta de la posibilidad del cambio, distingue entre la materia y la forma, entre el ser en potencia y el ser en acto; en el orden lógico, para dar cuenta de la posibilidad del juicio y de la predicación, mostrará que *el ser no tiene la unidad de un género en los aspectos fundamentalmente idénticos, pero que se toma en sentidos diversos según las categorías*. Así, las dos piezas capitales de la metafísica aristotélica, que sirven respectivamente de base al análisis del ser y a la explicación del devenir, han salido una y otra de la reacción del pensamiento de Aristóteles respecto del eleatismo". Pero es *un arreglo lingüístico ficticio*.

Aristóteles juega con las cartas marcadas, es decir, sin respetar verdaderamente las reglas de la coherencia: sienta la *generalidad y universalidad del "Ser en cuanto ser"*, que no es ningún algo ni tampoco la clase de todos los algos en particular, a la vez que declara que *sólo las cosas particulares son reales pues únicamente lo singular es lo real*. Pero como resulta de toda evidencia que dicha definición del Ser universal, o en general, sólo puede pensarse como una abstracción del orden lógico y no como un existente, un singular, entonces *resuelve arbitraria y contradictoriamente "completar" su primera definición* —fiel al eleatismo como baluarte de la ontología metafísica que no quiere verdaderamente abandonar— *con dos adi-*

tamentos ad hoc—la comida aristotélica se sirve *a la carte*—, a saber: a) "el Ser se dice [o se entiende] de varias maneras [o en varios sentidos]" (*Metafísica*, IV, 1; V, 7; VII, 1); y b) la definición de todo singular como un ser en sí, como una "substancia", y por tanto también es "substancia" el "Ser en cuanto ser": "En vista de esto, es claro que la substancia será el Ser primero (como *ousía prote*), no tal o cual modo del ser sino el ser tomado en su sentido absoluto" (VII, 1). Pues bien, la conjunción de estos dos "aditamentos" queda asegurada desde el instante en que el concepto de "substancia" se coloca, *inocentemente*, a la cabeza de su tabla de categorías (determinaciones) como si fuera un punto de vista más sobre la estructura (cantidad, cualidad, relación, espacio, tiempo, acción, pasión) del Ser, pues éste, como ya se dijo, "tiene tantas acepciones como categorías" (V, 7). Esto es un *camuflaje* de las propiedades o determinaciones.

Esta falsa *pasarela* desde el *concepto universal del Ser*—una vacua abstracción lógica sin realidad individual alguna— hasta su *definición como substancia*, insertándola en la tabla de las categorías, es un reprobable juego de manos, es decir, *una gran trampa* (ambigüedad del *es* de la cópula) de la que derivan todas las demás, por la cual el espurio invento idealista de Parménides, al que Aristóteles, pese a su engañosa retórica, no supo renunciar, no es otra cosa que un ilusorio gancho del que decidió colgar aquel fantasmagórico Ser para suministrarle *una imposible realidad existencial*. García Morente, un honesto intelectual, reconoce el dislate: "La 'substancia, empero, no es una categoría, [...] no es un punto de vista desde el cual consideremos el 'ser', puesto que la 'substancia es el 'ser' mismo [...]. Esta es, en efecto, una falta de Aristóteles". Y añade el motivo, lo cual agrava el significado de la misma: "Pero es una falta muy instructiva, porque se ve que Aristóteles está al mismo tiempo guiado por la idea lógica y la ontológica". Se cumple la sentencia: no se puede servir a dos señores, pero cerremos los ojos.

El propio García Morente dictamina sobre la significación global de lo que podemos designar como el *paradigma filosófico-religioso* de Aristóteles: "Perdura vivo en Aristóteles el postulado par-

menídeo de que el ser es inteligible, de que *el ser es idéntico al pensar*, de que entre el ser y el pensar no hay diferencia radical. Para Aristóteles, también la naturaleza, el mundo, las cosas, son inteligibles. Podemos comprenderlas, es decir, conocer sus esencias. Las concebimos metafísicamente, impregnadas de 'inteligibilidad' y esa impregnación se debe a su origen inteligente; *son la obra de un Dios inteligente*. Por eso *Aristóteles necesitaba que su metafísica* (el Ser en cuanto ser inmaterial, espiritual, inmóvil, eterno, acto puro) *culminase en la teología*. La teología de Aristóteles es la garantía de la 'inteligibilidad' de lo real". Sin Dios no comprenderíamos por qué azar las cosas son inteligibles [...], y ello demuestra la existencia de Dios [...]. Por eso, Dios, por su parte, es *pura inteligencia, puro pensamiento de sí mismo* (*nósis nóseos*), que al pensar sus propios pensamientos, pone en las cosas la inteligibilidad". Es un Ser "trascendente/trascendental" que no conoce determinaciones ni límites porque es lo incondicionado, infinito, absoluto, pero es a la vez *sólo la causa formal y final de todas las determinaciones y condiciones que reviste el mundo de la experiencia*, con su multiplicidad y movimiento, siendo él mismo *el motor inmóvil del universo que ignora las vicisitudes de los hombres*.

Como nos dice Wilhelm Nestle en una obra insuperada, *Griechische Geistesgeschichte. Vom Homer bis Lukian* (1944) [hay trad. cast.: *Historia del espíritu griego: desde Homero hasta Luciano*, Ariel, 1987], la filosofía antigua en general, y específicamente la griega, no conoce el intento de separar radicalmente la fe y el saber para armonizarlos seguidamente: "La filosofía antigua se dirige al conocimiento de todo el ser, vacila luego respecto de la capacidad del hombre para conseguir ese conocimiento y acaba por caer en el escepticismo". Nestle parece creer todavía en que "la aspiración metafísica del hombre es ineliminable" y reconoce que "la concepción helénica de la naturaleza" es de la mayor importancia para la comprensión de la religión y del pensamiento de los griegos. No hay en sus concepciones *ninguna contradicción entre la naturaleza y lo divino* —contradicción que existe en el monoteísmo judeo-cristiano—, sino que *la naturaleza misma es divina*. No hay creación de la nada, idea imposible para un griego, ni tampoco, por tanto, sen-

timiento de criatura en el hombre. El griego no conoce más que una transición a partir del caos, estado aún desordenado de los elementos, hacia un orden universal, el cosmos. También, los dioses son intramundanales y pertenecen a ese mundo dividido en los tres pisos del Hades, la Tierra y el Cielo". Los dioses y los hombres "son, según Píndaro, hijos de una misma madre (*Nem.*, 6.1), lo que une a ambos y los diferencia del animal es el espíritu, el pensamiento y su fuerza, la chispa prometeica por la cual participan los hombres de lo divino [...]. No tiene el griego escritura sagrada, ni dogmas, ni iglesia, ni clase sacerdotal especial..." Sin embargo,

dada la tenacidad que es propia de todas las religiones, la ruptura no se produjo de todos modos repentinamente, sino que, apenas sentida al principio, la escisión entre el pensamiento mítico y el pensamiento racional se consumó en el curso del tiempo. Es imposible separar cronológicamente una edad del pensamiento racional de otra de pensamiento mítico; el modo de representación mítico-religioso persiste, especialmente entre la masa de la población, hasta fines de la Antigüedad, mientras que en la clase culta y dominante "la filosofía se convierte en sustitutivo de la religión". En su último grado, la religión antigua puede compararse con creciente exactitud con un árbol muerto internamente vacío y corroído, que no podrá ofrecer resistencia a la tormenta de una religión nueva: el cristianismo.

Nesde remata su indagación con una excelente síntesis de los rasgos de la *teleología aristotélica* como el legado fundamental que la cosmovisión helénica dejó a Occidente:

El parentesco de Aristóteles con el pensamiento presocrático se manifiesta de modo especialmente claro en su concepto de la divinidad, el cual no es propiamente más que un postulado de su física. Convencido de la eternidad y de la indestructibilidad del mundo, Aristóteles no necesita ningún Creador; pero el movimiento de los cuerpos celestes y la vida en la Tierra exigen una explicación, exigen una respuesta a la pregunta que inquiera por

la "última causa". Al igual que Anaxágoras, el filósofo jonio al que más apreció, Aristóteles ve esa causa en "el primer motor" o moviente, el cual no es a su vez movido por nada y constituye la causa del mundo y de su orden. Como Anaxágoras, da a esa última causa de todos los fenómenos el nombre de "espíritu" (*nous*, propiamente, "capacidad o fuerza del pensamiento"). El *nous* flota como forma pura más allá del mundo material, sin mezclarse con él, aunque lo mueve "como el objeto amado al amante", esto es, no de un modo mecánico sino dinámicamente. El primer motor es una unidad... Este Dios es energía (*ene'rgeia*) incorpórea, etérea, pura y eterna, puro pensamiento... Es, además, indiferente desde el punto de vista ético, y es impersonal... La energía divina produce siempre en la naturaleza formas finalísticas y adecuadas: "Dios y la naturaleza no hacen nada sin plan" (*De ccelo*, I, 4, 271a 33). No hay en cambio "providencia" en el sentido de acción providente de Dios en beneficio de los seres particulares, incluyendo al hombre. Aristóteles es, pues, monoteísta y, como tal, dualista, en la medida en que distingue entre Dios y el mundo, y el primero es para él "trascendente". Pero como no admite creación ni intervención de Dios en el universo, rigurosamente regido por leyes, su concepción de la divinidad está sin duda mucho más cerca del deísmo de la Ilustración que del teísmo cristiano. Y como además tiene sumo interés en mantener fuera del concepto de Dios todas las propiedades humanas —con exclusión de la capacidad de pensamiento, llevada en Dios al absoluto—, y concretamente también la personalidad, la relación de su Dios con el mundo no puede ser descrita sino como un *energetismo*. Dios es "espíritu", el espíritu es vida, y la vida es energía: tal es la forma fundamental de la filosofía aristotélica, válida también para su teología.

Respecto del *origen de la religiosidad*, Aristóteles "deriva la religión de dos fuentes: la *experiencia anímica interior*, es decir, la capacidad que tiene el alma de apartarse del mundo exterior y concentrarse sobre sí misma, y conseguir en ese estado de aislamiento

—en el onírico, por ejemplo, durante el sueño o en el entusiasmo, acaso también en la separación de alma y cuerpo con la muerte— una visión supranormal; y la *admiración de la naturaleza*, especialmente el cielo estrellado, motivo del cual deriva también en otro lugar la filosofía misma".

El que llamo *timo ontológico* es la condición de la sociedad humana desde que la "invención animista" se proyectó en marcos institucionales del poder político e intelectual cada día más organizados, extensos y fundados sobre la escisión ontológica "alma/espíritu—cuerpo/materia" como contradicción de los dos principios constitutivos del universo y de los seres humanos. *Este, juego de principios antinómicos* constituye la infraestructura pseudo-racional de la religión como complejo fenómeno general, y matriz absolutamente de todas las formas de fe religiosa en particular. El pensamiento griego fue un riquísimo laboratorio intelectual para ensayar modelos de interpretación y formalización de las relaciones entre esos dos polos de la antinomia, según los cuales la brecha ontológica entre uno y otro era más o menos profunda e irreconciliable —en el sentido del grado de posibilidad o imposibilidad de su recíproca intercomunicación—. Estimo que los textos de Nestle ayudan a matizar dicha cuestión, en el contexto filológico de la evolución histórica del helenismo expuesta anteriormente. La Antigüedad clásica alcanzó, mediante la sistematización y difusión de la tradición platónico-aristotélica, una potente cosmovisión dualista muy atemperada, pero no como fruto de una elaboración coherente de orden conceptual, sino por su decisión voluntarista de tender *pasarelas artificiales* entre lo inteligible y lo sensible, lo abstracto y lo concreto, lo consistencial y lo existencial, lo metafísico y lo físico; y, finalmente, entre lo "trascendente" y lo "trascendental"; todo este balanceo gira en torno a la arbitraria tau-tología montada sobre el injustificado uso existencial de la cópula *es*, que rige oraciones predicativas, por el participio presente *siendo* del verbo *ser* (*eimí*, en griego).

Esta *extorsión gramatical* de la estructura apofántica de la lengua griega fue un efectivo golpe de mano sintáctico y semántico ejecutado por Parménides, que sembró de confusión, ambigüedad

e inconsistencias el discurso filosófico tanto de Platón como de Aristóteles. Los Padres de la Iglesia y los escolásticos medievales se encargaron de añadir a esta succulenta mercancía los correspondientes retoques conceptuales —el par *esse* y *ens*, la *analogía entis*, la *creatio ex nihilo*, el *antropomorfismo divino*, el *milagro ontológico* y algunas lindezas más—, con el resultado evidente de inaugurar una novísima etapa en la reflexión sobre la realidad cósmica de los pueblos europeos, en el sentido de endurecer hasta la exasperación la moderada escisión ontológica y epistemológica clásica, y de elaborar una escisión radical y sin retorno entre lo natural y lo sobrenatural, lo terrenal y lo divino, que sigue gravando la cosmovisión de los pueblos de Occidente.

La demarcación de lo sobrenatural y lo empírico como objetos de conocimiento

Con la irrupción histórica de los monoteísmos fundados en supuestas revelaciones divinas consignadas en "escrituras sagradas", asistimos a un fenómeno realmente nuevo dentro del substrato universal de las *creencias animistas*: lo que debe denominarse sin disimulo el *timo bíblico*, en atención tanto a su naturaleza intrínseca como a su éxito histórico, no es una religión más dentro de la exuberante fenomenología del hecho religioso —como desean los estudiosos que rechazan el planteamiento "evolucionista" de la historia del animismo—, sino una forma de expresión de *lo divino* que entraña una muy específica cosmovisión, desde notas diferenciales que inauguran una interpretación inédita del universo aún en el ámbito general de la *metafísica religiosa*. La tradicional dicotomía del mundo antiguo entre lo empírico y lo metafísico —que tan pragmáticamente lograron atemperar los griegos— va transformándose en el Oriente próximo, en el último milenio a. C., en *una especie de tricotomía ontológica pero jerárquica*:

1. *El Dios recóndito pero omnipresente y omnipotente*, a quien ningún humano puede atreverse a verle el rostro ni a nombrar, a pesar de que es un Dios antropomórfico por sus atributos, que pue-

de suspender a su capricho las leyes de la naturaleza y que interviene con pasión y sin límite alguno en la vida y destino de los hombres.

2. *La morada celeste del Dios único*, inaccesible a ningún otro viviente salvo a aquellas criaturas que él decida recuperar después de la muerte.

3. *La naturaleza en todas sus modalidades físicas corpóreas e incorpóreas* (es decir, cuerpos humanos, animales, plantas y entes inanimados, pero también almas, espíritus, espectros y demás entes ingravidos).

Como puede verse —pero muchos investigadores parecen no percibir—, se trata de una ordenación de la realidad básicamente diferente de la dicotomía ontológica griega, que estaba circunscrita a dos ámbitos: físico o mundanal y metafísico o espiritual. Es decir, los dioses como hombres se sometían esencialmente al fondo común de lo real (*moira o heimarmene*, destino, suerte, necesidad natural); es decir, y esto es capital, *lo metafísico*, en la Hélade, no era sinónimo de sobrenatural sino solamente aquel ámbito del cosmos (el orden del universo) cuya aprehensión y conocimiento no se alcanzaba por la vía simplemente sensorial, sino por la vía de lo inteligible (*nous*, pensamiento, espíritu). Por el contrario, el hombre bíblico creía en la existencia de un dios creador de la naturaleza toda y único propietario de la misma, y en la que podía hacer y deshacer a su antojo (milagros, catástrofes, fenómenos irracionales o aberrantes de toda clase).

Esta concisa anticipación de lo que se expondrá en el capítulo cuarto (el timo bíblico) resulta indispensable para situar correctamente la cuestión fundamental de saber exactamente cuál es el verdadero criterio para trazar la línea de demarcación entre el conocimiento objetivo de referentes ontológicos realmente identificables mediante demostración científica intersubjetiva y el conocimiento subjetivo por la fe religiosa de referentes ontológicos realmente inidentificables e inasequibles para todo intento de demostración intersubjetiva.

Ahora bien, cuando los naturalistas griegos de los siglos VI y V a. C. enunciaban hipótesis sobre qué elementos originaron y consitu-

yen la naturaleza (*physis*), no estaban especulando, al menos intencional o formalmente, en términos propiamente "metafísicas" —aunque entonces todavía no existían las condiciones empíricas y metodológicas para producir procedimientos intersubjetivos de prueba o demostración— sino en términos "físicos", que incluían un cierto nivel modesto de observación o de experimentación de la naturaleza.

En consecuencia, resulta sumamente inexacto, además de grotesco, que filósofos de tanto saber como Karl Popper, metan a esos "naturalistas", y a cientos de sus continuadores, en el saco de los *productores de mitos o teorías metafísicas*, y desconozcan la diferencia esencial entre el significado de "lo sobrenatural" en el pensamiento bíblico y "lo metafísico" en el pensamiento helénico. Este *error* entraña graves consecuencias en el momento de trazar *líneas de demarcación nítidas y estrictas* entre la especulación naturalista del universo físico, pero todavía carente de rigor metodológico, y el potente aparato observacional y experimental de la ciencia contemporánea. No se puede, honestamente, meter en la misma canasta epistemológica de "lo metafísico" al atomismo de Demócrito y al siervo sufriente del Deutero Isaías o al Cristo de Juan Evangelista. El helénico está inmerso en el esforzado intento de explicar lo físico, las cosas tangibles, y nada sabe de algo designable como *lo sobrenatural*; los dos profetas bíblicos nada saben sobre lo físico o sobre el motor inmóvil de los peripatéticos pero, en cambio, están inmersos en lo sobrenatural, en un logos divino que es la palabra de Yahvé o del Ungido de Dios. Un mito sobrenatural como la Trinidad divina y una hipótesis física como el sistema ptolemaico pertenecen a órdenes diferentes de realidad. Sin embargo, hay una estrategia, inconsciente o deliberada, en la *ignorancia de esa diferencia esencial*, que equipara el *rechazo de lo sobrenatural* a causa de su absoluta inverosimilitud e infalsabilidad, con el *rechazo de una hipótesis errónea sobre lo físico e impropriamente llamado metafísico*, a causa de su incapacidad para mostrar la identificabilidad de su referente ontológico o para demostrar su verdad.

Con estas precisiones ineludibles, examinemos el notable caso de Popper y su *criterio de demarcación entre las ciencias y la metafísica*, cuestión básica del *timo ontológico*.

La primera gran teoría de la demarcación entre ciencia y metafísica se debe a Immanuel Kant, en cuya *Crítica de la razón pura* (1787) invalida las pretensiones de verdad científica del discurso metafísico, aunque en su *Crítica de la razón práctica* (1788), al desarrollar la "dialéctica trascendental" de la primera, abre de nuevo la puerta a la metafísica desde una reflexión sobre la ética y la libertad moral del sujeto humano.

Desde supuestos distintos, Popper establece *una nueva línea de demarcación* mediante criterios filosóficos de gran complejidad y considerable ambigüedad, debidas a la *deriva dualista de su cosmovisión*. Su punto de partida está diáfano expresado en su magna obra de 1935 *Logik der Forschung* [hay trad. cast.: *La lógica del descubrimiento científico*, Tecnos, 2008]: "Al rechazar el *método de la inducción* —podría decirse— privo a la ciencia empírica de lo que parece ser su característica más importante; esto quiere decir que hago desaparecer las barreras que separan la ciencia de la especulación metafísica. Mi respuesta a esta objeción es que mi principal razón para rechazar la lógica inductiva es precisamente que no proporciona un rasgo discriminador apropiado del carácter empírico, no metafísico, de un sistema teórico; o, en otras palabras, que no proporciona un criterio de demarcación apropiado. Llamo *problema de la demarcación* al de encontrar un criterio que nos permita distinguir entre las "ciencias empíricas", por un lado, y los "sistemas metafísicos" por otro. Hume conoció este problema e intentó resolverlo; con Kant se convirtió en el problema central de la teoría del conocimiento. Si, siguiendo a Kant, llamamos *problema de Hume* al de la inducción, deberíamos designar al problema de la demarcación como *problema de Kant*".

Inmediatamente después de esta impostación básica del asunto, Popper se explica:

De estos dos problemas —que son fuente de casi todos los demás de la teoría del conocimiento—, el de la demarcación es, según entiendo, el más fundamental. En realidad, la razón principal por la que los epistemólogos con inclinaciones empiristas tienden a poner su fe en el "método de la inducción" pare-

ce ser que la constituye su creencia de que éste es el único método que puede proporcionar un criterio de demarcación apropiado: esto se aplica, especialmente, a los empiristas que siguen las banderas del "positivismo". Los antiguos positivistas estaban dispuestos a admitir únicamente como científicos o legítimos aquellos conceptos (o bien nociones, o ideas) que, como ellos decían, derivaban de la experiencia; o sea, aquellos conceptos que ellos creían lógicamente reductibles a elementos de la experiencia sensorial, tales como sensaciones (o datos sensibles), impresiones, percepciones, recuerdos visuales o auditivos, etc. Los positivistas modernos son capaces de ver con mayor claridad que la *ciencia* no es un sistema de conceptos sino más bien un sistema de enunciados. En consecuencia, están dispuestos a admitir únicamente como científicos o legítimos los enunciados que son reducibles a enunciados elementales (o "atómicos") de experiencia —a "juicios de percepción", "proposiciones atómicas", "cláusulas protocolarias" o como los quieran llamar—. No cabe duda de que el criterio de demarcación implicado de este modo se identifica con la "lógica inductiva" que piden.

Esta crítica radical a la que somete Popper el *empirismo lógico* en general, y el *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein de 1922 en particular, parece avalada, en el terreno de los hechos, por el abandono de ese sistema por dicho autor, al consagrarse en lo sucesivo a un análisis lingüístico de todo enunciado, abrazado luego con entusiasmo por centenares de "expertos" en la cirugía del significado del *habla* y sus signos. Los motivos personales profundos de Wittgenstein para tomar esa decisión han quedado sellados con el misterio de su silencio, pero el entusiasmo de sus seguidores, sobre todo en el mundo anglosajón, exala el aroma inequívoco de quienes ven una puerta abierta para actualizar un debate promisorio para reactivar la apologética de su vetusta fe religiosa. Hay un párrafo en su *Lógica*, a continuación del extenso pasaje citado, que es la clave —aparte de sus razones de técnica metodológica— para sospechar la índole de las inclinaciones "ideológicas" de Popper: "Los positivistas —escribe— suelen interpretar el problema

de la demarcación de un modo 'naturalista: como si fuese un problema de la ciencia natural. En lugar de considerar que se encuentran ante la tarea de proponer una 'convención' apropiada, creen que tienen que descubrir una diferencia —que existiría, por decirlo así, en la naturaleza de las cosas— entre la *ciencia empírica*, por una parte, y la *metafísica* por otra. Tratan constantemente de demostrar que la metafísica, por su misma naturaleza, no es sino un parloteo absurdo —'sofistería e ilusión', como dice Hume, que deberíamos 'arrojar al fuego'.

Esta actitud popperiana expresa un prejuicio subjetivo que descubre la posición arbitraria y anticientífica de eludir el problema de determinar la condición ontológica de los respectivos referentes de las ciencias, de un lado, y la metafísica de otro. Esta es la crítica básica que procede oponer a Popper, pues la primera tarea que debe sustanciar el conocimiento científico como tal es la *diferencia ontológica* que separa a sus referentes de los referentes de la "metafísica", si realmente los tuviese. La segunda crítica radica en el hecho de que Popper *no ofrece una definición o una descripción clara y suficiente del lexema filosófico "metafísica", que sólo emplea de modo indirecto*. El hábito terminológico de Popper de hablar de *realismo metafísico* en relación con el "conocimiento objetivo de la realidad" aumenta esta indefinición. Antes de resolver esta cuestión determinante, presentemos la propuesta de Popper sobre la *demarcación*:

Frente a estas estratagemas antimetafísicas [...], no considero que haya de ocuparme en derribar la metafísica, sino, en vez de semejante cosa, en formular una caracterización apropiada de la ciencia empírica, o en definir los conceptos de "ciencia empírica" y de "metafísica" de tal manera que, ante un sistema dado de enunciados, seamos capaces de decir si es asunto o no de la ciencia empírica el estudiarlo más de cerca.

Esta postura aparentemente ecuaníme o de trato equitativo queda desmentida en numerosos pasajes de su obra, por ejemplo, en sus feroces ataques al marxismo y al psicoanálisis —movimientos

que tanto han aportado al conocimiento de la sociedad y del ser humano, pese a algunas insuficiencias—, y al mismo tiempo su benevolencia con los esperpentos fabricados por la "fe religiosa", con la que coquetea en el libro que escribió en 1977 en colaboración con el muy católico John Eccles, y que podría encontrar cobijo, por la vía indirecta de la idea de un arquitecto inteligente del universo, en su teoría de corte idealista de los tres mundos.

No obstante, su criterio de *falsabilidad* (que un enunciado pueda refutarse) fortalece el positivismo científico que tan ardientemente combate, en lugar de la exigencia de "verificación", si bien ese criterio es aplicado por el propio Popper de modo ambiguo o inconsistente a causa, sobre todo, de su equívoca actitud ante las varias dimensiones de la esfera de la metafísica en general y, en particular, la dualidad entre una reflexión impropriamente llamada "metafísica" por carencia de falsabilidad, pero dirigida a una explicación racional del mundo empírico, y una reflexión metafísica no sólo carente de falsabilidad sino, pese a lo que dice en contrario Popper, carente también de "identificabilidad" ontológica, como resulta evidente cuando se intenta pensar en entes sobrenaturales y especular con sus imaginarias propiedades. La omisión—probablemente deliberada en su mente— de esta significativa *dualidad*, de decisivas consecuencias, entre lo meramente "metafísico" y lo propiamente "sobrenatural" le condujo a graves incoherencias en el plano teórico y a actitudes ideológicas perjudiciales para el muy loable empeño del Círculo de Viena de barrer para siempre el panorama del conocimiento de las brumas de la religión.

Es necesario y justo enfatizar, sin embargo, la contribución de Popper a la filosofía de la ciencia en virtud de la aplicación de su criterio de demarcación, si se hace sin tergiversaciones nacidas de ilegítimas discriminaciones ideológicas:

Mi criterio de demarcación, por tanto, ha de considerarse como una propuesta para un "acuerdo" o "convención". En cuanto a si tal "convención" es apropiada o no lo es, las opiniones pueden diferir; más sólo es posible una discusión razonable de estas cuestiones entre partes que tienen cierta finalidad común

a la vista. Por supuesto que la elección de tal finalidad tiene que ser, en última instancia, objeto de una decisión que vaya más allá de toda argumentación racional. Por tanto, quienquiera que plantee un sistema de enunciados absolutamente ciertos, irrevocablemente verdaderos, como finalidad de la ciencia, es seguro que rechazará las propuestas que voy a hacer aquí.

Este criterio es sano y asumible para decidir sobre enunciados correspondientes al primer término de la dualidad que he descrito en el párrafo precedente, pero debe entenderse que, una vez aceptado el criterio popperiano de demarcación en su generalidad, sería ingenuo, o mal intencionado, discutir en lugar de *rechazar, por evidencia inmediata, la pretensión de verdad de enunciados que por su propia definición pertenecen a la esfera de "lo sobrenatural"*, tales como los referentes a almas, espíritus, ángeles, divinidades, resurrecciones, inmortalidades, paraísos, infiernos, etc. Pero, lamentablemente, Popper muestra su "divisa" en este pasaje saturado de inconsecuencias y aun de cierto cinismo:

El hecho de que "ciertos juicios de valor" hayan influido en mis propuestas no quiere decir que esté cometiendo el error del que he estado acusando a los positivistas —el de intentar el asesinato de la metafísica por medio de nombres infamantes—. Ni siquiera llego a afirmar que la metafísica carezca de valor para la ciencia empírica. Pues no puede negarse que, así como ha habido ideas metafísicas que han puesto una barrera al avance de la ciencia, han existido otras —tal el atomismo especulativo— que la han ayudado. Y si miramos el asunto desde el ángulo psicológico, me siento inclinado a pensar que la investigación científica es imposible sin "fe" en algunas ideas de una índole puramente especulativa (y, a veces, sumamente brumosas): fe desprovista enteramente de garantías desde el punto de vista de la ciencia, y que —en esta misma medida— es "metafísica".

¡De nuevo, las mismas anfibologías, las mismas impropiedades (como llamar "metafísico" al atomismo de Demócrito) y el mismo respeto a la religión y lo sobrenatural por medio del silencio y la duplicidad o, como dicen los lógicos, *per absentiam*...!

Como es habitual en él, *esta declaración es cierta y, a la vez, errónea*: "El criterio de demarcación inherente a la lógica inductiva—esto es, el dogma positivista del significado— equivale a exigir que todos los enunciados de la ciencia empírica (o todos los enunciados "con significado") sean susceptibles de una definición definitiva con respecto a su verdad y a su falsedad; podemos decir que tienen que ser "decidibles de modo concluyente" (Schlick). Waismann escribe aun con mayor claridad: "Si no es posible determinar si un enunciado es verdadero, entonces carece enteramente de significado, pues el significado de un enunciado es el método de su verificación".

Aquí, Popper acierta en cuanto a no deber exigir inmediatamente la decisión de verdad o falsedad acerca de un enunciado de la ciencia empírica si está siendo objeto de debate; pero sería un error negar que la verificación, o en su caso la confirmación, es un requisito de la decisión, y en cuanto a la apostilla que añade Waismann, me parece oportuna como buena praxis del científico. Sin embargo, Popper está en lo cierto en cuanto que la falsabilidad, que incluye la inherente testabilidad, suele permitir decidir ya intuitiva e inmediatamente, aunque sea a título provisional, si los referentes de un enunciado con pretensiones científicas pueden poseer un significado real y refutable "en principio", y a reserva o bien desde su refutación o falsación o bien desde su confirmación. No hay que perder de vista que tanto la verificabilidad como la falsabilidad tienen una vigencia temporal o histórica, y que salvo si se trata de enunciados sobre "lo sobrenatural", el avance de la observación científica y de la experimentación empírica pueden convertir en verificable o en falsable un enunciado que antes no lo era. Y en cuanto a la descalificación cognoscitiva radical que practica Popper sobre la inducción, aunque en parte muy justificada, no debe olvidarse que incluso el más estricto "método hipotético-deductivo" *no puede funcionar sin la elaboración de hipótesis por vía inductiva y observacional*.

El *criterio de demarcación* quedó definido exhaustivamente por Popper en su libro de 1972 *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* [hay trad cast.: *Conjeturas y refutaciones*; Párrafos, 1994] en este texto, que citaté íntegro por su importancia para este ensayo:

Las anteriores consideraciones me llevaron, durante el invierno de 1919-1920, a conclusiones que reformularé de la siguiente manera:

1. Es fácil obtener "confirmaciones" o "verificaciones" para casi cualquier teoría si son confirmaciones lo que buscamos.

2. Las "confirmaciones" sólo cuentan si son el resultado de "predicciones arriesgadas", es decir, si, de no basarnos en la teoría en cuestión, habríamos esperado que se produjera un suceso que es incompatible con la teoría, un suceso que refutaría la teoría.

3. Toda "buena" teoría científica implica una "prohibición": prohíbe que sucedan ciertas cosas. Cuanto más prohíbe una teoría, tanto mejor es.

4. Una teoría que no es "refutable" por ningún suceso concebible no es científica. La "irrefutabilidad" no es una virtud de una teoría (como se cree a menudo), sino un vicio.

5. Todo genuino "test" de una teoría es un intento de desmentirla, de refutarla. La "testabilidad" equivale a la refutabilidad. Pero hay "grados de testabilidad": algunas teorías son más testables, están más expuestas a la refutación que otras. Corren más riesgos, por decir así.

6. Los "elementos de juicio" confirmatorios no deben tomarse en cuenta excepto cuando son el resultado de un genuino "test de la teoría"; es decir, cuando puede ofrecerse un intento serio, pero infructuoso, de refutar la teoría (en tales casos hablo de "elementos de juicio corroboradores").

7. Algunas teorías genuinamente "testables", después de hallarse que son falsas, siguen contando con el sostén de sus admiradores, por ejemplo, introduciendo algún supuesto auxiliar *ad hoc*, o reinterpretando *ad hoc* la teoría de manera que

escape a la refutación. Siempre es posible seguir tal procedimiento, pero éste sólo rescata la teoría de la refutación al precio de destruir o, al menos, rebajar su estatus científico. (Posteriormente, llamé a tal operación un "sesgo convencionalista" o una "estratagema convencionalista").

Es posible resumir todo lo anterior diciendo que "el criterio para establecer el estatus científico de una teoría es su refutabilidad o su testabilidad".

Puede ahora definirse el *criterio de demarcación* entre lo que es cognoscible y lo que no lo es declarando que ningún enunciado puede reclamar la verdad científica si, al menos, no es, por la naturaleza real de sus propios referentes, refutable ("falsable") mediante la observación empírica o la experimentación, asistidas ambas por las reglas lógicas y metodológicas pertinentes; y que sólo es "falsable" si existe, o si cabe imaginar científicamente, algún enunciado observacional de orden sensorial que fuese incompatible y abriese así la posibilidad de refutarlo. No obstante la polémica que ha suscitado este criterio, puede decirse que goza de buena salud en la práctica científica y que, como escriben J. D. Barrow y F. J. Tipler, "muchos modernos filósofos de la ciencia no convendrían con Karl Popper en que la falsabilidad es una condición necesaria para que una teoría sea considerada científica, pero la mayoría, si no todos, aceptarían que es una condición suficiente". Estimo que la crítica que se le ha formulado, apoyándose en la obra de W. V. O. Quine sobre la ineptitud de la identidad del referente a causa de su multivocidad lingüística insuperable, no alcanza efectos ni en la teoría ni en la práctica científicas, donde se asume que un hecho debe reputarse como "observable" cuando, en virtud de la propia definición de su "referente", puede ser *de iure* un objeto de visión directa o indirecta de orden sensorial, aunque *de Jacto* aún sea problemática su observación y su denominación. Al mismo tiempo, un hecho debe considerarse "inobservable" y, por consiguiente, sin existencia real y sin pertinencia científica, cuando en virtud de la propia definición de su referente es *de iure* algo "inobservable" y, en consecuencia, tampoco podrá serlo nunca *de Jacto*.

Una conclusión es patente: por la propia naturaleza inmaterial, invisible y espiritual de sus respectivos referentes y sus pretendidos efectos, los referentes religiosos de orden "sobrenatural" son *infalsables* y, por consiguiente, no pueden cumplir de ningún modo los requisitos del criterio de demarcación en cuanto a su realidad y su verdad, como se verá releyendo atentamente de manera especial los puntos 3, 4 y 7 citados anteriormente, siendo entonces posible decir de ellos todo cuanto nos apetezca o también decir lo contrario, pues *carecen de pertinencia veritativa*. Pero yendo más allá aún, cabe decir que son *inidentificables*, porque *es imposible producir en nuestro cerebro imágenes mentales de ellos o alguna forma de representación identitaria*. Y avanzando todavía más, debe afirmarse que *carecen de significado real*, pues lo "infalsable" e "inidentificable" no puede ser expresado realmente y definido mediante símbolos lingüísticos que serían simples *flatus vocis* que no denotarían verdaderamente nada.

Los miembros del Círculo de Viena, tan agriamente denostados por Popper, acertaban al negar significado real a meros agregados de signos lingüísticos, combinados mediante las reglas de la sintaxis gramatical pero sin referentes genuinos detrás de ellos. Podría discutirse si los enunciados "infalsables" de ciertos referentes relativos a estructuras de orden sensorial, como los conceptos psicoanalíticos, por ejemplo, denotan referentes de orden sensorial con significado, incluso siendo "infalsables", o como el concepto marxiano del proletariado como clase universal. Pero es evidente que lexemas o enunciados de orden "sobrenatural" como almas, espíritus, ángeles, encarnación del Hijo de Dios inmaterial y espiritual, concepción virginal de Jesús por la acción del Espíritu Santo, tres Personas divinas en un sólo Dios verdadero, transubstanciación de las especies eucarísticas en cuerpo y sangre de Cristo e innumerables otros dislates sin *sindéresis*... sólo son falsos enunciados de forma lingüística o gramatical vacía y absolutamente "infalsables", "inidentificables" y "sin significado" representable ni material ni mentalmente. Es decir, ni existen ni son nada. El "dualismo ontológico" es, pues, un timo monumental y el subsuelo del *timo teológico*.

Porque es cierto que el *timo metafísico* es también un *timo ontológico* pero, partiendo de esta premisa específica en cuanto que fenómeno de raíz animista-espiritualista, la religión en su nivel específicamente más desarrollado como fe en "lo sobrenatural" trastorna radicalmente el fondo categorial de lo que se venía entendiendo por religiosidad en el interior de una concepción antológicamente unitaria del universo, incluso en la cosmovisión físico-metafísica de los griegos. Ni Jaspers ni Popper, ni el helenismo mucho antes que ellos, percibieron que la eclosión del hombre bíblico y de sus tres ramificaciones produjo, mediante un salto categorial y explícito del nivel de lo religioso al nivel de lo sobrenatural un *supernaturalismo* que no solamente partió en dos mitades la unidad del cosmos sino que inauguró una aproximación a lo real en cuanto definido como dualismo ontológico radical y constitutivo del universo, contemplado ya en términos rigurosamente antinómicos. Sólo muchos siglos más tarde, la fusión del semitismo con el helenismo bajo el palio de la *Catholica Ecclesia*, la acomodación de la tradición platónico-aristotélica a sus intereses y la integración institucional desde Constantino del poder religioso en el poder civil o viceversa, permitió que dicho dualismo ontológico de principios en sí mismos inconciliables pudiera *mitigarse* en moldes de todos los colores, hasta los límites, muy estrechos, establecidos por el poder dogmático universal.

Por consiguiente, para entender el planteamiento riguroso de este libro, hay que tener siempre presente que el *timo ontológico* sólo pudo desplegar todas sus virtualidades cuando, *yendo más allá de lo simplemente metafísico, pudo residenciarse, como asumiendo verdaderamente lo suyo, en lo sobrenatural* (el poder que puede violar las leyes naturales).

Pues lo sobrenatural no es solamente, desde el punto de vista de la religión, lo metaempírico, no es simplemente lo que está después de lo empírico sino lo que se manifiesta por encima de y en antítesis constitutiva con todo lo perceptible, experimentable y pensable en la naturaleza —incluido lo que pudiera considerarse en ésta como lo metaempírico—. La estricta *especificidad de lo religioso como lo sobrenatural* obliga a reformular el criterio poppe-

riano de demarcación mediante la sustitución de una "dualidad ontológica secular o laica = lo físico y lo metafísico" frente a una "dualidad sagrada o cualificada = lo empírico o metaempírico y lo sobrenatural". Sólo este criterio acredita la no-verdad de la religión como *timo ontológico*, es decir, como lo impensable e irrepresentable, lo infalsable, lo absurdo.

3

El timo teológico: la reducción científica del teísmo creacionista

Del análisis del *timo antropológico* y del *timo ontológico* de la religión resulta evidente que el *verdadero motor de la religiosidad* no fue la categoría de Dios o de dioses sino una categoría mucho más profunda y determinante: la *categoría de almas y espíritus y su creciente divinización formal en un proceso evolutivo de desmaterialización* que discurre desde una caótica animización del mundo natural, sigue con la exuberancia transnaturalista del bosque sagrado, la progresiva racionalización del politeísmo funcional especializado, el politeísmo jerarquizado, a la vez que más intensamente especializado, de los grandes panteones, con un gran jefe de orden animal (zoomorfismo), el henocentrismo de un dios étnico único o localmente supremo (con o sin pretensiones de universalidad), y concluye en un Dios normativamente único, supremo y universal (teísmo, monoteísmos del libro o código revelado). Es decir, a medida que se van sedentarizando las poblaciones prehistóricas (revolución técnica, económica, social y cultural neolítica y mesolítica), también lo hacen sus dioses.

Partiendo del *politeísmo*, y permaneciendo en él o relegándolo, cabe señalar la otra línea evolutiva, luego llamada *oriental* para distinguirla de la *occidental*, y que se caracteriza, asumiendo con más pureza originaria el *mito animista*, por un *panteísmo de tipo animista cósmico-espiritualista* (*anima mundi*, en términos generales, o bien Tao, Brahmán, Cuadrado del Cielo, culto a los antepasados, Shinto o panteón maya, azteca, inca, etc.), expresado habi-

tualmente en formas politeístas. El budismo y el jainismo, términos que evocan los nombres o funciones de sus fundadores, no deben incluirse en el género de las religiones —pues no presentan originariamente ni formas de divinización ni de adoración— sino de cosmovisiones o de sabidurías de fuerte acento místico negativo (budismo) o animista (jainismo), derivadas fundamentalmente del tronco básico del hinduismo y su principio de *karma* y de *samsara* (reencarnación de algo de orden espiritual o animista, no material).

Pero *todas las formas de religión* son esencialmente expresiones del animismo, y sólo se distinguen entre ellas por las modalidades fenomenológicas que asume en su seno la *conditio sine qua non* de la doctrina de las almas y espíritus, así como de su inmortalidad o eternidad. La gran mayoría de las sociedades primitivas y modernas son *sociedades animistas*, pues se fundan en antropologías o cosmovisiones esencialmente animistas. Este decisivo factor invalidante de su infundada pretensión de verdad es el motivo de la sistemática estrategia apologetica de todas las autoridades religiosas y de sus servidores —creyentes o no creyentes— de sofocar la difusión de la obra de Tylor y de sus efectos radicalmente desmitificados, pues el *mito de las almas y los espíritus* constituye la substancia operativa y cultural no solamente de los credos religiosos, sino también del *timo animista* que sostiene la casi totalidad de los códigos éticos y jurídicos de las sociedades existentes.

La evolución de la conciencia religiosa y la formalización de la teología

La recurrente *cuestión de Dios* está abandonando ya de modo manifiesto el tradicional espacio de la argumentación ontoteológica sobre la existencia y la naturaleza de un primer principio creador o generador de todo lo que existe; bien como sujeto específicamente creador *ex nihilo* (creacionismo, teísmo), bien como acto puro y motor inmóvil de la materia o energía (actualismo, de pro-

cedencia aristotélica), bien como alma o espíritu cósmicos inherentes a la materia (panteísmo), o bien como posibles variantes de estas tres posiciones.

Desde tiempos lejanos, para dar a esta discusión un tinte estrictamente racionalista y secular, numerosos filósofos —creyentes vergonzantes de credos de fe o increyentes, temerosos, perplejos y dubitativos— se han esforzado por encontrar *razones plausibles para creer*, siguiendo diversas vías de moda intelectual, desde el postmodernismo hasta el análisis del lenguaje, la hermenéutica existencial y el pensamiento débil. Todas estas vías restauran la preocupación de quienes todavía proceden en sus reflexiones a partir de una nueva especie de *teología naturalis*, cuya hipótesis ineludible sería la existencia de Dios como dato desiderativo a fin de iluminar y finalmente entender el mundo: toda la *argumentatio pro Deo* ha ido cayendo ahora del lado de sus pretensiones de validez como resultado, presuntamente, de los desarrollos filosóficos actuales interpretables como *una vuelta a Dios*.

Citemos como ejemplo a quienes aducen que el mero hecho de poder formular aún ciertas preguntas teológicas, y la reiteración histórica de las mismas, acreditarían cierto nivel de realidad existencial de los *referentes* a los que apuntan dichas preguntas. Pero quienes se entregan a tales expectativas se mueven realmente en el filo de la navaja: se trata de la gastada "falacia de la intencionalidad", según la cual todas las formas de la conciencia proyectan hacia objetos fuera de sí mismas y la conciencia de Dios nos aseguraría de su existencia real. Sin embargo, la *traslación de la cuestión de Dios desde los argumentos ontológicos y cosmológicos a los argumentos experienciales* —constitutivamente subjetivos— descubre la debilidad e indigencia que padece hoy la apologética de la religión, como se verá oportunamente más adelante. Ahora analizaremos brevemente el viejo argumentarlo cosmológico, en primer lugar, y seguidamente el argumento de la experiencia religiosa.

La apologética de la existencia de Dios se asocia siempre a *un supuesto impulso natural de trascendencia* sentido por los seres humanos ante la insatisfacción de la conciencia de su inmanencia. Esta posición queda inmediatamente invalidada ante la observación

de que *trascendencia* e *inmanencia* no son términos sinónimos de lo increado o divino y lo creado y terrenal, sino que significan, en sede psicológica, la apetencia de realizar proyectos personales de vida o de promover fines de orden colectivo que den "sentido" (*Sinngebung*) a la existencia humana, teniendo en cuenta que el "sentido" no puede ser entregado como dádiva por otro, sino que nace necesariamente, en la propia intimidad, de circunstancias vitales concretas.

Como observó Aristóteles, cada ente persevera en afirmarse en su propia *seidad*, para lo cual precisa estar siempre trascendiéndose en el conjunto de lo que existe y dentro de la inmanencia universal de ese conjunto o mundo, y nada más allá. Lo que representa todo lo que existe, como se ha visto en el capítulo 2, es la suma de todos los existentes concretos, y no el "ser" como algo, como una "x" que se predica de muchas maneras, es decir, como un ser trascendental (ST) común a todas las cosas y, simultáneamente, particular de cada una de ellas.

Este Ser universal, "trascendente" como acto puro, único e inmóvil motor de la máquina del universo, separado y divino (es decir, eterno y fuera del tiempo), y a la vez "trascendental" como consistencia analogada de todos y cada uno de los existentes particulares, este Ser, repitamos, no posee existencia real alguna porque es sólo un falso truco ontológico, forjado por Aristóteles mediante una tautología gramatical montada sobre la sustantivación de la cópula predicativa *es* del verbo *ser* (algo), como expliqué en el capítulo anterior. El propósito del truco fue convertir la ontología (discurso sobre los entes existentes, los únicos que conoce la física) en teología (discurso sobre Dios como Ser universal, *simpliciter*, y también sobre los demás seres de las cosas particulares, *secundum quid*).

Esta ambigüedad ontológica del concepto de Ser es denominada técnicamente "equivocidad del ser", que es de hecho la gran equivocación de querer transformar en algo real lo que es una mera distinción de la razón abstractiva al socaire de una trampa lingüística. Pero esta demasía otorgó a la teología escolástica la falsa convicción de que toda auténtica metafísica —incluida la creacio-

nista y la no-creacionista— se dirige hacia el conocimiento de Dios. A este respecto, la *recepción aristotélica en la teología tomista*, en la segunda mitad del siglo XIII, tuvo una importancia equivalente a la recepción del Nuevo Testamento en el pensamiento de los apologistas y Padres de la Iglesia. Pero así como para Aristóteles el problema del cambio y el movimiento era la gran aporía parmenídea de la metafísica del Ser, para Tomás de Aquino, como creacionista cristiano, *la cuestión primera era la existencia y origen de los seres*, no el Ser como tal sino la substancia de todo ente que existe como tal, es decir, como existente real y a la vez efecto de lo que lo precede y causa de lo que le sigue en el orden necesario o contingente de la realidad concreta y singular.

Sin embargo, la "equivocidad del Ser" de Aristóteles —puente ontológico indispensable para la "analogía del ente" (*analogía entis*) y el propio creacionismo cristiano— fue asumida con rigor por el aquinatense, y aun afianzada en virtud de la ventaja que le confería el infinitivo latino *esse* para significar libre y alternativamente tanto el ser como el existir, y afirmar así que la metafísica se ocupa no sólo del ser sino también de la existencia y, por consiguiente, se centra en la dependencia existencial de la existencia finita (las criaturas) del Ser infinito (el creador). En consecuencia, el tomismo no ha redimido al aristotelismo de situar la substancia como la primera de las categorías, ni tampoco de identificar el Ser universal con el Acto puro, de rechazar la distinción objetiva entre esencia y existencia de Dios y de establecer que la distinción entre la potencia y el acto se encuentra en todo ente finito, por lo cual no puede haber una distinción objetiva o real entre el acto y la potencia en Dios, pues en él todas las perfecciones están realizadas en su plenitud.

Como puede verse, el edificio teológico de la filosofía cristiana, en cuanto serie de principios constitutivos de los llamados *preambula fidei*, ha sido esencialmente una trasposición del aristotelismo readaptado sin escrúpulos a las necesidades de la dogmática eclesial nacida del supuesto mandato de interpretar la revelación, cuyo Dios era una ampliación "al límite" de los atributos del ser humano (antropomorfismo). La asimilación por el Dios antropo-

mórfico de la Biblia del Dios aristotélico como Acto puro (entelequia) y, a la vez, ser trascendente (separado rigurosamente) y ser trascendental (repartido en las cosas) generó una "multivocidad metafísica" refractaria a la integración desde el momento en que la noción de *creatio ex nihilo* transformó el helenismo en un arbitrario disfraz del acervo religioso del cristianismo originario: un híbrido a todas luces estéril.

La draconiana limitación de espacio me impide ofrecer en detalle la crítica de las cinco vías que propuso Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios. El método consiste en aducir hechos empíricos patentes y saltar desde ellos, mediante los correspondientes silogismos, a un Dios creador de todo lo que existe desde un no-algo. Se trataría de una operación mágica en virtud de la cual se prueba que, puesto que existen entes finitos, como lo acreditan nuestras percepciones sensoriales, es absolutamente necesario un Ser radicalmente increado como primera causa incausada. Esta monumental petición de principio consiste en arrancar de un concepto de Dios que resulta de un conglomerado metafísico compuesto de una "existencia" revelada históricamente a un pueblo (Israel) y una "esencia" derivada de la especulación teórica de otro pueblo (Grecia). Las cinco vías y sus cuatro respectivas causalidades (la forma, la materia, el agente, el fin) son los *artilugios para pasar del mundo real al mundo imaginario*.

El talón de Aquiles de los mecanismos causales del tomismo radica en la falacia de la necesidad de una *causa prima*, de una *causa sui* que ahora sería el Dios creador que produce y sostiene todas las *causa secunda* en una cadena de causas que no puede experimentar un *regresus ad infinitum*. Pero, dejando al margen el asalto de David Hume a la relación de causalidad como tal, L. Kolakowski nos recuerda que no es preciso recurrir a las fórmulas seguras de la lógica simbólica para mostrar que no puede probarse que de una sucesión de causas, condiciones o premisas deba necesariamente seguirse una primera causa o condición incausada o incondicionada. Pretender lo contrario "es un error que Kant señaló cuando opuso el postulado racional que pide que busquemos la premisa de cualquier premisa y la condición de cualquier condición [...].

En una palabra, nada hay lógicamente erróneo en el concepto de una *sucesión infinita* en la cadena de eventos; ninguna regla lógica nos obliga a admitir una primera causa, cualquiera que ésta pudiera ser" (*Religión. If there is no God...*, 1982 [hay trad. cast.: *Si Dios no existe...*, Altaya, 1999).

Un apologeta de talla, F. C. Copleston, desplegó un gran esfuerzo para exonerar al aquinatense de ese fallo, pues alega que "cuando santo Tomás habla de un orden de causas eficientes, no está pensando en una serie que se prolonga hacia el pasado, sino en una 'jerarquía de causas' en la que cada miembro subordinado depende aquí y ahora de la actividad causal de un miembro superior [...]. Santo Tomás no rechaza la posibilidad de una serie infinita en cuanto tal". Pero "tenemos que imaginar no una serie lineal u horizontal [...] sino una jerarquía vertical en la que cada miembro inferior depende del que está sobre él. Lo que santo Tomás rechaza es, pues, este último tipo de serie, si se lo prolonga al infinito. Y lo rechaza basado en que, a menos que haya un 'primer' miembro, un motor que no sea movido o una causa que no dependa de la actividad causal de una causa superior, no es posible explicar el 'movimiento' o la actividad causal del miembro inferior [...]. Si suprimimos el primer motor inmóvil no hay movimiento o cambio aquí y ahora [...]. La palabra *primero* no significa primero en el orden temporal, sino supremo o primero en el orden ontológico" (Aquino).

Esta réplica es *un sofisma montado sobre una restricción ilícita* en el significado del axioma de la infinitud ("aquí y ahora") y sobre la sustitución de un contexto empírico por otro descaradamente metafísico y axiológico ("superior o inferior"), pues en el mundo empírico sólo existen medidas de cantidades y no valoración de cualidades irreducibles a números, cuando se desea conocer la estructura real del universo. El aquinatense comete el gran error de pensar que la observación de una causa *en* la naturaleza o la historia prueba que hay una causa *de* la naturaleza o la historia, algo muy diferente.

Lo que nos brinda la observación es únicamente que *los existentes están inmersos en la inmanencia del orden natural*, compuesto de

sujetos y objetos singulares, contingentes e identificables empíricamente, *sin otra trascendencia que la generada por la propia dinámica (dynamis, potencia, fuerza) de este orden natural*, que es siempre realidad en cambio y movimiento hacia nuevas configuraciones de la energía con mayor o menor complejidad, pero *dentro de las leyes de la física*. La navaja de Ockham o el tenedor de Hume son instrumentos indispensables de toda operación intelectual respetuosa con las capacidades cognitivas de la mente humana.

La explicación científica del universo y el escollo teológico

Este es el texto corto de Génesis 1,1-3: "Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían el haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios: 'Haya luz'; y hubo luz". Por mucho análisis filológico que se añada, el texto no da para más. Y tampoco agrega nada Génesis 2,4: "Este es el origen de los cielos y la tierra cuando fueron creados". Y no dan más de sí porque los redactores no percibieron el meollo de nuestro problema *teológico*: *¿fue o no fue realmente el universo creado de la "nada" (no de algo)?* Lo que nos importa es cómo lo interpretó la Iglesia, y si se consulta el *Henrici Denzinger Enchiridion Symbolorum* (DZ), se observará que nada se altera en las fórmulas salvo la precisión "creador de todas las cosas visibles e invisibles", que figura ya en el Símbolo Niceno (de la Fe) del año 325. Hay que esperar hasta 1869 para encontrar un canon que exprese el sentido de Génesis 1,1 contra los panteístas y naturalistas: "Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen, espirituales y materiales, han sido producidas por Dios de la nada según toda su sustancia, sea anatema" (I Concilio Vaticano, 1869-1870). Esta doctrina, anticipada como *creatio ex nihilo* primero por san Agustín y luego por santo Tomás, es fiel al *radicalismo espiritualista y anti-materialista del monoteísmo bíblico*. Esta impostación ontológica

milagrista —que hace *eo ipso* infalsable el núcleo misterico de los enunciados dogmáticos cristianos— es y será el gran impedimento para que la revelación judeo-cristiana asuma los presupuestos empiristas y racionalistas de las ciencias propiamente dichas.

Las consecuencias de este cierre al discurso inductivo y al discurso hipotético-deductivo de la epistemología científica han sido catastróficas para la Iglesia, pero sobre todo para la humanidad, durante largos períodos de su historia, como resulta evidente de una mirada comparativa que contraponga el *estancamiento cognitivo de la cultura cristiana* mientras las Iglesias controlaron y controlan eficazmente a su grey, al ritmo exponencial del avance cognitivo de los pueblos que se han liberado de los frenos religiosos.

Mientras los fundamentalistas norteamericanos —que defienden sin complejos lo que hasta hace pocos decenios exigía la Iglesia católica creer y practicar a sus fieles, y que todavía figura en sus códigos dogmáticos— se movilizan, en nombre de la *Creation Science*, para hacer creer a la gente que la Tierra es de origen reciente (entre 6.000 y 20.000 años) y que los rasgos geológicos de nuestro planeta son el resultado del diluvio universal de Noé, la cosmología científica de los países que han impulsado sin descanso la investigación sin trabas teológicas ha sido capaz de descubrir que la antigüedad de la Tierra alcanza 4.600 millones de años, y la vida en la misma unos 3.400 millones, y que nuestro universo se originó en una gran explosión cósmica.

Mientras las Iglesias enseñaban hasta el siglo XVIII que la Tierra ocupaba estáticamente el centro del sistema planetario, y, hasta el siglo XX, que las especies vivas fueron creadas como entidades fijas, la cosmología, la biología y la antropología científicas han descubierto que la Tierra se mueve elípticamente alrededor del Sol, que vivimos en un pequeño planeta en órbita en torno a una estrella en las afueras de una galaxia que sólo es una entre los cientos de miles de millones de galaxias dispersas en el espacio, que conocemos las leyes de la herencia biológica a partir de la estructura y composición de los genes, que la mente es una función del cerebro y codimensional con éste, y que hemos adquirido el aparato científico necesario para producir clones humanos y pa-

ra modificar los errores o deficiencias de los tejidos celulares... La lista podría considerarse inagotable.

¿Qué ha ofrecido la fe religiosa frente al conocimiento científico? Tal vez guerras... Víctor J. Stenger responde: "¿Hay base alguna para la creencia en un mundo más allá de los sentidos? ¿Existen pruebas del espíritu o el alma? ¿Posee la mente humana poderes paranormales o sobrenaturales? ¿Los procesos mentales —pensar, razonar, soñar— presentan aspectos que no pueden entenderse en función de nuestra descripción científica convencional del mundo material? En otras palabras, ¿hay un mundo no-material?" (*Not by Design. The Origin of the Universe*, 1988). A la inversa de la ciencia, y "pese a la extendida creencia contraria, ninguna revelación mística nos ha dicho jamás algo sobre el universo que no pudiera haber estado siempre dentro de la cabeza del místico. Las verdades más básicas sobre el universo —su tamaño, sus constituyentes y el lugar de la humanidad en él— en ninguna parte han sido ni siquiera insinuadas en las escrituras sagradas que registran las supuestas revelaciones de los líderes religiosos y místicos de la historia" (*Physics and Psychics. The Search for a World beyond the Senses*, 1990). Frente a esa especulación vacua, la ciencia ha demostrado que es posible "descubrir aún con éxito todos los fenómenos colectivos recurriendo a las partículas básicas" (*idem*). Pero la ciencia excluye la "hipótesis de Dios".

El *modelo teísta-creacionista del universo* es la rutinaria prolongación de la *fantasía prehistórica* que pudo proteger a los seres humanos contra la desesperación vital ante las fuerzas naturales enigmáticas que producían la muerte. Pero desde hace al menos un par de siglos, continuar pensando según ese modelo se debería a una *soterrada desviación cultural del buen uso de la razón*. Una prueba reciente de este extraño fenómeno puede verse en el error de Pío XII al valorar el significado religioso de la nueva cosmología del Big Bang. En su célebre *Alocución* de 1951 a la Pontificia Academia de Ciencias, el Papa manifestó que "en efecto, parece que la ciencia de hoy, dando un paso atrás a través de millones de siglos, ha logrado dar testimonio del primordial *Fiat lux* pronunciado en el momento en que, junto con la materia, estalló de la

nada un mar de luz y radiación, mientras las partículas de los elementos químicos se escindieron y formaron millones de galaxias... Así, con el carácter conclusivo de las pruebas físicas, ha confirmado la contingencia del universo y también la bien fundada deducción en cuanto a la época en la que el cosmos llegó de las manos del creador. De aquí que la creación tuvo lugar en el tiempo. Por consiguiente, hay un creador. En consecuencia, Dios existe". No se sabe si admirarse más del oportunismo de Pío XII —característico de los eclesiásticos— o del comentario realizado por Juan Pablo II en la citada Academia y relatado en 1981 por Stephen Hawking: "Al final de la conferencia, se nos concedió a los participantes una audiencia con el Papa. Nos dijo que estaba bien estudiar la evolución del universo después del Big Bang, pero que no debíamos indagar en el Big Bang mismo, porque se trataba del momento de la creación y, por tanto, de la obra de Dios".

Pronto cesó el optimismo vaticano sobre el supuesto respaldo científico al excelso dogma creacionista al indagar sobre "la obra de Dios": *esperanzas frustradas*. Antes de la irrupción de la hipótesis del Big Bang dominaba la teoría del estado estacionario o estable del universo, propuesta a fines de la década de 1940 por H. Bondi, Th. Gold y F. Hoyle: el universo habría sido siempre más o menos igual que como entonces, sin momento creador, lo cual no satisfacía el modelo teísta-creacionista. Las objeciones científicas crecieron hasta cristalizar en la hipótesis de una gran explosión, la cual replanteaba radicalmente la cuestión de las consecuencias de esa hipótesis en la discusión sobre la pretensión teológica de una *creatio ex nihilo* de orden divino. Pero, repito, el horizonte de la ciencia excluye *a radice* cualquier hipótesis de orden sobrenatural, pues son perspectivas inconmensurables e inconsistentes por definición. La chapela sobrenaturalista, al ser de suyo infalsable, puede colocarse donde cada uno desee. Es un *flatus vocis* y nada más en el mundo de lo empírico.

En un artículo notable por su claridad, "Does Big Bang Cosmology prove Universe had a Beginning?" (2000), Mark I. Vuletic examinaba con rigor si tiene fundamento el recurso al Big Bang

de los apologetas de la existencia del Dios creador, y cita como ejemplo al apologeta cristiano Phil Fernandes:

El modelo del Big Bang —escribe Fernandes— enseña que el universo tuvo un comienzo. En 1929, el astrónomo Edwin Hubble descubrió que el universo está expandiéndose en la misma proporción en todas direcciones. A medida que el universo avanza, se va separando. Esto significa que, si retrocediera en el tiempo, el universo se iría volviendo más y más pequeño. Eventualmente, si se retrocediese suficientemente lejos en el tiempo, el universo entero sería lo que los científicos llaman "un punto de densidad infinita". Esto marca el comienzo del universo, el Big Bang" (*El Dios que se sienta entronizado: ja evidencia de la existencia de Dios*, 1997).

Aunque este argumento es incorrecto, fue un lugar común de muchos científicos y divulgadores y, al advertirlo, Vuletic afirma que repite lo que ya han afirmado hace tiempo otros cosmólogos: "Entonces, ¿qué nos dice la cosmología del Big Bang? Como anota Fernandes correctamente, el universo se está expandiendo. Empleando la teoría general de la relatividad (teoría basada en el principio de relatividad entendido con carácter general, es decir, cualesquiera sean los movimientos relativos de los sistemas de referencia: la aplicación de este principio conduce a una teoría de la gravitación más precisa que la gravitación universal de Newton), podemos inferir de estos datos que el universo sería más y más pequeño a medida que se vuelve la vista hacia el pasado".

Para explicarlo se necesita referirse también a la mecánica cuántica (mecánica que se aplica a los sistemas en los que la acción toma valores comparables a la *constante de Planck*: en ella, los observables se representan por operadores que no conmutan), aunque esquemáticamente, pues "hay un punto en el tiempo llamado el *tiempo de Planck* [...] antes del cual nuestra capacidad de deducir el comportamiento del universo sólo en base a la *relatividad general* queda anulada. El problema es que, previamente al *tiempo de Planck* (10^{43} s), el universo era tan pequeño que los efectos mecá-

nico-cuánticos resultan muy importantes. Por ello, una descripción correcta del comportamiento del universo antes del *tiempo de Planck* exige una "síntesis de la mecánica cuántica y la relatividad general" —una teoría de la *gravedad cuántica*, en otras palabras—. Hasta la fecha no se ha desarrollado ninguna teoría completa de la gravedad cuántica, y mucho menos una teoría que haya obtenido el estatuto de consenso del que disfrutaba la teoría del Big Bang en el post-tiempo de Planck. Sin una teoría semejante, no podemos sacar conclusión alguna sobre si el universo tuvo un comienzo o no lo tuvo". Agrega Vuletic que "una fuente de confusión acerca de lo que dice la teoría del Big Bang sobre el origen del universo está en el hecho de que el tiempo de Planck se refiere de manera característica a algo así como 'los primeros 10^{43} segundos del universo'. Si se habla de 'los primeros 10^{43} segundos del universo', ¿debería haber existido, entonces, un comienzo del universo...?" Robert M. Wald señaló muy bien este punto ya en 1977:

¿Esperamos que la teoría general de la relatividad falle en las condiciones extremas cerca de una singularidad de espacio-tiempo? La respuesta es sí. Sabemos que en una escala microscópica la naturaleza está gobernada por las leyes de la "teoría cuántica". Sin embargo, los principios de la mecánica cuántica no están incorporados en la teoría general de la relatividad. De aquí que no creemos que la teoría general de la relatividad pueda ser una verdadera "teoría general de la naturaleza". La "mecánica clásica" (es decir, las leyes de Newton del movimiento) nos proporciona una descripción exacta del movimiento de los cuerpos macroscópicos, pero falla cuando intentamos aplicarla en escalas de distancia atómica. De manera similar, creemos que la relatividad general suministra una descripción exacta de nuestro universo bajo todas circunstancias, excepto las más extremas. Sin embargo, cerca de la singularidad del Big Bang, cuando el factor de escala llega a cero y la densidad y la curvatura se hacen infinitas, esperamos que falle la relatividad general. ¿Cuál es la nueva teoría fundamental de la naturaleza que incorporará los principios de ambas, la relatividad general y la teoría cuántica?

tica? ¿Qué dice esta teoría acerca de las "singularidades espacio-temporales"? Hasta los teóricos más optimistas deben limitarse a esperar que se podrá dar una respuesta a estas cuestiones en un futuro previsible. (*Space, Time, and Gravity: The Theory of the Big Bang and Black Holes*, 1977)

Con nuestra perplejidad ante la indecisión sobre el momento exacto del tiempo de la Gran Explosión, Vuletic presenta las *alternativas posibles* que sugiere el destacado cosmólogo Lee Smolin, cuyos escenarios son descritos de esta manera:

A. Hay todavía un primer momento en el tiempo, incluso si se toma en consideración la mecánica cuántica. B. La singularidad es eliminada por algún efecto mecánico-cuántico. Como resultado, cuando ponemos marcha atrás el reloj, el universo no alcanza un estado de densidad infinita. Algo distinto ocurre si el universo alcanza una densidad muy alta que permite que el tiempo continúe indefinidamente en el pasado. C. A algún efecto nuevo y extraño, y cuan tico-mecánico, le ocurre al tiempo, que no es ni la posibilidad A ni la B. Por ejemplo, tal vez alcancemos un estado en el que ya no es apropiado pensar que la realidad se compone de una serie de momentos que se siguen unos a otros en una progresión. En este caso, quizá no haya ninguna singularidad, pero también puede tener sentido preguntar qué sucedió antes de que el universo fuera extremadamente denso. (*The Life of the Cosmos*, 1997)

Tras lo cual, Vuletic concluye, con plena coherencia, que "así sigue siendo posible que, una vez se produzca y se establezca una teoría de la gravedad cuántica, Fernandes y los apologistas de su misma mentalidad serán capaces de referirse a la cosmología como prueba científica de que el universo tuvo un comienzo. En ausencia de tal teoría, sin embargo, debe suspenderse esa línea argumental".

Aun admitiendo esta condicionalidad decisoria, que no debe nunca perderse de vista, es perfectamente legítimo y necesario in-

terrogarse acerca de cuál es la opinión de los cosmólogos en el caso de que pudiera establecerse, mediante una teoría general y completa de la naturaleza, que en el instante del Big Bang, efectivamente, $t=0$, y pudiese discutirse acerca de la eventualidad de una *creatio ex nihilo* sobrenatural. Veamos las principales posiciones de eminentes cosmólogos y físicos.

Víctor Stenger formula una tesis que, en nuestra opinión, parece hoy inatacable: "Nada en nuestra comprensión científica actual del universo, incluido el Big Bang, requiere que comience por una creación intencionada. El hecho de que el universo tuvo un inicio y que no es estático, sino que ha evolucionado hasta su presente estado, no implica necesariamente un *gran diseño*. Por el contrario, los avances en física y cosmología durante la década de 1980, que han ampliado el cuadro en el que se describe el Big Bang, nos llevan a una conclusión sorprendente: el universo, incluyendo su presente estado ordenado, puede haber aparecido espontáneamente de la nada". Entonces, el plano de la supuesta explicación teológica creacionista quedaría despojada incluso de los caprichos de la imaginación: "El origen de este universo es una cuestión científica, específicamente un problema de física" (1988).

Michael Dickson subraya que, en sí misma, "la teoría del Big Bang es autolimitativa", es decir, "la misma teoría nos indica que nada hay que decir sobre la causa o fuente del Big Bang, pues previamente a él no existía, indudablemente, ningún espacio o tiempo. Dado que el Big Bang (o, más generalmente, la relatividad general) es una teoría sobre el espacio-tiempo, no puede decirse nada excepto en regímenes donde exista el espacio-tiempo. Por consiguiente, nos dice manifiestamente que no tenemos que ir a otra parte para encontrar una fuente o causa del Big Bang" (*Can God be found in Physics?*, 1998).

Dickson cita a favor de su postura a R. Jastrow (*God and the Astronomers*, 1978), en versión popular, y a T. Peters en una versión académica más sutil (*On creating the Cosmos*, 1988). Este último reitera que "no tiene sentido alguno la cuestión: ¿qué sucedió antes del Big Bang? pues, conforme a la teoría, el espacio-tiempo (y *a fortiori* el tiempo, como dado por cualquier marco de referencia)

nació con el Big Bang". Y añade ociosamente, como buen teólogo, que "el Big Bang o singularidad inicial es el evento en el cual fueron creados el espacio y el tiempo. Ahora bien, esto marca el final de la línea de la investigación científica, porque los astrofísicos no pueden hablar sobre la singularidad dentro del marco de su disciplina; no se diga ya de lo que sucedió antes". Como señala Dickson, Peters ve en la teoría del Big Bang "un medio de establecer una especie de *consonancia* entre la ciencia y la religión". De nuevo, *el ilusionismo lógico del creyente*.

Adolf Grünbaum, en su brillante ensayo *The pseudo-problem of Creation in physical Cosmology* (1989), distingue escrupulosamente la cuestión de un origen temporal de la de una creación desde la nada de un universo, y concluye que "el problema genuino del origen del universo, o de la materia en él, ha sido ilícitamente transmutado en el pseudo-problema de la *creación* del universo o de su materia por una causa externa". Esta ineludible *desteologización* del tema por este convincente razonamiento dice así:

Si la teoría del Big Bang —tal como ha sido modificada por consideraciones de teoría cuántica que rigen los estados de vacío contiguos a la fase del Big Bang (Hawking, 1988, cap. 8)— es verdadera, no suministra ningún soporte a la vieja doctrina filosófica de san Agustín sobre la creación divina desde la nada (*ex nihilo*). Y si, alternativamente, la teoría del estado estacionario (*steady state*) hubiera sido verdadera, no habría provisto de ningún apoyo a la pretensión de que el incremento "no-conservador" de materia, que la teoría afirma, exige una "causa externa" tal que Dios estaría ocupado creando átomos de hidrógeno minuto tras minuto durante toda la eternidad pasada y futura. Por lo mismo, si hubiera formación de energía no-conservadora en un universo inflacionario, mientras que la densidad de energía permaneciese constante, no podría legitimarse ninguna causa externa, no digamos ya sobrenatural. En el caso de la teoría del Big Bang, la lectura creacionista de ésta es, por supuesto, que el Big Bang mismo siguió justamente a un estado de una así llamada "nada". En lugar de ella, esta

transición no pudo haber ocurrido de modo totalmente natural, sino que requirió una "causa externa" proporcionada sólo por Dios. Según esta opinión, Dios mismo habría estado desocupado desde entonces, por así decir, durante 12.000 millones de años aproximadamente, pues el modelo del Big Bang de la teoría general de la relatividad destaca la acción de la "ley de conservación energía-materia", la cual impide obviamente toda formación no-conservadora de entidades físicas.

Después de examinar el argumento creacionista tradicional, el nuevo argumento creacionista pre-cuántico y el argumento creacionista desde la mecánica cuántica, Grünbaum rechaza con un *non sequitur* todas las hipótesis de la *creatio ex nihilo* propiamente dicha. El universo entero emerge, siguiendo el modelo inflacionario, "como una gigante fluctuación virtual mecánica cuántica del *vacuum*" escriben por su parte J. D. Barrow y E J. Tipler, advirtiendo que "el retrato moderno del *vacío cuántico* difiere radicalmente del significado cotidiano y clásico de un *vacío* —*nada*—. El principio de incertidumbre de la mecánica cuántica nos prohíbe la completa información que necesitaríamos para hacer tal afirmación dogmática sobre una región de espacio-tiempo. Los *estados de vacuum cuántico* (o vacuos, ya que pueden existir muchos) [...] no son definidos simplemente como mínimos locales o globales de energía". Pese al regusto metafísico de esta noción, los autores precisan oportunamente que "la microestructura del *vacío cuántico* se concibe como un mar de pares de partículas-antipartículas que se crean y aniquilan continuamente y existen para tiempos Δt " (*The Anthropic Cosmological Principle*, 1986).

Grünbaum llega a la misma conclusión: "Precisamente por las razones que desarrollé a propósito del clásico Big Bang en $t=0$, no hay justificación alguna para invocar una causa externa —no digamos ya divina— para el *vacuum* inicial". Hawking (1988) alcanza la misma conclusión de que no hay ningún problema de creación, porque en esta etapa la distinción misma entre espacio y tiempo se hace musgosa (*mushy*), como ocurre con la noción de un instante inicial singular de tiempo (lo que aconteció en el in-

tervalo entre el tiempo cero y las diez milésimas de segundo o 0,0001 segundos (el universo muy primitivo), en la forma de una teoría conocida como *inflación*, expansión exponencial). *A fortiori*, no hay ninguna justificación para buscar una causa externa de cualquier tipo para efectuar las varias transiciones sucesivas desde el *vacuum* verdadero al falso, luego a la expansión inflacionaria y finalmente a la lenta expansión más familiar que caracteriza a las formaciones esquematizadas anteriormente. Después de todo, todas estas transiciones son materias de las leyes naturales.

Una *singularidad* es un lugar donde las leyes de la física, tal como las conocemos, dejan de ser válidas, representables como puntos o líneas unidimensionales o bidimensionales. Kip Thorne ha descrito la *singularidad cuántica* como un lugar más pequeño que la *longitud de Planck* (aproximadamente, 10^{35} cms) o con intervalos de tiempo más breves que el *tiempo de Planck* (o *cuanto de tiempo*, igual a 10^{43} segundos), en el cual la gravedad *despega* el espacio del tiempo y luego destruye el tiempo como concepto y la definición del espacio, dejando una "espuma cuántica" de la que podría emerger cualquier cosa [*Agujeros negros y tiempo curvo* [hay trad. cast.: Crítica, 1995]]. John Gribbin compendia el *significado del proceso inflacionario* (1996):

La unión de la física de partículas (el estudio de lo muy pequeño) y la cosmología (el estudio de lo muy grande) parece proporcionar una explicación de cómo empezó el universo y cómo llegó a ser tal como es. Por ello, la *inflación* se considera el desarrollo más importante en el pensamiento cosmológico desde que el descubrimiento de la *expansión* del universo sugirió por primera vez que éste comenzó en un Big Bang. Tomada al pie de la letra, la expansión observada del universo implica que nació en una singularidad, un punto de densidad infinita, hace de 15.000 a 20.000 millones de años. La física cuántica nos dice que no tiene significado hablar en términos tan extremos, y que en su lugar deberíamos considerar que la expansión comenzó a partir de una región de un tamaño no mayor que la longitud de Planck, cuando la densidad no era

infinita sino sólo de unos 10^{94} gramos por centímetro cúbico. El primer enigma es cómo algo tan denso pudo siquiera expandirse: tendría un campo gravitatorio enormemente intenso, que haría de ello un agujero negro y lo haría desaparecer (vuelta a la singularidad) tan pronto como hubiera nacido".

En esta coyuntura cosmológica tan extraña, todos los problemas de este arranque inicial

se resolverían si algo hubiera dado al universo un violento impulso hacia fuera (actuando de hecho como *antigravedad*) cuando tenía aún un tamaño aproximado a la longitud de Planck. Una pequeña región de espacio semejante sería inicialmente demasiado minúscula para contener irregularidades, de modo que empezaría siendo homogénea e isótropa. Habría habido tiempo más que suficiente para que señales que viajan a la velocidad de la luz hubiesen atravesado el volumen ridículamente pequeño, de modo que no hay problema de horizonte; ambos lados del universo embrionario eran "conscientes" uno del otro. El propio espacio-tiempo se aplanó por la expansión, pero ahora tenemos que imaginarlo como un globo absolutamente descomunal que se hinchó enormemente durante la primera fracción de segundo de su existencia. La razón por la que las "teorías de gran unificación" (GUT) causaron tal sensación cuando se aplicaron a la cosmología es que predicen la existencia del tipo de mecanismos exactamente adecuados para hacer esto. Se denominan *campos escalares* y están asociados al desdoblamiento de la fuerza unificada original en las fuerzas fundamentales [por orden de intensidad de menos a más: gravedad, nuclear débil, electromagnética y nuclear fuerte] que hoy conocemos cuando el universo empezó a expandirse y enfriarse. La propia gravedad se habría separado en el tiempo de Planck, 10^{43} segundos, y la fuerza nuclear fuerte a los 10^{35} segundos. En aproximadamente 10^{32} segundos, los campos escalares habrían hecho bien su trabajo, duplicando al menos el tamaño del universo cada 10^{34} segundos. Una de las peculiaridades de

la inflación es que parece tener lugar a mayor velocidad que la luz. Esto es posible porque es el propio espacio-tiempo el que se está expandiendo, llevando la materia con él; nada se está moviendo a través del espacio a más velocidad que la luz ni durante la inflación ni en ningún instante posterior. De hecho, debido precisamente a que la expansión tiene lugar tan rápidamente, la materia no tiene tiempo de moverse mientras esto ocurre, y el proceso *congela* la uniformidad original de la burbuja cuántica primordial que llegó a convertirse en nuestro universo.

Precisamente, las observaciones de la radiación de fondo realizadas por el satélite espacial COBE

mostraron exactamente la pauta de minúsculas irregularidades que predice el escenario originario. Una de las primeras preocupaciones acerca de la idea de la inflación (que se remonta a 1981) fue que quizá era demasiado buena para ser cierta. En particular, si el proceso era tan eficiente para alisar el universo, ¿cómo podrían haber aparecido irregularidades tan grandes como las galaxias, los cúmulos de galaxias y demás? Pero cuando los investigadores examinaron más detenidamente las ecuaciones, comprendieron que las fluctuaciones cuánticas deberían haber producido también minúsculas *ondulaciones* en la estructura del universo, incluso cuando tenía una dimensión de aproximadamente 10^{25} cms: 100 millones de veces mayor que la longitud de Planck.

En 1981, Andrei Linde presentó en Moscú una nueva versión del proceso inflacionario que mejoraba la propuesta ese mismo año por Alan Guth, denominada *nueva inflación*, con el asentimiento ulterior de Hawking. Un paso adelante

llegó con la comprensión de que no se necesitaba nada especial en la región del espacio-tiempo del tamaño de Planck que se expandió hasta llegar a ser nuestro universo. Si ella era parte de alguna región más grande del espacio-tiempo en la que

actuaban todo tipo de campos escalares, entonces sólo las regiones en las que dichos campos produjeron inflación podrían llevar a la emergencia de un universo grande como el nuestro. Linde llamó a esto *inflación caótica*, porque los campos escalares pueden tomar cualquier valor en lugares diferentes en el superuniverso primitivo; ésta es hoy la versión estándar de la inflación... Pero la inflación caótica sugiere que nuestro universo creció a partir de una fluctuación cuántica en alguna región pre-existente del espacio-tiempo, y que procesos exactamente equivalentes pueden crear regiones de inflación dentro de nuestro propio universo. En efecto, nuevos universos saldrían de nuestro universo, y quizá nuestro propio universo haya brotado de otro universo en un proceso que no tuvo principio y no tendrá fin. Una variante de este tema sugiere que el proceso de *brote* tiene lugar a través de agujeros negros, y que cada vez que un agujero negro colapsa en una singularidad *rebota* hacia otro conjunto de dimensiones espacio-temporales, creando un nuevo universo inflacionario; a esto se conoce como el escenario del *universo bebé*.

La ciencia de los últimos 200 años puede presentar, sobre una base rigurosamente matemática, los *hitos cosmológicos* del tiempo de nuestro universo: 10^{30} de segundo, inicio de la inflación cósmica; 100 segundos, formación del helio y el deuterio; 400.000 años, liberación del fondo de microondas; 8.000 millones de años, comienzo del aceleramiento de la expansión; 13.700 millones de años, situación actual; 20.000 millones de años, colisión de la Vía Láctea con Andrómeda; 100.000 millones de años, invisibilidad de las demás galaxias; un billón de años, pérdida o dilución de los isótopos primordiales; 100 billones de años, desaparición total de la última estrella. Esta proyección cronológica de la expansión cósmica hasta la desaparición del universo es posible por la aplicación de la fecunda teoría del Big Bang cosmológico (Lawrence Krauss y R. J. Scherrer, "The End of Cosmology?", *Scientific American*, marzo de 2008), una explicación científica del método físico-matemático del nacimiento y expansión del universo y la previsión de

su final, que avala la prodigiosa capacidad del cerebro/mente del ser humano cuando decide dar carpetazo a las fantasías alienantes de los mitos de la religión.

Frente a esta evidencia de la ciencia, legitimada por innumerables observaciones y experimentos de orden intersubjetivo, controlados por la aplicación del método hipotético-deductivo y los demás métodos de las ciencias particulares e integrados con ellos, procede preguntarse: *¿qué proponen la fe religiosa o la teología...?* Pues que a un ente inidentificable que llamamos Dios, tras una etapa ociosa e indefinida existencia, se le ocurre una buena mañana romper su tedioso aislamiento y crear un universo que cante su gloria, y una especie humana que invente una teología que celebre su excelencia y omnímodo poder bajo el sello de la fe en una supuesta revelación salida de su divina boca, según la cual los varones deberán ganarse el pan con el sudor de su frente y las hembras parir con dolor sus crías y alimentarlas con su leche, y ambos sexos multiplicarse sin interrupción ni medida en un mundo hostil para la supervivencia cotidiana en lucha contra una muerte ineluctable como efecto de las enfermedades y la senectud. ¿Dónde estaba la suma bondad de Dios en el mejor de los mundos posibles, como aseguran unos teólogos obsecuentes, encargados de impartir absoluta obediencia y de abstenerse de preguntar? ¿Dónde está la teodicea o justicia de Dios, prueba nunca superada por la teología de sus funcionarios...? ¡Vayaprograma!

Teísmo, panteísmo, ateísmo

Una vez dilucidado el significado ontológico y epistemológico de cualquier modelo inflacionario del origen del universo, y la imposibilidad de derivar conclusiones teológicas positivas en el sentido de un Dios creador, podemos retornar al análisis conceptual de la idea de Dios a fin de demostrar *su imposibilidad lógica interna*.

El Dios del teísmo, como cima del purismo ontológico del *anima spiritualis* en la teología cristiana, es el Dios del que se ocupó

Ludwig Feuerbach hace unos 150 años en una serie de escritos en los que reintegra el debate sobre el nacimiento de la idea de Dios a su *locus naturalis*, es decir, al ámbito de la antropología y, dentro de ésta, a la teoría de la mente humana y de sus mecanismos psicológicos en el contexto de la actitud cerebral en el nivel de la conciencia simbolizante. En pocas palabras, la idea de Dios es el fiel trasunto antropomórfico de los atributos finitos del ser humano en una divinidad constituida por esos mismos atributos pero concebidos, *sub specie infinitatis*, por la imaginación especulativa operante en el incesante despliegue del motor originario de la invención animista por el hombre prehistórico y así, inevitablemente, autocontradictorios por su conjunción en un único sujeto necesariamente irreal. La cuestión de Dios marca el cénit de la religiosidad animista en cuanto espiritualización radical y, al mismo tiempo, el desfondamiento total de la falsedad de la idea de alma y su inmortalidad, a la luz de la concepción científica de la subjetividad humana suministrada por las ciencias del cerebro/mente. Tanto la cosmología científica como las neurociencias de signo *fisicalista* desmienten sin reservas toda cosmovisión sobrenaturalista, confesional o no. El naturalismo expresa la inmanencia de todo intento de explicar el mundo.

La crítica a la que Feuerbach sometió sucesivamente el teísmo y el panteísmo implicaba *la afirmación del ateísmo como corolario incuestionable*, pues la esencia de la religión

es la inconsciente, involuntaria e inmediata contemplación de la naturaleza humana como una naturaleza otra y distinta. Pero cuando esta proyectada imagen de la naturaleza se hace objeto de reflexión, de teología, se convierte en una mina inagotable de falsedades, ilusiones, contradicciones y sofismas. [*La esencia del cristianismo*, 1841)

El hecho de que Feuerbach haya omitido el paso previo de la invención del alma por el hombre prehistórico, que Tylor identificaría 30 años después, no disminuye la genialidad de su explicación antropomórfica de la teología en el contexto de la refutación

del panteísmo como idealismo absoluto en la filosofía de Hegel. En efecto, se ha querido buscar en la divinización del todo una vía de escape a las aporías del monoteísmo, pues el teísmo auténtico, el de los teólogos, no es nada más que el panteísmo imaginario, y el panteísmo no es más que el verdadero teísmo, el teísmo real (*Principios de la filosofía del futuro*, 1843), pues está claro que "todas las representaciones de Dios —y Dios está necesariamente determinado...— son determinaciones de la realidad, de la naturaleza, del hombre o de ambos conjuntamente; por consiguiente, determinaciones panteístas, porque es panteísmo lo que no distingue a Dios de la esencia de la naturaleza y del hombre". En este sentido, "el panteísmo es la verdad desnuda del teísmo". Se genera así una rotación de afirmaciones y negaciones dialécticas que, a la inversa del Espíritu Absoluto hegeliano, van destruyendo o desnudando todas las determinaciones de la idea de Dios:

El panteísmo es el ateísmo teológico, el materialismo teológico, la negación de la teología, pero desde el punto de vista de la teología; el panteísmo hace, de hecho, de la materia, que es la negación de Dios, un atributo o un predicado de la esencia divina. Pero quien hace de la materia un atributo de Dios, afirma que la materia es una esencia divina. La realización de Dios tiene como presupuesto general la divinidad de lo real, es decir, su verdad, su carácter esencial. La divinización de lo real, de eso que existe materialmente —el materialismo, el realismo, el humanismo, la negación de la teología, en suma— es, precisamente, la esencia de la edad moderna. El panteísmo no es, por consiguiente, sino la esencia de la edad moderna elevada a esencia divina, a principio de filosofía religiosa. (*Ibid.*)

Por ello, la filosofía del futuro debe criticar la forma última y grandiosa del panteísmo como despliegue lógico e histórico del Espíritu Absoluto, en cuanto manifestación potente del espritualismo como universalización idealista del animismo en su forma suprema de antimaterialismo. Sin embargo, en la *aventura hegeliana* se esconde el retorno de la teología, puesto que

la materia está puesta por Dios: poner la materia como Dios equivale a decir que Dios no existe, esto es, a quitar la teología y a reconocer la verdad del materialismo. Pero, al mismo tiempo, se continúa presuponiendo la verdad de la esencia de la teología y vuelve a ser negado el ateísmo, que es la negación de la teología; la teología, en otras palabras, viene restaurada por la filosofía. Dios es Dios sólo en cuanto que supere y niegue la materia, que es la negación de Dios. Y, según Hegel, solamente la negación de la negación es el auténtico poner. Al final, se nos devuelve, entonces, al punto de partida, al seno de la teología cristiana. (*Ibid.*).

Anselmo de Canterbury (1035-1109) intentó demostrar la existencia del Dios de la teología cristiana mediante el llamado, desde Kant, *argumento ontológico*, formulado en el *Proslogium* (cap. II): "Si aquello mayor de lo cual no puede pensarse nada está en el entendimiento únicamente, aquello mismo mayor de lo cual nada puede ser pensado será algo mayor de lo cual es posible pensar algo". Es decir, debe existir, tanto en el entendimiento como en la realidad, algo mayor de lo cual nada pueda pensarse, y este algo es Dios, pues la posibilidad de su inexistencia no cabe en el pensamiento.

Como es bien conocido, Kant rechazó el argumento al mostrar que *ser* (*Sein*) no es un predicado real, no es una propiedad del sujeto —en este caso, no es una perfección implicada como atributo— sino, en lenguaje kantiano, una simple *posición* (*Setzung*) de la cosa, que no añade nada a su *concepto* (*Begriff*). Conviene recordar también aquí el equívoco creado conscientemente por Aristóteles, recogiendo el funesto error de Parménides, al convertir la cópula *es* en un sujeto verbal pronominal con valor predicativo, como expuse más arriba. Este truco metafísico fue agravado incluso por el camuflaje operado por Aristóteles al identificar el Ser universal y trascendental con la *substancia*, incorporándola para mayor agravio a las *categorías*. Para Anselmo también el *est* de la cópula quedaba engañosamente enterrado en el *esse* del existir o la existencia. Pero es evidente que *es* no puede subsistir por sí mismo, pues alude siempre a un predicado que no puede traducirse como

es existente, blasfemia metafísica que deshonra a la filosofía. Leibniz suscribe la prueba ontológica, pero señala que no puede pasarse de la idea de un Ser infinito y perfecto a la realidad existencial si antes no se demuestra que esa idea es posible.

El *optimismo filosófico* de Leibniz le lleva a pasar por alto las flagrantes contradicciones ontológicas de los atributos divinos que otorga la teología a Dios, comenzando por la célebre e insoluble cuestión de la teodicea o justicia de Dios: un Dios infinitamente clemente y bondadoso y, a la vez, infinitamente omnipotente y omnisciente, se contradice con la idea de un Dios infinitamente justo y observante de las normas, y viceversa, pues sería un Dios que ha creado un mundo de angustia y dolor cotidianos para unas criaturas a su imagen y semejanza que deben amarle y glorificarle por encima de todo lo demás. Se hace así patente que el Dios cristiano no es un pastor que ha creado a sus ovejas para que disfruten de sus potencias corporales y mentales, sino que son las ovejas las que han creado ilusoriamente para su consolación al pastor, que incumple a cada instante lo prometido en los dos contratos (testamentos) que acordaron con él en términos de reciprocidad. Una leyenda macabra e inverosímil.

Continuando la tradición leibniziana de examinar previamente si se da la posibilidad de la esencia del Dios cristiano, Gustavo Bueno llegó también a la conclusión de que la esencia del Dios bíblico es una esencia contradictoria, y que su ateísmo no es *existencial* sino un ateísmo *esencial*, de tal manera que la propia idea de ese Dios demuestra, en virtud de su evidente inconsistencia lógica, como escribe su discípulo J. Pérez Jara,

la necesaria inexistencia de Dios a través de la total imposibilidad de su esencia, recorriendo el argumento ontológico *al revés* (los propios ontoteólogos como Duns Escoto, Leibniz o Malcom reconocen, contra la tradición del fideísmo tertulianista, que si la esencia de Dios fuese imposible, es decir, contradictoria, Dios no podría existir). Este camino nos lleva, como decimos, a negar la propia existencia de la idea de Dios (como en matemáticas se puede negar la existencia del concepto

de círculo cuadrado...) ¿Qué significa, pues, que la idea de Dios no existe? Significa que dicha idea no existe como tal idea, sino que no es más que el nombre de un conjunto oscuro y confuso de atributos extraídos del mundo pero contradictorios por ser llevados al límite (conciencia infinita, poder infinito, *causa sui*, etc.), y agrupados, a su vez y de una manera *ad hoc*, en una totalidad imposible (egoiforme pero inmutable, omnipotente pero Acto Puro, ser con voluntad pero eterno y perfecto, etc.). Por esta razón, el agnosticismo es incompatible con el materialismo, porque afirma la posibilidad de la idea de Dios. (Ensayo inédito, 2007)

Nadie mejor que Asvaghosa refutó la *imposibilidad del Dios absoluto e incondicionado* (*Buddhacarita*, siglo I d. C.) de las revelaciones monoteístas, centrándose en el problema del mal e invocando la doctrina del fundador:

Si el mundo hubiera sido hecho por Dios no habría ningún cambio o destrucción, no habría cosas tales como el disgusto o la calamidad, como la verdad o el error, dado que todas las cosas, puras e impuras, tienen que venir de él [...]. De nuevo, si Dios es el hacedor, actúa con o sin un propósito. Si actúa con un propósito, no puede decirse que es totalmente perfecto, porque un propósito necesariamente implica satisfacción de una necesidad. Si actúa sin un propósito, tiene que ser como el lunático o el bebé lactante [...]. Dijo el Bendito a Anathanpindika: "Si por el Absoluto se significa algo sin relación con todas las cosas conocidas, su existencia no puede establecerse por razonamiento alguno". ¿Cómo podemos conocer que realmente existe algo sin relación con otras cosas? El universo todo, tal como lo conocemos, es un sistema de relaciones: no sabemos de nada que esté, o pueda estar, no relacionado. ¿Cómo lo que no depende de nada, y no está relacionado con nada, puede producir cosas que están relacionadas unas con otras y que dependen para su existencia unas de otras? Una vez más, el Absoluto es uno o muchos. Si es el único, ¿cómo puede ser la causa de cosas diferen-

tes que se originan, como sabemos, de diferentes causas? Si hay tantos diferentes Absolutos como cosas, ¿cómo pueden éstas relacionarse unas con otras? Si el Absoluto penetra todas las cosas y llena todo el espacio, entonces no puede también hacerlas, pues no hay nada que hacer. Además, si el Absoluto está vacío de toda cualidad, todas las cosas que emergen de él deben igualmente estar vacías de cualidades. Pero, en realidad, todas las cosas en el mundo están por todas partes circunscritas por cualidades. De aquí que el Absoluto no puede ser su causa. Si el Absoluto es considerado como diferente de las cualidades, ¿cómo crea continuamente las cosas que poseen tales cualidades y se manifiesta él mismo en ellas? De nuevo, si el Absoluto no es cambiante, todas las cosas deberían ser inmutables, porque el efecto no puede diferir en naturaleza de la causa. Pero todas las cosas en el mundo experimentan cambio y decadencia. ¿Cómo entonces puede el Absoluto ser inalterable? Además, si el Absoluto que penetra todo es la causa de cada cosa, ¿por qué buscamos la liberación? Pues nosotros mismos poseemos ésta como Absoluto, y tenemos que sufrir pacientemente el dolor y la tristeza incesantemente creados por el Absoluto.

Esta ineludible incondicionalidad de un Absoluto divino pero creador de todo no rompe sólo los puentes con la plétora cósmica de las cosas en su inagotable multiplicidad y cambio, sino que cierra también el paso a la superación de una cosmovisión en dos niveles antitéticos e inconmensurables —natural y sobrenatural—, estrictamente jerarquizados según el dualismo ontológico de espíritu y materia. Por el contrario, el naturalismo fundamental de Feuerbach se expresa sin equívocos como *materialismo* en su tratamiento de la *mente*, llamada impropriamente *alma* en las variopintas tradiciones animistas, incluidos los grandes credos religiosos. En consecuencia, Feuerbach indica que

la religión, al menos en sus orígenes, y en relación con la naturaleza, no tiene otra tarea ni otra meta que transformar una naturaleza inhóspita y ajena en otra hospitalaria y familiar [...]. Así,

la religión tiene el mismo designio que el saber y la cultura, que es hacer la naturaleza teóricamente comprensible y prácticamente complaciente para el servicio de las necesidades humanas, pero con una diferencia: lo que la cultura y el saber intentan realizar con medios (y, en efecto, con medios derivados ellos mismos de la naturaleza), la religión busca realizarlo sin medios, o lo que es lo mismo, a través de los medios sobrenaturales de la plegaria, la creencia, los sacramentos y la magia. (*Ibid.*)

Es muy frecuente circunscribir la exposición del núcleo de la crítica de la religión realizada por Feuerbach a los atributos del Dios creador, relegando la importancia del interés humano de la salvación como motor de todo el *constructum* de la teología. Sin embargo, *la creencia en la inmortalidad del alma, consustancial, de una u otra forma, a todas las religiones propiamente dichas* —hay que distinguirlas de algunas filosofías o sabidurías— es, en su implicación lógica, del mismo orden que la proyección psicológica por la cual la mente humana crea la idea de Dios y todas sus consecuencias prácticas para los humanos. En efecto,

la creencia en la inmortalidad personal es perfectamente idéntica a la creencia en un Dios personal; es decir, eso que expresa la creencia en la vida celestial, inmortal, de la persona, expresa también a Dios, en tanto que él es un objeto para los cristianos, a saber, como personalidad ilimitada, absoluta. La personalidad ilimitada es Dios, pero la personalidad celestial, o la perpetuación de la personalidad humana en los cielos, no es nada más que la personalidad liberada de todas las molestias y limitaciones terrenales; la sola distinción es que Dios es cielo espiritualizado, mientras que el cielo es Dios materializado o reducido a las formas de los sentidos. [*Ibid.*]

La transición teológica es diáfana, pues

nuestra propia existencia futura que, mientras estamos en este mundo, en este cuerpo, es una existencia objetiva, separada, es

Dios: Dios es la idea de la especie [*Gattungswesen*], la cual será por primera vez realizada, individualizada, en el otro mundo [...]. Así, Dios no es sino la idea o la esencia de la vida celestial, bendita, absoluta, comprendida aquí como una personalidad ideal. Esto está bastante claramente expresado en la creencia de que la vida bienaventurada es unidad con Dios. (*Ibid.*)

Puede verse de esta manera la ecuación hombre genérico o especie = Dios = alma personal inmortal:

La creencia en la inmortalidad del hombre es la creencia en la divinidad del hombre y la creencia en Dios es la creencia en la pura personalidad, desligada de todos los límites y, consecuentemente, *eo ipso* inmortal. Las distinciones hechas entre el alma inmortal y Dios sólo son sofisticas o imaginarias. (*Ibid.*)

La naturaleza animista de la proyección de la fe monoteísta queda nítidamente dibujada:

El interés que tengo en conocer que Dios existe es el mismo interés que tengo en conocer que yo soy, que soy inmortal [...]. Dios es la existencia que corresponde a mis deseos y sentimientos. (*Ibid.*)

Feuerbach puede concluir de este modo:

La doctrina de la inmortalidad es la doctrina final de la religión: su testamento, en el cual declara sus últimos deseos. Por consiguiente, declara sin disfraces lo que hasta aquí había suprimido. (*Ibid.*)

Es decir, Feuerbach desvela la pulsión originaria que llevó al ser humano prehistórico a inventar el animismo como umbral de la religiosidad en cuanto conjunto de sentimientos afectivos o aver-sivos, de una parte, y conativos o desiderativos, por otra, con la vis-

ta siempre dirigida a asegurar alguna forma de supervivencia en otro mundo. Feuerbach destaca, a la vez, que en la infraestructura psíquica de los monoteísmos de libro se detecta inequívocamente la *hegemonía del sentimiento sobre la razón*, del corazón sobre el entendimiento, incluso en las formas más espiritualistas y refinadas de la alienación religiosa, y su potente vocación popular, proselitista y populista. Por sus intuiciones geniales, Feuerbach, continuador a su modo de Tylor, alcanzó el fondo de las antinomias entre religión y ciencia, abriendo así la puerta a lo que constituye la línea de disyunción radical que debe definirse, como vengo proponiendo desde hace años, como la existente de *religiosidad frente a irreligiosidad*.

La ciencia actual ante la religión

Dos eminentes científicos que escriben obras importantes en sus respectivas especialidades han dirigido su mirada intetdisciplinar a los apasionados y anacrónicos alegatos apologéticos de los credos religiosos del monoteísmo, planteados no ya desde su inverosímil dogmática, sino improvisando arbitrarios ajustes a datos certificados por el conocimiento científico. El criterio básico aducido por ambos se define con el rechazo de cualquier dualismo ontológico que destruya la unidad cosmológica exigida por las ciencias empíricas, o se aparte del método hipotético-deductivo asistido por el saber científico acumulado en el curso de la historia.

En su libro *Has Science found God?* (2003), el físico Victor Stenger, ya mencionado, afirma lo siguiente:

Este libro no es ni una historia de la ciencia pasada ni una especulación acerca de la ciencia futura. Es una aplicación de la ciencia presente a la cuestión de la existencia de una realidad divina, no-material, que trasciende el mundo de los sentidos. Tal realidad ha formado una parte importante de los sistemas de creencia humanos durante muchos milenios, basados prin-

principalmente en el mito. Mientras que el *logos* también ha sido aplicado a la cuestión durante casi tanto tiempo, este uso ha estado mayormente limitado a sus aspectos lógicos y racionales y no tanto a su aspecto científico. La teología utiliza una forma de *logos* que, hasta fechas recientes, ha excluido en gran manera a la ciencia. Por buenas razones. En el intervalo que va desde que vio su primer despuntar, hace más de 2.500 años en la antigua Grecia, la teología ha fracasado en convalidar empíricamente la existencia de lo trascendente. De hecho, la creencia en lo trascendente ha sido profundamente socavada a medida que las explicaciones científicas basadas en la realidad natural, material, desalojaban a los dioses y los espíritus que la gente suponía que animaban el mundo. Hoy viven más científicos que nunca, y el mayor conocimiento que la humanidad ha poseído está contenido en las observaciones y las teorías bien establecidas en la ciencia actual. No se trata de especulaciones. Son hechos sólidos y teorías sólidas, basados en hechos firmes. Mostraré cómo los hechos y teorías sólidos del presente no suministran señal alguna de la presencia de una realidad más allá de lo que revelan nuestros sentidos [...]. Mis argumentos descansarán en los tres elementos del *logos*: la razón y la lógica y, lo más importante, la ciencia [...]. Muy probablemente, no existe un elemento no-material del universo que ejerza un poderoso control sobre los acontecimientos.

Stenger añade un matiz sustancial:

A diferencia del público en general en EEUU y otros muchos países, *la mayoría de los científicos son no creyentes* [...]. Las encuestas indican, en todo caso, que las creencias entre los científicos están viniéndose abajo. No obstante, la mayor parte de los científicos se clasificarían probablemente a sí mismos como *agnósticos* más que como *ateos*. Es decir, dirían simplemente que no saben si Dios existe. Espero que estos científicos agnósticos echen una mirada más cuidadosa a los datos empíricos y se den cuenta, como yo, de que son datos suficientes pa-

ra hacer una declaración científica sobre la muy probable no-existencia del Dios judeo-cristiano-islámico. También espero que los científicos tomen conciencia de que no pueden quedarse sentados e ignorar los actuales retos a la ciencia lanzados por los fanáticos religiosos que desean suprimirla.

Sin embargo, Stenger estima que el argumento clásico del llamado *onus probandi* —quien afirma la existencia de X es a quien corresponde la carga de la prueba, y no a quien la niega— no debe apartar a los no creyentes de la noble tarea de sacar del error a quienes carecen de los instrumentos del saber, pues en los contenidos de la fe religiosa hay elementos falsables que deben ser públicamente falsados en virtud de la información científica pertinente. En este sentido, Stenger señala que "el argumento del diseño se ha presentado habitualmente en los terrenos filosófico y teológico. Sólo en los últimos años se ha visto el desplazamiento del debate a la jurisdicción científica (significando, en este caso, empírica). La lógica del argumento del diseño fue refutada muy eficazmente por David Hume (m. 1776), en sus *Dialogues concerning natural Religion*. Hume señaló que los patrones observados en el mundo que nos rodea podían haber sido organizados igualmente bien desde dentro que desde fuera del universo". El argumento

descansa en la noción de que todo, salvo Dios, tiene que proceder de algo. Pero una vez que se admite que es lógicamente posible que exista una entidad que no fue creada, o sea, Dios, entonces esa entidad puede ser, también, el universo mismo. Por cierto, esta es una posibilidad más económica, que no requiere la hipótesis adicional de un poder sobrenatural fuera del universo. Como veremos, la argumentación de Hume no ha hecho más que aumentar con el paso del tiempo [...], y a pesar de ser lógicamente falaz, el argumento del diseño ha permanecido como la justificación más popular de la creencia en un creador.

En 1802, el teólogo William Paley (*Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from t*

Appearances of Nature) describe un reloj estampado contra un martillo y concluye que el creador del reloj es un artífice y no algún objeto natural, y también cita el ojo humano y otros órganos como ejemplos obvios del ingenio divino.

Stenger recuerda que modernos predicadores

han usado otra variante del reloj de Paley: imaginen un huracán que golpea un basurero de chatarra y que, seguidamente, monta un avión completo Boeing 747. "¡Qué ridículo!", gritaron... Y, sin embargo, jamás se molestaron en intentar describir las clases de vientos cósmicos con los cuales fue construido algo infinitamente más complejo: Dios mismo. La respuesta racional a la cuestión de cómo una intrincada complejidad como la vida llegó a existir fue imaginada por primera vez, e independientemente, por Charles Darwin y Alfred Wallace en 1859, medio siglo después de Paley. De ellos fue la descripción de un mecanismo que hizo que relojes y Boeing 747 aparecieran como un mero juego de niños. El enfoque de Darwin y Wallace recayó sobre el organismo biológico. El secreto de su cabriola mental consistió en la selección natural. Hoy la evidencia de la selección natural es abrumadora y ha llegado a ser el principio organizativo de la ciencia de la biología: *El relojero ciego: por qué la evidencia de la evolución revela un universo sin diseño*, de Richard Dawkins (1986 [hay trad. cast.: Labor, 1989]) suministra una respuesta directa y moderna a Paley, mientras refuerza diestramente el argumento original de Hume.

El mismo Dawkins presenta también magistralmente la potencia insuperable del evolucionismo neodarwiniano para la explicación científica de la autonomía causal de la naturaleza física en la construcción del cosmos en el capítulo 4 de su libro *The God Delusion*, de 2006 [hay trad. cast.: *El espejismo de Dios*, Espasa-Calpe, 2007]. Dawkins escribe lo siguiente: "El argumento de la improbabilidad es el mayor de todos". En su guisa tradicional, es hoy fácilmente "el argumento más popular ofrecido en favor de la existencia de Dios y es visto por un sorprendente número de teístas

como completa y altamente convincente. Es realmente un argumento muy fuerte y, sospecho, incontestable —pero, precisamente en la dirección opuesta a la intención del teísta—. El argumento de la improbabilidad, correctamente explayado, está muy próximo a probar que Dios *no* existe. Mi nombre, para la demostración de que Dios casi con certeza no existe, es el gambito del último Boeing 747, porque sólo pudo proponerse por alguien que no entiende el primer punto acerca de la selección natural: alguien que piensa que la selección natural es una teoría del azar, en tanto que —en el sentido relevante de *azar*— es lo contrario". Dawkins especifica asimismo que

la falsa apropiación creacionista del argumento de la improbabilidad toma siempre la misma forma general y no cambia aunque el creacionista elige enmascararse con la fantástica vestimenta, políticamente expeditiva, del *diseño inteligente* (ID). Algún fenómeno observado —frecuentemente una criatura viva o uno de sus órganos más complejos, pero podría ser desde una molécula hasta el universo mismo— es correctamente ensalzado como estadísticamente improbable. A veces se utiliza el lenguaje de la teoría de la información: se desafía al darwinista a que explique la fuente de toda la información en la materia viva, en el sentido técnico de contenido informativo como una medida de improbabilidad o valor de sorpresa. O bien el argumento puede invocar el trillado lema: no existe esa cosa llamada *free lunch* —y el darwinismo es acusado de intentar obtener algo por nada—. De hecho, la selección natural darwiniana es la única solución conocida al enigma, de otra manera insoluble, de saber de dónde viene la información.

A propósito, Stenger explica oportunamente en su mencionado libro que tampoco se produce ninguna violación de la ley de conservación de la energía si el universo emerge de un vacío inicial de energía cero, ni ninguna violación de la segunda ley de la termodinámica si se produce el universo en su creciente complejidad.

Dawkins replica al teísta que "la hipótesis de Dios busca obtener algo de la nada", y que "Dios intenta tener *sufree lunch* y serlo él mismo también". La conclusión es clara:

Como quiera que sea estadísticamente improbable la entidad que usted busca explicar invocando a un diseñador, el diseñador mismo ha tenido que ser al menos tan improbable. Dios es el último Boeing 747 [...] El argumento de la improbabilidad afirma que las cosas complejas pudieron no haber venido por azar. Pero mucha gente define *resultar por azar*, como sinónimo de resultar en ausencia de diseño deliberado. La selección natural darwiniana muestra cuan erróneo es esto con respecto a la improbabilidad biológica. Y, aunque el darwinismo puede no ser directamente relevante para el mundo inanimado —la cosmología, por ejemplo—, eleva nuestra conciencia en áreas fuera del territorio original de la biología. Un profundo entendimiento del darwinismo nos enseña a ser prudentes respecto a la fácil suposición de que la sola alternativa al azar es el diseño, y nos enseña a detectar "graduales rampas de complejidad lentamente ascendentes". Antes de Darwin, filósofos como Hume entendieron que la improbabilidad de la vida no significaba que tuviese que estar diseñada pero no pudieron imaginar la alternativa. Después de Darwin, todos deberíamos sentirnos, en lo hondo de nuestros huesos, desconfiados de la idea misma de *diseño*. La ilusión del diseño es una trampa en la que hemos caído antes, y Darwin debía habernos inmunizado elevando nuestra conciencia. Querría que él lo hubiera logrado con todos nosotros".

Una comprensión plena de la evolución como respuesta a la idea apologética de la complejidad irreductible que postula un Dios se encuentra en este texto de Dawkins:

¿Qué es lo que hace que la selección natural triunfe como una solución al problema de la improbabilidad, donde el azar y el diseño fracasan ya en el punto de partida? La respuesta es que

la selección natural es un proceso acumulativo que rompe el problema de la improbabilidad en pequeñas piezas. Cada una de esas piezas es ligera, pero no prohibitivamente, improbable. Cuando grandes cantidades de estos eventos ligeramente improbables se apilan en series, el producto final de la acumulación es realmente muy improbable, bastante improbable para estar muy lejos del alcance del azar. Estos productos finales son los que forman los sujetos del argumento cansinamente reciclado de los creacionistas, los cuales yerran el tiro porque [...] insisten en tratar la génesis de la improbabilidad estadística como un solo evento singular, separado. No entienden el poder de la acumulación.

En consecuencia, "el argumento global —escribe Dawkins— gira en torno a la consabida cuestión: "¿Quién hizo a Dios?", que muchas gentes ilustradas descubren por sí mismas. Un Dios diseñador no puede utilizarse para explicar la complejidad organizada, pues cualquier Dios capaz de diseñar algo tendría que ser suficientemente complejo para demandar a su vez la misma especie de explicación. Dios presenta un regreso infinito del cual no puede ayudarnos a escapar. Este argumento [...] demuestra que Dios, aunque técnicamente no refutable, es realmente muy improbable".

Stenger explora lo que llama el *aliento de Dios* y recuerda esta perla de Hitler de hacia 1936: "Estamos al final de la Edad de la razón. Una nueva era de explicación mágica del mundo está emergiendo". Se aducen otra clase de datos empíricos como demostración de una realidad trascendente "más allá de la realidad material". Ya lo pretendió así la Iglesia católica y sólo la vendió como una realidad sobrenatural. Pero ahora "muchos parapsicólogos no miran los fenómenos psíquicos, si existen, como necesariamente sobrenaturales. Tal vez las *fuerzas psíquicas* son perfectamente naturales. En ese caso, su descubrimiento no implicaría automáticamente la existencia del mundo espiritual de la tradición religiosa". Sin embargo, habrá que demostrar que otras sustancias existen y no son materiales: "Ningún dato o teoría cognitivos requieren actualmente la introducción de fuerzas sobrenaturales o sustancias

inmateriales tales como el *espíritu*'. No se conoce la existencia de una *energía psíquica* especial. "La energía parece ser un concepto unificador entre muchas pretensiones paranormales. Pero la energía, como es usada en la física, es una propiedad de la materia, por lo que su significado en un contexto no-material es como mucho metafórico". Dawkins coincide con Stenger al escribir:

Desmiento el sobrenaturalismo en todas sus formas [...]. No estoy atacando cualquier versión particular de Dios o dioses. Estoy atacando a Dios, a todos los dioses, cualquier cosa o todas las cosas sobrenaturales donde y cuando hayan sido inventadas o lo serán.

En este ámbito de las falsas creencias hay que consignar también la pretensión de la creencia en la existencia de una *energía o fuerza vital*, al estilo de Hans Driesch o Henri Bergson. En la actualidad, según Stenger, se habla de la existencia de un *campo bioenergética*:

Fisioterapeutas, acupunturistas, quiroterapeutas y muchos otros practicantes alternativos nos dicen que pueden efectuar curas de muchas enfermedades manipulando este campo, equilibrando así las *energías vitales* del cuerpo. Al parecer, las energías descompensadas son insanas [...], el uso del término *bioenergética* es ambiguo en este contexto. Este término se aplica en bioquímica convencional para referirse a intercambios de energía listos para su medición dentro de los organismos, y entre ellos y su entorno, lo cual ocurre mediante procesos físicos y químicos. Sin embargo, no es esto a lo que aluden los nuevos vitalistas. Ellos imaginan un campo bioenergético como una fuerza vital que opera más allá de la física y química reduccionistas hasta el plano más alto del espíritu.

Pero "el holismo que va más allá del reduccionismo implica un universo de objetos interactuando simultáneamente a velocidad infinita [mayor que la velocidad de la luz y fuera del cono de la

misma] y tan fuertemente que ninguna de las piezas puede tratarse separadamente jamás. En esta forma no trivial de holismo todos los humanos están conectados unos con otros y con el cosmos como parte de una unidad inseparable. Este concepto entra en la discusión de los campos bioenergéticos, en los cuales ese campo es imaginado como un éter que baña el universo y actúa instantáneamente por todo el espacio. La mecánica cuántica está vagamente presentada como la agencia de toda esta interconectividad".

Estos nuevos vitalistas no especifican qué es exactamente el *campo bioenergético*. Stenger revela su inanidad: "Por un lado, el bio-campo se identifica habitualmente con el campo electromagnético clásico. Por otro lado, se confunde con campos cuánticos o con funciones de onda. O incluso con algo *espiritual* que destruye los dos anteriores". Stenger señala con punzante ironía que estos que llamo "científicos de la legua", como antaño se decía de los "cómicos de la legua", *buscan lo extraño, fantástico y misterioso*: "Como la mecánica cuántica es misteriosa, cualquier cosa misteriosa tiene que ser mecánico-cuántica". La mecánica cuántica "se pretende que es el soporte de la *percepción extrasensorial* (ESP) y la noción relacionada de mente-sobre-materia, con frecuencia llamada *psicokinesis*" y otras lindezas del esplritualismo y el espiritismo, *versiones profanas del sobrenaturalismo y el animismo milagroso*.

La experiencia religiosa como desesperado y último recurso de la fe

Lo primero que hay que señalar es que lo único que nos brinda nuestra sola fuente de conocimiento es la *observación*, debidamente controlada por la lógica y la experimentación. Y la observación nos muestra que todos los existentes están inmersos en la *inmanencia del orden natural* y son sujetos y objetos singulares y contingentes, sin otra trascendencia que la derivada de los proyectos de vida dentro del orden natural en el que están incardinados en virtud de su respectiva entidad.

Hay un trascenderse de los entes singulares en la contingencia universal, un proyectarse dentro del horizonte infinito y globalizante de la inmanencia. Cualquier otra clase de trascendencia la pone la *actividad loca de nuestra imaginación* y está vehiculizada por las tradiciones sociales e históricas administradas por los poderes dominantes en su propio beneficio; a la cabeza, *las religiones en cuanto sistemas de obediencia a supuestas revelaciones sobre naturales*. Cuando las ciencias particulares y la filosofía de la ciencia en general han invalidado las pretensiones de verdad de la dogmática cristiana y destruido todos los referentes de la teología como tal, los creyentes han invocado la experiencia religiosa como fuente segura e irrefutable del conocimiento de la existencia y de la naturaleza de Dios y del alma inmortal ("siento a Dios en el seno de mi ser").

Pero por mucho que se intente trasladar el fundamento de la fe a la intimidad del sujeto, una confesión de fe religiosa, aun si pretendiese subsistir al margen de cualquier forma de Iglesia, necesita construirse en el ámbito de lo social, es decir, en el plano de lo intersubjetivo. Pero el creyente que insiste en que el hecho religioso pertenece a la esfera de lo inefable, de lo incomunicable, cierra el paso a la inserción de la fe en su espacio convivencial y, en último término, vive de modo solipsista o a lo más en el exiguo cenáculo de una suma de experiencias constitutivamente inefables. Las Iglesias se condenarían a la ineluctable desaparición. Max Weber indicó sagazmente que las *religiones de salvación* entrarían en contradicción consigo mismas si buscasen su fundamento en la experiencia subjetiva y, al mismo tiempo, renunciasen a la tesis de "la inexpugnable incomunicabilidad de las vivencias místicas". Si la religión de salvación "es coherente, tal religión sólo puede poseer los medios de producir experiencias místicas en cuanto sucesos; no tiene ningún medio de comunicarlas ni demostrarlas adecuadamente. Todo intento de influir sobre el mundo tiene que inducir a la religión mística a correr este peligro desde el instante en que el intento asume el carácter de propaganda" (H. H. Gerth y C. Wright Mills, eds., *From Max Weber*, 1948). Pero al confundir el *mysterium* —que evoca semánticamente un orden de la realidad

que es secreto porque es sagrado— con lo que sólo es *enigma*— el carácter de incógnita de hecho de aquello que racional o científicamente permanece aún inexplicado—, la apologética religiosa se propone excluir tácitamente al no-creyente de todo conocimiento fiable de los reputados valores o entes sagrados. Así, el *mysterium tremendum et fascinans* se erige, con ademán de superioridad, en el *domaine réservé* de quienes han experimentado una revelación directa y la han asumido. La religión sería así asunto sólo de elegidos.

Se trata entonces de una *restricción totalitaria* característica de la epistemología eclesiástica, a la que la sociedad euro-occidental ha estado sometida durante un par de milenios intentando llegar hasta hoy, cuando para las minorías emancipadas del mito cristiano lo enigmático no es ya lo misterioso sino el campo de lo científicamente tematizable, que yace en espera de nuevos avances del ejercicio de la razón para descubrir lo que aún es inexplicable pero que se dibuja en el horizonte de lo observable como las próximas metas de la explicación racional. Lo calificado por una convención semántica como lo *irracional* no pertenece a ningún mundo sacral de lo misterioso; es, simplemente, lo *racional*, lo que la razón todavía no ha tenido acceso pleno. Todo lo cual no implica que las fabulaciones de la imaginación y la fantasía constituyan objetos que no pertenezcan al dominio de la razón objetiva. La razón tiene también como misión analizar y explicar cómo y por qué funciona esa actividad mitogénica en el contexto de emociones y sentimientos que se generan en la mente como órgano de las intelecciones y las emociones. Es urgente restaurar el prestigio de la razón en todos los ámbitos del conocimiento.

El discurso religioso cristiano, incluso en su plano de mayor abstracción metafísica, está radicalmente predeterminado por su *infraestructura mítica*. La personalización animista de Dios y su raíz antropomórfica, más la doctrina de los atributos personales divinos en el contexto del concepto de *analogía entis* como cauce del creacionismo, la encarnación y la soteriología, generan un conjunto aporético y antinómico realmente inmanejable para la lógica, cuyas consecuencias principales fueron dos, una negativa y la otra positiva para sus intereses: la primera, la *explosión doctrinal en múlti-*

pies herejías y cismas, que amenazaban su proselitismo y férrea vocación de poder; la segunda, la *ambigüedad en su estructura dogmática* lograda mediante consensos y la consiguiente capacidad adaptativa respecto a lo que le interesase en cada coyuntura política, social y económica, poniendo en sus manos una excepcional ambigüedad ideológica en el manejo de sus instrumentos de poder. En el marco de la hibridación de semitismo y helenismo fue donde el discurso cristiano pudo amalgamar dos tradiciones teológicas e históricas hondamente antagónicas, y a la vez comprometer su verosimilitud y pretensión de verdad. Esta incongruente amalgama ha habituado a la Iglesia al oportunismo.

Esta fragilidad doctrinal congénita sólo pudo ocultarse mientras la alianza del poder religioso y el poder político se mantuvo firme y rentable, pero su ruina quedó ineluctablemente sellada a partir del momento en que las transformaciones institucionales y doctrinales del poder político se diversificaron como directo reflejo de la evolución de nuevos modos y relaciones de producción económicos y sociales y se enmanciparon de la ideología de la Iglesia en un dilatado proceso histórico de disolución de la *unitas mundi* bajo el *imperium crucis*. A partir de entonces, las vergüenzas de la Iglesia, tanto en el dogma como en la moral, fueron quedando a la vista, y el poder político fue alejándose de la hipoteca eclesial y buscando, con la vieja Iglesia o frente a ella, nuevas configuraciones progresivamente adversas a ésta.

La *crisis general de la cosmovisión cristiana*, y la cada día más irremediable alianza con el poder político, obligaron a las Iglesias cristianas, incluida la Gran Iglesia, a un profundo reajuste pastoral y proselitista, en el cual el fundamento principal de la fe fue desplazándose a un oportunista y novísimo acento experiencial y psicológico, apoyado en las técnicas menos nobles de la persuasión, manifiestas o clandestinas. La paulatina pero ininterrumpida transición de las confesiones religiosas tradicionales —con sus dogmas de fe, estructuras sacramentales y códigos antihumanistas de conducta moral— hacia una alianza tácita de orientación mística recuerda algunos rasgos de la dualidad, definida por Max Weber en su célebre ensayo *Wissenschaft und Beruf* (1919), entre la ética de

la convicción (*Gesinnungsethik*) y la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*), sin que por ello sean excluyentes.

La *ética de la convicción* se definiría, "en lenguaje que llamaríamos religioso", como la del cristiano "que cumple con su deber, y se encomienda a Dios en lo que concierne al resultado de su acción". Es una ética de la obediencia y del precepto. En la *ética de la responsabilidad*, dice Weber, "debemos responder de las consecuencias previsibles de nuestros actos". Con otras palabras: quien sigue la ética de la convicción no se sentirá responsable más que de observar la pura doctrina, no de sus efectos aunque sean irracionales y perniciosos; quien sigue la ética de la responsabilidad compartirá la culpa por las deficiencias de los hombres y por los errores en la doctrina y la práctica. Pues bien, el primer tipo de creyente se limitará a someterse a los cánones confesionales y se desentenderá de los males que su confesión religiosa genere en el mundo cotidiano; mientras que el segundo tipo de creyente valorará sin cesar su cuota de responsabilidad en esos males y se esforzará en suprimirlos. Es decir, su ética no es la del precepto sino la de la intención, y está abierto a juzgar las vergüenzas de la Iglesia y a criticarla. Al primer tipo no lo frenan los funestos efectos del fanatismo y la intolerancia. Al segundo le angustian sus responsabilidades en los males del mundo y se consagrará al fomento de la cooperación en el seno de la religiosidad. En consecuencia, emerge así una nueva variedad de *homo religiosas* en la que asoman destellos de racionalidad y de responsabilidad... *ma non troppo*, ciertamente poco para poder someter a una crítica sin reservas los últimos e inexistentes referentes de su experiencia religiosa personal, sólo parcialmente exonerada de la carga de una dogmática imposible.

En su libro de 1902 *The Varieties of religious Experience* [hay trad. cast.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, 2002] el no-creyente William James ve compuesta la experiencia religiosa de dos elementos: 1) un sentimiento de *uneasiness* (desasosiego, inquietud), que es un *sense* (sentido, vivencia, malestar, ansiedad) de que hay "algo malo en nosotros tal como somos naturalmente"; y 2) la *solution* (solución), que también es un *sense* de que "somos

salvados del mal al establecer una conexión con poderes más altos". Este análisis psicológico, de carácter pragmatista, adquiere la mayor relevancia epistemológica para comprender toda conciencia religiosa porque la naturaliza radicalmente, desvinculándola de cualquier forma de revelación sagrada y universalizándola como un fenómeno derivado en último término de la escisión de la subjetividad en sus relaciones con el mundo. Precisamente, esta naturalización de la conciencia por la vía psicológica no solamente la desacraliza sino que la libera también de la amenaza de su trascendentalización como constitutiva de la metafísica del llamado Ser como substancia de Dios. La inmediata consecuencia de esta naturalización antropológica de la conciencia religiosa, derivada de la invención animista por la mente humana, indica que todo intento de disociar la "experiencia religiosa extraordinaria" (la que se daría en el arrobamiento místico) carece realmente de significado, pues no existe línea divisoria en los contenidos y en los referentes que mediatizan la una y la otra, ya que ambas descansan en una imaginaria relación del sujeto con lo sobrenatural, inmaterial, espiritual, ultramundano, por lo cual este referente putativo resulta inefable e inidentificable igualmente en las dos clases de experiencia religiosa.

Por esta razón, Anthony O'Hear, al definir con pleno acierto las experiencias religiosas como formalmente epistemológicas —es decir, intencionalmente cognitivas del presunto objeto sobrenatural—, sitúa sus manifestaciones afectivas o emotivas en un muy segundo plano, y siempre subordinadas a la pretensión propia de obtener un conocimiento verdadero de la correspondiente instancia sagrada o trascendente. O'Hear indica que "la *experiencia religiosa* es un término extremadamente amplio, por no decir vago [...]. Se extiende desde los estados místicos e intensos, y posiblemente extraordinarios, hasta el sentimiento (*feeling*) de calor y seguridad que mucha gente suele experimentar en los servicios religiosos. Lo que tienen de común es que no son casos de percepción a través de los cinco sentidos, sino de alguna clase de sensibilidad completamente distinta". Impulsado por las posiciones de W. James, J. Baillie, N. Smart y otros, O'Hear examina primero "hasta dónde

pueden extenderse los paralelos entre las experiencias religiosas y la percepción sensorial", y *todos ellos rechazan la realidad de estas experiencias*—que, como tales, son concebidas casi unánimemente por los fenomenólogos de la religión como una relación personal, inmediata y directa del místico con Dios, pero en términos epistemológicos neutrales— como fundadas en una relación con "algo que está *realmente presente*, aunque sea divino". James, Baillie, Smart y otros aceptan que "el creyente siente él mismo que está en contacto personal con alguna realidad no-sensorial". Sin embargo, O'Hear se propone "hablar de experiencias de una especie no-sensorial y excluir así manifiestamente sucesos milagrosos que sean perceptibles por vías normales [...]. Lo que es de interés para nosotros aquí es la pretensión de que los hombres tienen un medio de entrar en contacto directa y no-sensorialmente con una realidad trascendente".

Debe decirse, pues, que *ordinario* y *extraordinario* no son dos adjetivos que diferencien metafísicamente dos clases de experiencias, sino los matices que distinguen la normalidad de lo cotidiano en la piedad personal y la excepcionalidad de fenómenos que rompen la habitualidad de esa forma cotidiana de piedad. El hecho fundamental es que la experiencia religiosa es una forma que aspira a pasar de la naturaleza física, con su legalidad probabilística, a la ilusoria sobrenaturaleza divina, que se supone puede alterar los sucesos o los principios que rigen el universo. O'Hear ha ofrecido una explicación modélica completa de la *nulidad ontológica y epistemológica de la experiencia religiosa* en su libro *Experience, Explanation and Faith* (1984), a cuya lectura invitamos a quienes aún creen en su realidad fáctica, para que así lleguen a comprender que "un sentimiento de convicción, por muy fuerte que sea, no es suficiente para fundamentar una pretensión experiencial" pues, en la práctica, "en la experiencia religiosa no está presente ninguno de los rasgos de la experiencia objetiva [...]. Nuestra conclusión es que quienes han esperado eludir el argumento metafísico (revelación histórica, dogma) en la religión por una directa apelación a la experiencia religiosa, han fracasado por no entender la lógica del soporte empírico".

Las pretensiones existenciales de la experiencia religiosa son del mismo orden *desiderativo* que las convicciones subjetivas inducidas por la pastoral de que "Dios nos quiere mucho más de lo que creemos" y que "¡Jesús es amor!"...: el *timo teológico*.

El timo bíblico: la reducción ideológica del monoteísmo judeo-cristiano

Sobre el suelo animista en general, forjado mediante la actividad perceptiva e intelectual de los hombres prehistóricos, fue emergiendo una serie de fenómenos que irían configurando los ingredientes básicos de los sentimientos y creencias religiosos y su paulatina normalización en *sistemas ideológicos* más o menos desarrollados, de diversa complejidad. En ellos se articuló un doble plano de enigmas: uno, referido a las inquietantes fuerzas de la naturaleza y de la sociedad; y el otro, referido a una sobrenaturaleza metafísica y misteriosa, además de rectora final del universo y de los seres humanos.

Esta *dualización de la realidad* descansaba sobre una personalización antropomórfica de sus entes respectivos, pero especialmente operativa y dramática por parte de los imaginarios agentes sobrenaturales, como referentes específicos de la religiosidad que, en el seno de elaborados sistemas politeístas, llegaron a presidir imponentes panteones que fueron la expresión de grandes culturas dotadas de cosmovisiones más o menos estructuradas. La génesis de estos grandes sistemas politeístas puede situarse en el curso del último período postglacial desde hace 8.000 años a. O, pero de modo ya bastante formalizado, mediante la escritura y las formas monárquicas de la vida política, tras la última edad lítica y las subsiguientes edades del Bronce y del Hierro; digamos, para el Antiguo Oriente, a partir de la mitad del cuarto milenio antes de nuestra era, característico por el surgimiento de grandes imperios que

luchaban por el liderazgo en todos los ámbitos de la existencia humana (económico, político, social, cultural y religioso). Por lo que se refiere al ámbito religioso, entre los años 800 y 200 a. C. (el llamado *tiempo-eje* por Karl Jaspers) aparecieron las ominosas *religiones de salvación* (Max Weber) que anunciaban el inminente advenimiento sobre la Tierra de un divino redentor o liberador (*Erlöser*), que rompía los viejos y estáticos parámetros de la religiosidad prehistórica o tribal, cerrada, eminentemente mágica y gestionada, sobre todo, por brujos, chamanes o sacerdotes, para sustituirla por una religiosidad abierta, de vocación dinámica y expansiva y, por lo general —salvo alguna relativa excepción—, volcada hacia la *potenciación de los poderes políticos* como vectores de proyectos hegemónicos o proselitistas.

El gran teórico de este crucial y complejísimo fenómeno, Max Weber, anotó, como sus dos principales rasgos básicos, el *profetismo* y una nueva *ética personal y comunitaria*. Pero habría que añadir, como un tercer y potente elemento —que Weber también coloca en primer plano—, la fusión de las epifanías de lo sagrado con las epopeyas de etnias o pueblos liderados por sus héroes (reales o epónimos) y sus dioses. Pues bien, exactamente en este marco categorial es donde hay que situar al que califico de *timo bíblico*.

Como se irá viendo en el transcurso de este capítulo, el pueblo judío representa en su propia historia un ejemplo eminente de lo que puede denominarse *trascendentalización obsesiva* de sus esperanzas y decepciones, en la lucha incesante por sostenerse y afirmarse en las muy desfavorables condiciones históricas y geoestratégicas que configuraban su espacio vital. El estrecho pasillo que constituyó su habitat como pueblo, entre el mar y las montañas, al oeste y al este, y entre el desierto y Egipto al sur, y Mesopotamia, Anatolia y Persia al norte, condenaron a Israel a un esfuerzo muy duro y continuo por la supervivencia, en primer término, o, alternativamente, para sus sueños de protagonismo. A la vista del panorama que nos ofrece la historia universal, parece evidente, por lo que sabemos, que pocos pueblos se resistieron a lo que Paul Kurtz llamó muy acertadamente la *tentación trascendental*. Desde mi punto de vista, y referido a las agrupaciones humanas, se trata aquí de

la tentación de un pueblo de transferir la presión psicológica colectiva al plano de la metafísica, confiando en que los poderes divinos lo salven de la catástrofe mediante una intervención sobrenatural. De modo similar a la esperanza animista de salvar la vida del alma *post-mortem*, la entrega de un pueblo a un Dios para salvar su supervivencia histórica como entidad soberana equivale a una ilusoria apuesta que, en ambos casos, se salda con el más trágico de los fracasos: *un timo imposible de enmascarar*. Israel, como portador de la esperanza mesiánica, y el individuo humano han visto su esperanza frustrada por la amarga realidad, como acredita la historia. Pero en el caso de Israel, el empecinamiento en que su Dios debía y tenía que salvarlo superó todo lo que se conoce de los demás pueblos, hasta el punto de que ha pasado a ser un estereotipo universal la atribución de la etiqueta de *historia sagrada* (*Heilsgeschichte*) a la historia judía, es decir, a la historia singular de *un pueblo que jamás vio satisfecha su ansia de soberanía política*, en cruel contraste con las reiteradas promesas históricas de un Dios con el que suscribió una alianza o pacto con obligaciones recíprocas y solemnes, pero incumplidas por una y otra parte. La ferocidad con la que el actual Estado sionista de Israel persigue hoy en Palestina su consolidación y expansión para redimir sus territorios consagrados por la Biblia quizá pueda explicarse en términos de compensación de su frustración teológica histórica. Es patente, en todo caso, que el Antiguo Israel, como destacó certeramente Weber, sólo podía subsistir mediante una hábil pero casi inviable política de alianzas encaminadas a obtener equilibrios circunstanciales entre imperios que utilizaban su tierra para fines militares; por ello, los profetas estuvieron obnubilados por la política extranjera.

El humilde origen del Dios de Israel y la brumosa historia de una alianza sagrada

En su monumental reconstrucción histórica de la vida colectiva del antiguo pueblo de Israel, el arqueólogo Israel Finkelstein y el

historiador Neil A. Silberman comienzan declarando que "es la historia de un Dios que elige una nación; de la eterna promesa divina de tierra, prosperidad y engrandecimiento" (*La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Siglo XXI, 2001). Sin embargo, esa sentencia sería más realista si se escribe así: es *la historia de un Dios inventado, al que se le encomienda la tarea legendaria de proteger a sus inventores, constituidos en sus fieles adoradores*. Ellos lo saben muy bien, pues también nos dicen que "el mundo donde se creó la Biblia no era un territorio mítico de grandes ciudades y héroes santos sino un reino minúsculo y terrenal, en el que la gente luchaba por su futuro enfrentándose al miedo, tan sumamente humano, a la guerra, la pobreza, la injusticia, la enfermedad, la hambruna y la sequía. La epopeya histórica contenida en la Biblia —desde el encuentro de Abraham con Dios y su marcha a Canaán hasta la liberación de la esclavitud de los hijos de Israel por Moisés y el auge y la caída de los reinos de Israel y Judá— no fue una revelación milagrosa sino un magnífico producto de la imaginación humana" o, como debería reconocerse, una creación humana y nada más. Finkelstein y Silberman afirman que,

según dan a entender los hallazgos arqueológicos, [la Biblia] comenzó a concebirse hace unos 26 siglos, en un período de dos o tres generaciones [...]. Hacia el final del siglo VIII a. C, durante unas pocas décadas extraordinarias de ebullición espiritual y agitación política, un grupo inverosímil de funcionarios de la corte, escribas, sacerdotes, campesinos y profetas judaístas se unió para crear un movimiento nuevo, cuyo núcleo fueron unos escritos sagrados dotados de un genio literario y espiritual sin parangón, un relato épico entretejido a partir de un conjunto asombrosamente rico de escritos históricos, memorias, leyendas, cuentos populares, anécdotas, propaganda monárquica, profecía y poesía antigua. Aquella obra maestra de la literatura —en parte, una composición original y, en parte también, una adaptación de versiones y fuentes anteriores— sería objeto de un nuevo trabajo de edición y elaboración has-

ta convertirse en ancla espiritual no sólo de los descendientes del pueblo de Judá, sino también de comunidades extendidas por todo el mundo.

Como he comentado en mi prólogo a la edición española, la extraordinaria obra de Finkelstein y Silberman reviste para mí un especial significado, no sólo por las consecuencias epistemológicas, en el ámbito veritativo, de su contribución arqueológica e historiográfica a un tema capital, sino también por el fuerte énfasis que sus autores han puesto en *los factores ideológicos* para el estudio de la Biblia en cuanto serie de relatos que proyectaron los intereses de los protagonistas y de los redactores que orientaron tanto la acción colectiva del pueblo hebreo —al menos así identificado tradicionalmente— como la elaboración del constructo que los impusieron. Este segundo aspecto radica en el marcado énfasis puesto por los autores en las ideologías que generaron e inspiraron el itinerario y el destino del judaísmo en la Antigüedad.

El concepto técnico marxiano de *ideología* —el verdaderamente pertinente y fértil para las ciencias humanas— se define, en términos muy generales, como la influencia principal de la lucha de clases y sus intereses sobre las formas y contenidos del pensamiento, en el contexto de unos modos y relaciones de producción económicos y sociales con su cortejo de factores políticos, culturales y religiosos. Las ideologías son el reflejo del materialismo histórico en cuanto condicionamiento de la conciencia humana en general y de la conciencia religiosa en particular, por las estructuras de dominación socio-económica y política.

En Judá, en la fuente yahvista, en contraste con el Israel septentrional devoto del Elohim de la fuente E del Génesis, latió siempre, aunque al parecer en su comienzo sólo literariamente incoada en la alianza o pacto, la *ideología nacional mesiánica*, que fue tomando cuerpo con el éxodo egipcio y el episodio mosaico. Pero el libro del Génesis, después de unas tediosas genealogías, anuncia bruscamente el mitologema fundador de Israel como *pueblo*; en efecto, describe a Abraham como el arquetipo de un hombre de fe y patriarca familiar, originario de Ur, al sur de Mesopotamia, rea-

sentado con su familia en la ciudad de Jarán, a orillas de uno de los afluentes del cauce superior del Eufrates. Allí es donde Dios se le apareció y le ordenó: "Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre a la tierra que te mostraré. Haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, haré famoso tu nombre y servirá de bendición" (Gen 12, 1-2). Tenemos aquí un singularísimo episodio de pretensión histórica que es más que una simple hipótesis de interpretación ideológica, pues el texto es literalmente una solemne declaración político-religiosa de una conciencia en la cual, tanto Yahvé como Abraham, funden lo trascendente y lo terrenal en el marco de *un respectivo juego de intereses*: la glorificación divina exclusivista e ilimitada, de una parte, y el bienestar y el dominio, de otra.

En un interesante libro, *Ancient Judaism. Biblical criticism from Max Weber to the present* (1984), I. M. Zeitlin se plantea la gran cuestión, una vez más: "En Génesis 12-50, leemos los relatos patriarcales, las historias de Abraham, Isaac, Jacob y José. ¿Son estas narraciones historia o leyenda? Si realmente existieron los patriarcas, ¿quiénes fueron y de dónde vinieron? ¿Fueron individuos o tribus personificadas? ¿Han de ser históricamente conectadas con los habiru o los hicsos o con ninguno de ellos? ¿Eran politeístas o monoteístas? Estas son sólo algunas de las cuestiones que se necesita abordar en cualquier investigación sobre los orígenes de los israelitas y su fe religiosa única". La respuesta que anticipa cautelaramente Zeitlin es razonable pero insuficiente:

Por lo que respecta a las escrituras hebreas, una dicotomía demasiado exigente entre leyenda e historia lleva a la desorientación. Porque las leyendas contienen frecuentemente elementos históricos. E incluso en la ausencia de tales elementos, las leyendas pueden mostrar que son extraordinariamente valiosas por lo que revelan acerca de la cultura y la conciencia de un pueblo. Se puede aprender mucho de las leyendas y sagas respecto a la autocomprensión del pueblo y su comprensión del mundo, de sus aspiraciones morales y de sus relaciones con otros pueblos. A estos efectos, no cabe duda de la utilidad de las historias del Génesis para iluminar los comienzos hebreos.

En atención al reducido espacio de este librito, he de renunciar a exponer y criticar posiciones tan significativas, modernamente, como las de A. Alt, J. Wellhausen, J. Bright, S. W. Barón, E. M. Cornford, W. Eichrodt, G. Fohner, M. Weber, S. G. E. Brandon, S. Sandmel, H. H. Rowley, G. von Rad, U. Oldenburg, E. W. Nicholson, H. Ringgren, T. H. Meek, S. N. Kramer, R. H. Pfeiffer, S. Herrmann, H. Grunkel, H. Graetz, R. S. Foster, O. Eissfeldt, M. Noth, P. Montet, A. Lods, F. M. Cross, H. S. Reimarus, H. Maccoby y algunos más. Habida cuenta del enfoque y novedad de sus dos grandes obras, *La Biblia desenterrada* (2001) y *David y Salomón* (2007), seguiré fundamentalmente a I. Finkelstein y N. A. Silberman:

Obedeciendo las palabras de Dios, Abrán (como entonces se le llamaba) tomó a su mujer, Saray, y a su sobrino Lot y partió hacia Canaán. Recorrió con sus rebaños las serranías centrales, desplazándose sobre todo entre Siquén, en el norte, Betel (cerca de Jerusalén) y Hebrón, en el sur, pero introduciéndose también en el Neguev, más al sur. Durante sus viajes, Abrán construyó altares a Dios en varios lugares y fue descubriendo poco a poco la verdadera naturaleza de su destino. Dios prometió a Abrán y a sus descendientes todas las tierras "desde el río de Egipto al Gran Río, el Eufrates" (Gen. 15,18). Y en señal de su cometido como patriarca de muchos pueblos, Dios le cambió su nombre, Abrán, por el de Abraham —"porque te hago padre de una multitud de pueblos" (Gen. 17,5)—. También cambió el nombre de su mujer, Saray, por el de Sara, para significar que su estado había experimentado igualmente una modificación. La familia de Abraham fue el origen de las naciones de la región. Durante sus andanzas por Canaán, los pastores de Abraham y los de Lot decidieron repartirse el país. Abraham y su gente se quedaron en las tierras altas occidentales, mientras Lot y su familia se marcharon al este, al valle del Jordán, y se asentaron en Sodoma, cerca del mar Muerto [...]. Como su mujer, Sara, no podía tener hijos por su avanzada edad, 90 años, Abraham tomó como concubina a Agar, la esclava

egipcia de Sara. Ambos tuvieron un hijo llamado Ismael que, con el tiempo, sería el antepasado de todos los pueblos árabes de los desiertos meridionales.

En este punto puede decirse que la humilde deidad revelada a Abraham en Jarán y de nuevo en Canaán había establecido con el patriarca promisorios proyectos de futuro, y antes de abordarlos conviene presentar, de la mano de Finkelstein y Silberman, un resumen del itinerario global seguido por Israel:

Israel, del Edén a Sión

El meollo de la Biblia hebrea está constituido por un relato épico que describe la aparición del pueblo de Israel y su continua relación con Dios. A diferencia de otras mitologías de Oriente Próximo, como las narraciones egipcias de Osiris, Isis y Horus, o la epopeya mesopotámica de Gilgamesh, la Biblia está firmemente cimentada en una historia terrenal. Es un drama a lo divino, representado ante los ojos de la humanidad. Asimismo, a diferencia de las historias y crónicas monárquicas de otras naciones de Oriente Próximo, no se limita a celebrar el poder de la tradición y las dinastías reinantes, sino que nos ofrece una visión compleja y, sin embargo, clara de cómo se ha desplegado la historia para el pueblo de Israel —y, en realidad, para el mundo entero— siguiendo unas pautas vinculadas directamente a las exigencias y promesas de Dios. El pueblo de Israel es un actor fundamental de esta obra dramática. Su comportamiento y adhesión a los mandamientos de Dios determinan la dirección en que correrá el flujo de la historia. Al pueblo de Israel —y, por medio de él, a todos los lectores de la Biblia— le compete determinar el destino del mundo.

Esta afirmación no es un programa sino que ha sido una realidad. En apretada síntesis, Finkelstein y Silberman afirman que

la narración bíblica comienza en el jardín del Edén y prosigue a través de los relatos de Caín y Abel y el diluvio universal de Noé hasta centrarse finalmente en el destino de una única familia, la de Abraham, que fue "elegido por Dios para convertirse en padre de una gran nación y siguió fielmente las órdenes divinas". Viajó con su familia desde su hogar original en Mesopotamia hasta la tierra de Canaán, donde, en el curso de una larga vida, se desplazó como un intruso entre la población ya asentada y engendró con su mujer, Sara, un hijo, Isaac, que heredaría las promesas dadas antes por Dios a Abraham. Jacob —el patriarca de la tercera generación—, hijo de Isaac, fue padre de doce tribus bien diferenciadas. Durante las andanzas de su vida variopinta y caótica, en la que sacó adelante una gran familia y fundó altares por todo el país, Jacob combatió con un ángel y recibió el nombre de Israel (que significa "el que peleó con Dios"), por el que se conocería a todos sus descendientes. La Biblia relata cómo los doce hijos de Jacob lucharon entre sí, trabajaron juntos y, finalmente, dejaron su país natal para buscar refugio en Egipto en una época de grandes hambrunas. Y en su testamento, el patriarca Jacob declaró que la tribu de su hijo Judá reinaría sobre todos ellos (Gen. 49,8-10). La gran epopeya se desplaza a continuación del drama familiar al espectáculo histórico. El Dios de Israel reveló su formidable poder en una demostración contra el faraón de Egipto, el soberano más poderoso de la tierra.

Los hijos de Israel se habían convertido en una gran nación pero estaban esclavizados como una minoría menospreciada, dedicada a construir grandes monumentos del régimen egipcio. La intención de Dios de darse a conocer al mundo se hizo realidad mediante su elección de Moisés como intermediario para procurar la liberación de los israelitas a fin de que pudiesen emprender su auténtico destino [...]. En el Sinaí, Dios reveló a la nación su verdadera identidad como YHWH (el nombre sagrado compuesto por cuatro letras del alfabeto hebreo) y le dio un código legal para guiar sus vidas como comunidad y como individuos. Las cláusulas

santas del pacto de YHWH con Israel, escritas sobre unas tablas de piedra y guardadas en el Arca de la Alianza, se convirtieron en su sagrado estandarte de guerra en su marcha hacia la tierra prometida. En algunas culturas, el mito fundacional se habría detenido en este punto, como explicación milagrosa de la aparición del pueblo. Pero la Biblia tendría más siglos de historia que contar, con numerosos triunfos, milagros, reveses inesperados y mucho sufrimiento colectivo por venir. A los relatos de los grandes triunfos de la "conquista" israelita de Canaán, la fundación de un gran imperio por el rey David y la construcción del Templo de Jerusalén por Salomón, les siguieron el cisma, las caídas reiteradas en la idolatría y, finalmente, el exilio. La Biblia describe, en efecto, cómo poco después de la muerte de Salomón, las diez tribus del norte, molestas al verse subyugadas por los reyes davídicos de Jerusalén, se escindieron unilateralmente de la monarquía unificada, forzando así la creación de dos reinos rivales: el de Israel al norte y el de Judá al sur.

Esta escisión frustró la continuidad no sólo del inacabado gran proyecto político de Israel, sino también de la unidad religiosa y cultural de la nación elegida. A continuación, Finkelstein y Silberman nos dicen que

durante los 200 años siguientes, el pueblo de Israel vivió en dos reinos separados y sucumbió una y otra vez al señuelo de los dioses extranjeros. Todos los soberanos del reino del norte aparecen descritos en la Biblia como pecadores irrecuperables, y de algunos reyes de Judá se nos dice también que se apartaron de la senda de la devoción cabal de Dios. Llegado el momento, Dios envió sus invasores y opresores extranjeros para "castigar" al pueblo de Israel por sus pecados. Primero, los árameos de Siria hostigaron al reino de Israel. Luego, el poderoso imperio asirio provocó una devastación sin precedentes en las ciudades del reino del norte y, en 720 a. C, impuso a una parte importante de las diez tribus al amargo destino de la destruc-

ción y el exilio. El reino de Judá sobrevivió durante más de un siglo, pero su gente no pudo evitar el juicio ineludible de Dios. En el año 588 a. C, el brutal imperio babilónico, entonces en alza, diezmó al país de Israel e incendió Jerusalén y su Templo.

La conclusión que nos presentan Finkelstein y Silberman es objetiva en los hechos y piadosa en la moraleja, pues *convierte el timo que significó el pacto en justicia divina*; lo que fue cólera y demencia, en virtuosa conducta de Yahvé. Por ello, los seres humanos debemos comportarnos con los llamados dioses con inteligencia —desterrarlos de nuestras mentes, único lugar en que encuentran cobijo— y con fortaleza —afrontando el ineluctable destino de nuestra destrucción a la hora de la muerte con dignidad, autoestima y dulces recuerdos de quienes amamos—. Pero los autores prefieren rendir tributo a la ridícula moral de las religiones monoteístas:

Con esta gran tragedia, el relato bíblico se aparta nuevamente de forma característica del modelo normal de la épica religiosa antigua. En muchos de esos relatos, la derrota de un dios frente a un ejército rival significaba, asimismo, el final de su culto. Pero en la Biblia, el poder del Dios de Israel se consideró incluso mayor tras la caída de Judá y el exilio de los israelitas. Lejos de ser humillado por la devastación de su Templo, el Dios de Israel fue visto como una deidad de insuperable poder. Al fin y al cabo, había manejado a asirios y babilonios para que actuaran como "agentes involuntarios suyos" con objeto de "castigar al pueblo de Israel por su infidelidad".

Pero el castigo genocida, por el que pagaban justos y pecadores para aplacar la ira y el amor propio de su Dios, destruía en rigor el pacto y convertía en soberanos a los enemigos y a sus dioses. En efecto, "en adelante, tras el regreso de algunos exiliados a Jerusalén y la reconstrucción del Templo, Israel no sería ya una monarquía sino una comunidad religiosa sin soberanía, guiada por la ley divina y dedicada a la exacta observancia de los ritos prescritos en sus

textos sagrados. Y lo que determinaría el curso de la futura historia de Israel sería la decisión libre de hombres y mujeres de cumplir o violar aquel orden decretado por Dios (y no el comportamiento de sus reyes o el auge y la caída de los grandes imperios)". Sin embargo,

durante siglos, los lectores de la Biblia dieron por supuesto que las Escrituras eran tanto una revelación divina como una historia exacta transmitida directamente por Dios a un gran número de sabios, profetas y sacerdotes israelitas. Las autoridades religiosas insrituidas, judías y cristianas, aceptaron como algo natural que los cinco libros de Moisés habían sido puestos por escrito por el propio Moisés poco antes de su muerte en el monte Nebo, según se cuenta en el libro del Deuteronomio. Los libros de Josué, Jueces y Samuel se consideraron documentos sagrados conservados en Silo por el venerable profeta Samuel; y los libros de los Reyes, el producto de la pluma del profeta Jeremías. De la misma manera, el rey David era, según se creía, el autor de los Salmos; y el rey Salomón, el autor de los Proverbios y el Cantar de los Cantares [...]. La fuerza de la lógica y la razón aplicada al texto de las Sagradas Escrituras dio pie a algunas preguntas inquietantes sobre la Habilidad histórica de la Biblia.

La famosa *revelación* hebrea y cristiana no dispone de verosimilitud como tal, pues sus referentes —orales y documentales— pertenecen, como indica Popper, al ámbito de *lo infalsable*, de lo cual puede decirse o negarse lo que se desee, pues está fuera del conocimiento (que sólo recae sobre lo que es putativamente corroborable, es decir, en primer lugar, lo no-sobrenatural y lo no-metafísico). El juego sucio de las Iglesias consiste en lanzar sus fantasías o engaños y, una vez han sido asimilados por la fe, atrincherarse detrás de ésta y desentenderse cínicamente de la verdad.

Sin espacio para detallar la sólida info-mación arqueológica, geográfica e histórica que nos presentan Finkelstein y Silberman, me limitaré a citarlos una vez más. En primer lugar,

la utilización característica de una terminología geográfica y unos símbolos religiosos, y el cometido desempeñado por las distintas tribus en las dos fuentes [yahvista (J) y elohísta (E)], convencieron a los estudiosos de que el texto J fue escrito en Jerusalén y representaba el punto de vista de la monarquía unificada del reino de Judá, probablemente en tiempos del rey Salomón (c. 973-930 a. C.) o poco después. De la misma manera, el texto E parecía haber sido escrito en el norte y representaba la perspectiva del reino de Israel y habría sido compuesto durante la existencia independiente de dicho reino (c. 930-720 a. C.). El libro del Deuteronomio, con su mensaje y estilo propios, parecía un documento independiente: D. Y entre las secciones del Pentateuco que no podían adjudicarse a J, E o D, había un gran número de pasajes que trataban de asuntos rituales. Con el tiempo, acabaron considerándose parte de un largo tratado llamado P (en inglés, *Priestly*), especialmente interesado por la pureza, el culto y las leyes sacrificiales. En otras palabras, los estudiosos llegaron poco a poco a la conclusión de que los cinco primeros libros de la Biblia tal como ahora los conocemos eran el resultado de un complicado proceso editorial en el que las cuatro principales fuentes documentales —J, E, P y D— habían sido diestramente "combinadas" y enlazadas por escribas y compiladores o redactores cuyas huellas literarias (denominadas pasajes R por algunos estudiosos) consistían en frases de transición y excursos editoriales. La última de estas redacciones se llevó a cabo en el período posterior al exilio.

¡No nos imaginamos a Dios participando en estos refritos y cosidos, técnica a la que también se entregaron más adelante los redactores del Nuevo Testamento!

Un punto capital del escrutinio de las fuentes bíblicas es el existente consenso de que

los primeros cuatro libros de la Biblia —Génesis, Exodo, Levítico y Números— parecían ser el resultado de un habilido-

so trenzado de las fuentes J, E y P. Sin embargo, el quinto, el libro del Deuteronomio, era un caso completamente distinto. Presenta una terminología característica (no compartida por ninguna de las demás fuentes) y contiene una condena a ultranza del culto a otros dioses, una nueva visión de Dios como un ser completamente trascendente, y la prohibición absoluta de ofrecer sacrificios cultuales al Dios de Israel en ningún otro lugar que no sea el Templo de Jerusalén. Los estudiosos reconocieron hace ya mucho tiempo una posible vinculación entre este libro y el "libro de la Ley", descubierto por el sumo sacerdote Jalcías —un libro por lo demás misterioso— en el curso de los trabajos de renovación del Templo durante el reinado del rey Josías (en 622 a. C). Según se narra en 2 Reyes 22,8 a 23,24, este documento inspiró una reforma religiosa de un rigor sin precedentes. El impacto del libro del Deuteronomio sobre el mensaje definitivo de la Biblia hebrea va más allá de los estrictos códigos legales. El relato histórico concatenado de los libros que siguen al Pentateuco —Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, y 1 y 2 de los Reyes— guarda una relación lingüística y teológica tan estrecha con el Deuteronomio que, desde mediados de la década de 1940, los estudiosos han dado en llamarlo Historia Deuteronomista. Es la segunda gran obra literaria sobre la historia de Israel contenida en la Biblia. Continúa la narración del destino de los israelitas desde la conquista de la tierra prometida hasta el exilio babilónico y expresa "la ideología de un nuevo movimiento religioso surgido en el seno del pueblo de Israel en una fecha relativamente tardía". También esta obra fue objeto de elaboración editorial en más de una ocasión.

Unos dicen que fue recopilada durante el exilio, otros que fue escrita en su mayor parte en el reinado de Josías y al servicio de su ideología religiosa y nacionalista. Los libros de las Crónicas reflejan las pretensiones históricas y políticas de la dinastía davídica de Jerusalén y las necesidades del segundo Templo y fueron escritas en los siglos V o IV a. O, varios cientos de años después de los sucesos, recomponiendo materiales escritos.

Sin embargo, es relevante saber que, según Finkelstein y Silberman,

la arqueología ha proporcionado pruebas suficientes en apoyo de la nueva hipótesis de que el núcleo histórico del Pentateuco y la Historia Deuteronomista tomó forma fundamentalmente en el siglo VII a. C. Así pues, dirigiremos nuestra atención al Judá de los últimos años de los siglos VIII y VII a. C., momento en que comenzó seriamente este proceso literario; y mantendremos que el Pentateuco es, en gran parte, una creación de la monarquía tardía en defensa de la ideología y las necesidades del reino de Judá y que, en cuanto tal, está íntimamente vinculado a la Historia Deuteronomista. Nos situaremos, además, en el campo de los estudiosos que sostienen que la Historia Deuteronomista fue compuesta principalmente en tiempos del rey Josías con el propósito de dar "un refrendo ideológico" a unas ambiciones políticas y unas reformas religiosas concretas.

Humanidad animista, divinidad, nación e individuo en el mundo de la Biblia

En la narración de Finkelstein y Silberman existe un vacío que urge llenar: la línea evolutiva de la *escatología* (la doctrina sobre la condición y el destino del hombre y del mundo en el contexto de la ética) en la historia del antiguo Israel. En la introducción insuperada a la obra de R. H. Charles *Eschatology. The Doctrine of a future Life in Israel, Judaism, and Christianity* (1899), G. W. Buchanan incluye en este término —derivado del griego *éschaton*: último, final, límite— "la vida individual después de la muerte, la bendición nacional futura, el reino mesiánico, la resurrección de los muertos, el papel de Jesús, la *parousía* o segundo advenimiento", conceptos o situaciones que pueden reducirse a dos: "el futuro del individuo después de la muerte y el futuro de la nación y del mun-

do", en sus grandes líneas; y "estas dos categorías están tan interrelacionadas que el estudio de una de ellos entraña casi necesariamente una consideración de la otra".

La dificultad surge del contraste categorial entre ambos elementos (ser humano/mundo). Charles acierta al establecer que se puede "impartir cierto grado de coherencia e inteligibilidad al tema mediante el desarrollo del concepto de Dios en Israel", planteándose la cuestión así:

Ocurre que en la segunda mitad del siglo II a. C. la concepción del mundo futuro es principalmente *moral y retributiva*, mientras que desde el siglo IV hasta retroceder al tiempo de Moisés es *no-moral*; de hecho, un retazo de puro paganismo semítico. Este cambio conceptual se debe principalmente al monoteísmo, el cual, parcialmente aprehendido por los grandes profetas del siglo VIII, y más plenamente por los del siglo VI, fue llevado al fin a sus resultados lógicos. Hombres religiosos sintieron y razonaron que ninguna parte del universo creado por Dios podía quedar fuera de su influencia. De ahí, en su debido momento, el rechazo de la concepción semítica pagana del *Sheol* [espacio oscuro subterrestre] por una visión que era moral y retributiva. Sin embargo, esta transformación no fue posible hasta que el monoteísmo no fue aceptado como creencia de la nación.

Charles distingue *una etapa de yahvismo preprofético*, desde Moisés hasta el siglo VIII:

Cualquiera que haya sido la fuente de donde derivó el culto a Yahvé, fue probablemente a través de Moisés como Yahvé llegó a ser el Dios de Israel, es decir, el Dios nacional. Ahora bien, una nación se origina no meramente a través del incremento y extensión de la tribu, sino mediante la federación de tribus descendientes de los mismos o diferentes ancestros, y que adoran dioses tribales independientes [...]. Si la comunidad de interés y acción así establecida fuera duradera, resultaría una nación

[...], y en este proceso, los dioses tribales han sido forzados a una relación de subordinación al nuevo dios de la nación.

Subsiste la disputa sobre si el Dios de Gen. 4,26 es el mismo de Éxod. 3,11-14 y 6,2-3, aunque Charles piensa que

la más elevada enseñanza de Moisés tiene que haber tenido puntos de afinidad con creencias preexistentes en su pueblo o tribu. Cualquiera que sea el modo en que pueda haber sido concebido Yahvé, en su naturaleza esencial, sea un dios de la tormenta o algo semejante, esta cuestión quedó pronto relegada y todo el énfasis se puso en la naturaleza de sus actividades dentro de la nación. De aquí que el carácter de su religión sea no metafísico o dogmático, sino ético y experiencial [...]. Moisés fue el verdadero fundador de la nación y del yahvismo.

En consecuencia, en tanto que *Dios nacional*, fue absolutamente único, inspirador y cabeza invisible de la nación, controlador de su acción y modelador de sus destinos, creador de una religión de salvación y redención ("Yo soy Yahvé tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, fuera de la casa de servidumbre", Exod. 20,2), el "Dios de los ejércitos de Israel" pero también de la justicia, la moral y la ley. A la vez, retenía dos importantes analogías con las deidades semíticas vecinas: ciertas "actitudes no-éticas e ininteligibles" propias de un Dios violento, colérico y presuntuoso; y la identificación de sus intereses con los de su pueblo y a la inversa, como incumbe a un "Dios nacionalista". Es decir, el vínculo natural es sustituido por el vínculo ético.

La exhaustiva investigación de Charles se centra en la problemática conexión entre la *teología y escatología de la nación como un todo* y la *escatología del israelita individual*, pues la "escatología del individuo en el Israel temprano (o primitivo) no sólo es totalmente independiente del yahvismo, sino que está realmente en antagonismo implícito con él; un antagonismo que se hace explícito e irreconciliable en los subsiguientes desarrollos del yahvismo y que concluye en el triunfo final de éste. Así, el yahvismo, solamente

con respecto a la nación, no puede decirse que haya poseído una escatología definida hasta mucho después del retorno del exilio", porque "no tenía interés alguno por cualquier existencia futura del ser humano, y por ello no poseía ninguna escatología del individuo".

Las ideas que prevalecían en los tiempos pre-mosaicos respecto a la vida futura del individuo, que fueron corrientes en cierto grado hasta el siglo II a. O, eran "en muchos aspectos comunes a Israel y a otras naciones semíticas"; no se trataba de ideas "resultado de una revelación", sino de "meras supervivencias del paganismo semita" que "pertenecían a lo que se conoce como *culto a los antepasados*", derivado de conceptos rigurosamente animistas. Según Charles,

conforme a esta creencia, los muertos no eran vistos como muertos sino como, en cierto sentido, seres que vivían y compartían todas las vicisitudes de su posteridad y dotados de poderes sobrehumanos para favorecer o dañar. A fin de propiciar estos poderes, los vivos les ofrecían sacrificios. La vitalidad de los muertos era preservada por estos sacrificios y su honor sostenido en el otro mundo. Los ancestros muertos y sus descendientes vivos formaban una familia.

Hay pruebas de que *Israel abrigaba estas creencias* y de que el derecho a ofrecer estos sacrificios a los dioses de la familia, llamados *theraphim*, correspondía estrictamente a un hijo del difunto; y esta evidencia se extiende a las lamentaciones y otros rasgos cúlticos, tales como el levirato y la sacramentalidad de la unidad familiar. Los ritos funerarios y el enterramiento se creían indispensables para confortar a los difuntos, así como disponer de una sepultura, o del *Sheol*. Este último era "la tierra del desorden" (Job 10,22) y se suponía que estaba en las partes inferiores de la tierra, sin luz, "la tierra de la oscuridad"; en la época primitiva era independiente de Yahvé (Ps 88,5). "Ahora, un conocimiento de la doctrina del alma del Antiguo Testamento es de la mayor importancia si deseamos entender el desarrollo escatológico del mismo" y sus constituyentes:

1. El alma o *nephesh* es idéntico a la sangre: "Como el derramamiento de sangre causaba la muerte, el alma se pensaba que estaba en la sangre (Lev. 17,11) o que era idéntico a ella (Deut 12,23; Gen 9,4-5). Por ello, se rehuía ingerir sangre y se ofrecía a Dios".

2. El alma es "la sede del sentimiento y el deseo, y en segundo lugar de la inteligencia, y se identificaba con la personalidad".

3. El alma deja el cuerpo en la muerte (Lev 19,28; Núm 9,6), creencia explicada "mucho menos satisfactoriamente en Gen 2,7, donde el hombre vivo es llamado *un alma viviente*".

4. En la muerte el alma muere, pero "no en sentido absoluto, conforme a la antropología hebrea primitiva". Aquí es muy relevante precisar nítidamente "la naturaleza del *post-mortem* en el *Sheol*":

a) la opinión más temprana, que se originó en el período del paganismo semita, atribuye al difunto un cierto grado de conocimiento y poder respecto de los vivos y sus asuntos; b) la opinión posterior, que se deriva lógicamente de la doctrina monoteísta de la naturaleza del hombre enseñada en Gen 2,3, pero desconocida en los tiempos de los profetas, declara que en la tumba no hay ni conocimiento ni sabiduría ni vida.

Según a), "los difuntos tenían un cierto grado de autoconciencia y la capacidad de lenguaje y movimiento (Is 14), un amplio margen de conocimiento ("los que conocen", Lev 19,31; 20,6; Is 19,3), familiaridad con los asuntos de los descendientes vivos y un agudo interés por su suerte, capacidad de predecir el futuro, de ahí que los vivos les consultasen al respecto (I Sam 31,15)", etc. Esta opinión coincidía ampliamente con la del *culto de los antepasados* y "el rasgo relevante característico de estas supervivencias puede decirse que es la medida de vida comparativamente amplia, el movimiento, el conocimiento e igualmente el poder atribuidos a los difuntos en el *Sheol*".

Según b), esos habitantes del *Sheol* no tienen prácticamente conocimiento ni vida porque esta privación "se deduce lógicamente del relato de Gen 2,4; 3, conforme al cual la forma material, cuan-

do es animada por el espíritu, se transforma en un alma viviente: 'Modeló Dios [Yahvé Elohim] al hombre de la arcilla [polvo de la tierra] y le inspiró en el rostro [nariz] aliento de vida, y fue así el hombre ser animado [un alma viviente]' (**Gen 2,7**). El soplo de vida mencionado aquí es idéntico a 6,17 y 7,15 (P)". El hálito o espíritu de vida es común a toda la creación animal, incluido el ser humano, por lo cual el espíritu, en este sentido, no puede ser "portador de personalidad".

Charles registra aquí correctamente un refinamiento innecesario del animismo dicotómico primigenio de *Homo sapiens sapiens*: *cuerpo* (materia inanimada) y *alma* (principio de vida y principio racional), que pasa a describirse como "una tricotomía real de espíritu, alma y cuerpo". Sin embargo, Charles va más lejos y escribe dramáticamente (por sus ulteriores consecuencias teológicas) lo siguiente:

Pero si examinamos estos elementos más estrechamente, vemos que el alma es el resultado del espíritu residente en el cuerpo material y no tiene ninguna existencia independiente propia. Es realmente una función del cuerpo material cuando es vivificado por el espíritu. Mientras el espíritu está presente, el alma es un "alma viviente", pero cuando el espíritu se retira, la vitalidad del alma queda destruida y se transforma en un alma de un hombre muerto, es decir, un cadáver (Núm 6,6; Lev 21,11). El cuerpo muerto es a veces denominado simplemente "un alma" (Lev 19,28; 21,1). De acuerdo con esta opinión, el aniquilamiento del alma se sigue inevitablemente de la muerte, es decir, cuando el espíritu se retira.

En Eccl 12,7 se reconoce abiertamente la disolución de la personalidad y el retorno del espíritu: "el espíritu volverá a Dios, que lo dio", como suprema fuente de vida. Esta "interpretación tripartita de la invención animista" representa un paso más en la alienación del ser humano porque lo aleja en mayor medida de la gran tarea de "reapropiarse de las creaciones de su mente" para evitar que se reifiquen y funcionen como instancias de dominación en

un mundo metafísico de pseudo-realidades. La idea de *espíritu*, nacida al calor del sentimiento religioso y elaborada artificialmente por Aristóteles como Ser trascendental, Acto puro trascendente o Entelequia, ha sido la creación más desdichada de la mente alienada, porque ha prestado a la fe religiosa un asiento filosófico que ha funcionado para todas las misiones imaginables del engaño y del poder. Por esta razón le he dedicado una atención preferente en este ensayo.

La significación ontológica de la *tricotomía espíritu, alma y cuerpo* para la evolución categorial de la teología y la escatología bíblicas tuvo ya un protagonismo interesante, aunque modesto, en lo que fue luego el *saduceísmo* en su negación de las almas, espíritus o ángeles; y mucho antes en la *literatura sapiencial precristiana* como un alma que subsistía pero, al volar el espíritu, existía convertida en una sombra en un *Sheol* de destrucción. Charles indica que "si la enseñanza de Gen 2,3 se toma como una información completa de la naturaleza compuesta del hombre, el *alma* debe considerarse no sólo como principio vital del cuerpo sino también como la sede de todas las actividades mentales. Con éstas, el *espíritu*, que es realmente la base impersonal de vida en el hombre, no está en ninguna relación directa".

De todos estos datos no se obtiene ningún progreso hacia la inmortalidad del alma pues con esta antropología, "en la muerte, el alma se extingue y sólo el espíritu pervive; pero como el espíritu es sólo la fuerza impersonal de la vida común a hombres y brutos, regresa a la fuente de toda vida, y toda existencia personal cesa con la muerte. Así concluían los saduceos..." La especulación añadida a la invención animista en la *tricotomía de la personalidad humana* consiste en hacer el alma y el espíritu distintos por su origen y esencia. La primera, que es el factor personal en el hombre, es simplemente "la suprema función de la animación del cuerpo y perece con la retirada del espíritu". El segundo es "la base impersonal de la vida que viene de Dios y retorna a Dios en la muerte".

Sin embargo, "esta doctrina de Gen 2,3 nunca logró desposeer a la doctrina rival más antigua", cuya prevalencia es atestada por Isaías 42,5, de una existencia debilitada y triste en el *Sheol*. Estas dos creencias en conflicto pervivían juntas corrientemente en el

Antiguo Testamento y a veces en el mismo escritor. La visión hebrea primitiva sostenía que el hombre

no se componía de tres elementos esencialmente distintos —una tricotomía de espíritu, alma y cuerpo— sino sólo de dos —una dicotomía de espíritu o alma y cuerpo—. El alma y el espíritu eran realmente uno y el mismo [como en el animismo primitivo]. Eran sinónimos en su primitivo significado como hálito o soplo. La concepción de ambos se alcanzó por vía de observación. Cuando el hálito (*nepshesh* o *ruach*) abandonaba el cuerpo, le seguía la muerte. Así, el principio de vida fue identificado con el alma o espíritu. La diferenciación parcial de estos dos surgió naturalmente en el curso del tiempo. El término *espíritu* era apropiado para marcar el lado más fuerte del *alma* [o esta última cuando cobró plena y propia autonomía del cuerpo] y, como ha subrayado Stade, designaba las emociones más fuertes y tormentosas.

Y "cuando un hombre era totalmente dueño de sus potencias, todavía poseía su *ruach*, pero cuando se quedaba sumido en el asombro [...] o la desesperación o el desmayo, le abandonaba el *ruach*, aunque le volvía al revivir". En suma, "alma y espíritu, pues, en esta etapa temprana eran idénticos en esencia y origen, aunque diferenciados en función", mientras que, conforme a la doctrina de Gen 2,3, "diferían igualmente en esencia, en origen y en función". Pero según la visión primitiva del espíritu como la parte más fuerte del alma, "es claro que no podía descender al *Sheol*. Por otro lado, el alma descendía y disfrutaba allí de un grado considerable de vida y conocimiento". Según la doctrina posterior, "todos los habitantes del *Sheol*, reyes y esclavos, opresores y oprimidos, buenos y malos, están sepultados en un profundo sueño..., toda existencia parece llegada absolutamente a su fin", aunque posea un alma "y un cuerpo tenebroso". Charles parece pensar, a mi juicio erróneamente, que la idea de alma les había llegado a los hebreos a través de los griegos. La opinión correcta debe establecer *un fondo animista prehistórico bastante universal*, aunque con eventuales excepciones.

Sobre el conjunto de estos datos escatológicos, Charles concluye que "acerca de estas cuestiones, el yahvismo no suministró ninguna revelación durante muchos siglos" y añade que

para empezar, el yahvismo no tuvo escatología alguna relativa al individuo. Pero con la primera proclamación del yahvismo por Moisés, el destino del culto a los antepasados y sus enseñanzas fue ya pronunciado, si bien podrían transcurrir siglos antes de que este destino fuese completamente cumplido. Ya hemos visto cumplimientos parciales de este destino en la destrucción por el yahvismo de toda vida en el *Sheol*. Este paso era necesario con vistas a la doctrina verdaderamente ética de la vida futura.

Es decir, la consumación del *timo bíblico*: adorar al Yahvé colérico por la inmortalidad del alma, por nada (pues *ni hay almas ni inmortalidades*).

Los patriarcas, el éxodo, la conquista de Canaan y el rey Josías

Los hechos, la cronología, el significado político y moral de la historia de Israel están *sistemáticamente adulterados en la literatura bíblica*. Nuestros guías, Finkelstein y Silberman, lo expresan de forma magistral:

Se denomina *Historia Deuteronomica* porque los estudiosos han reconocido cuánto tiene en común —teológica y lingüísticamente— con el Deuteronomio, la singular y última obra del Pentateuco, los cinco libros de Moisés. El Deuteronomio es, de entre todos los libros de la Torá, el único que impone al pueblo de Israel un culto estrictamente centralizado y prescribe un código detallado de legislación acerca de todo tipo de cosas, desde las ceremonias religiosas hasta los hábitos alimentarios,

las prácticas del préstamo y el proceso de divorcio legal. Todas esas leyes se transmiten como mandamientos divinos inequívocos. Si se observan, el pueblo de Israel prosperará y recibirá en herencia las bendiciones de Dios. Si se violan, ese mismo pueblo pagará caro sus pecados. El Deuteronomio (Segunda ley) expone la ley, mientras que la Historia Deuteronomica es un largo relato de la realización de ese principio divino en la historia humana. No se limita a describir sucesos y presentar personajes bíblicos, sino que se sirve de ellos para explicar por qué la conquista de la Tierra Prometida se llevó a cabo con tanta violencia, por qué los israelitas sufrieron más tarde a manos de sus vecinos gentiles y por qué los reyes David y Salomón, sus sucesores, y el pueblo de Israel, prosperaban o eran castigados en función de su inobservancia o quebrantamiento de las leyes del Deuteronomio. [*Davidy Salomón*]

No es posible encontrar en esta radiografía de "un pueblo cautivo de las creencias religiosas más destructivas de una cosmovisión objetiva y humana" nada mejor que el retrato fiel de las Iglesias cristianas y, en particular, de la Iglesia católica.

En esta esquemática exposición del *timo bíblico* es ineludible referirse a los cuatro puntos que encabezan este apartado, como momentos relevantes de la *falsificación histórica* sobre la que descansa dicho *timo*.

En 1965, cuando la historia relatada en el Antiguo Testamento no podía someterse aún a los datos desenterrados por la arqueología, ni la investigación documental de esa historia había adquirido el desarrollo espectacular de los últimos 40 años, el gran estudioso de las religiones Samuel G. F. Brandon escribía lo siguiente:

Entre las literaturas sagradas de la humanidad, la de los hebreos se distingue por su preocupación por lo que pretende que es el hecho histórico [...]. Este pasado al que se apela continuamente constituye un patrón definitivo de sucesos: que Yahvé, el Dios de Israel, habiendo elegido a la nación que fuese su propio y peculiar pueblo, le había dado Canaán como su casa y

sagrada tierra. Este acto de divina providencia había sido predicho en promesas hechas a los patriarcas originales de la nación, y sus proezas habían estado marcadas por una señalada manifestación de divino poder: sus ancestros habían sido librados milagrosamente de la servidumbre en Egipto; habían entrado en un pacto con Yahvé en el Sinaí; luego, tras muchas aventuras, se habían apoderado ellos mismos, con la ayuda divina, de Canaán, "la tierra donde manan la leche y la miel", de la promesa de Yahvé [...]. Esta tradición yahvista es realmente una composición notable y, hasta donde llega la evidencia existente, parece haber establecido el patrón de la visión hebrea de la historia como manifestación del propósito de Yahvé. Esta conclusión es una inferencia del hecho de que resulta, mediante el análisis, que la tradición se divide en tres partes distintivas que, obviamente, han sido conjuntadas diestramente para formar una incorporación narrativa continua de un tema claramente definido. Así, la narración comienza con un relato, que se extiende desde Génesis 2,48 a 11,9, de la creación de la humanidad y su temprano desarrollo en su habitat originario, hasta que tiene lugar la dispersión universal de sus miembros como consecuencia de una súbita diversificación de su lenguaje nativo. Esta sección, que puede llamarse adecuadamente historia primigenia, se ocupa de la raza humana en su conjunto, pero el tema esencial de la elección de Israel como pueblo peculiar de Yahvé está bosquejado ya en el episodio de Noé bendiciendo y maldiciendo a sus hijos según sus respectivos méritos (Gen 9,18-26). (*History, Time, and Deity*)

Después de relatar la saga de los patriarcas ya instalados en Canaán (12,1ss), Brandon aborda el ominoso significado exegético que implica el corte narrativo que se produce en el paso del Génesis al libro del Exodo, pues "en lugar de terminar la saga patriarcal con los descendientes asentados en Canaán, se cierra con su asentamiento en Egipto".

Este *fallo garrafal de la narración* ha puesto inicialmente en irremediable tela de juicio la veracidad del Génesis y ha generado el

rechazo actual de la autenticidad de la Biblia en general y del relato histórico sobre los orígenes de Israel en particular. Brandon levanta acta de que

cuando el escritor yahvista reanuda su narración en Éxodo 1,8-12, aparece una situación muy diferente de la que pone fin al libro del Génesis. Se supone muy claramente que ha transcurrido un considerable espacio de tiempo, durante el cual los descendientes de Jacob se habían hecho una nación tan populosa como para constituir una amenaza para los egipcios entre quienes viven. El hecho de que el yahvista no diga nada de lo acontecido durante un período que tuvo que contarse por siglos, indica con seguridad que, a pesar de la transición aparentemente suave del relato, se estaba dibujando un ciclo muy diferente de la tradición para la continuación del tema (de acuerdo con Exodo 12,40, el período se calcula en 430 años; Josefo, *Ant.*, 2,204, lo estima en 400).

En este punto, Brandon apunta una hipótesis plausible pero sólo conjeturable:

Ciertamente, cuando se considera la naturaleza de este ciclo, hay una fuerte razón para pensar que tuvo que haber suministrado al escritor yahvista su tema para la saga patriarcal. Porque el relato que ahora sigue acerca del milagroso rescate de Israel de su servidumbre en Egipto, y su victorioso asentamiento en Canaán, describe sucesos de los cuales quedó siempre el recuerdo que después permaneció como uno de los principales (si no el principal) factor formativo en la vida de la nación como un todo, a la vez que del israelita como individuo.

Brandon, sin embargo, concede que,

aun admitiendo que el yahvista dramatizó estos eventos y elaboró su presentación con mucho material legendario, nos enfrentamos a una pregunta de fundamental importancia: ¿có-

mo llegó a ser el recuerdo de estos sucesos, cualquiera que haya sido el carácter exacto de su realidad histórica, tan intenso que inspirase al yahvista para componer esta gran obra seminal? La cuestión es verdaderamente de importancia fundamental, porque cuando consideramos que al menos unos cinco siglos tuvieron que haber transcurrido desde el Exodo real hasta el registro yahvista de ello, discernimos seguramente una situación de significado básico para nuestro asunto.

Esta excesiva confianza de Brandon en la historicidad de ese recuerdo resulta rebajada al afirmar que "el escritor yahvista compuso un relato altamente personalizado de los reputados patriarcas de la nación, para quienes alega que Yahvé hizo una sucesión de promesas de que su posteridad sería grande y poseería Canaán. Ahora bien, esta sección de su relato no puede estar basada en hechos históricos, comoquiera que se interpreten las premisas, como lo están las concernientes al Exodo y la conquista de Canaán", sino sólo como

una especie de *prolegómeno*. [...] mostrando cómo estos acontecimientos constituían el cumplimiento, en favor de generaciones posteriores, de promesas hechas siglos antes a sus ancestros [...]. Hay, en efecto, respecto a la saga patriarcal, una tendenciosidad que sugiere que el corpus fue diseñado específicamente por el escritor yahvista para habérselas con alguna situación de especial interés para él y para aquellos cuya perspectiva representaba. Tenemos que investigar la naturaleza de esa situación.

De su prolija investigación se infiere que la *confessio* litúrgica prescrita por Deut 26,49 para el festival de la Pascua de las primicias de primavera limita *sólo* a cuatro los acontecimientos fundamentales de la conmemoración de la historia del pueblo de Israel: su origen arameo; su gran crecimiento de población en Egipto y la consiguiente opresión por los egipcios; su liberación por su Dios ancestral, Yahvé; y su asentamiento en Canaán. Resalta, en este tex-

to litúrgico nacional, "su silencio acerca de la promesa de Yahvé a los patriarcas", lo cual sugiere que ésta *antedata* al relato del escritor yahvista.

En su brillante investigación, Brandon muestra dos factores: que la razón de componer la saga patriarcal fue la necesidad de acreditar a las doce tribus un ancestro común para consolidar su unidad en la conquista de Canaán; y que los patriarcas no habían adorado a Dios bajo el nombre de Yahvé sino que "este nombre divino fue revelado por primera vez a Moisés" a fin de que todos los israelitas tuvieran una "fe ancestral centrada en Yahveh". Es decir, un origen común y un Dios común: "La consideración de estos factores apunta irresistiblemente a la conclusión de que, cuando el escritor yahvista compuso su narración del pasado de Israel, debió de haber existido alguna apremiante necesidad política de mostrar que la nación era esencialmente una en origen y en fe". En consecuencia, "el yahvista, resuelto a mostrar la unidad esencial de Israel en origen y fe, fabricó un relato histórico aparente que traza el gradual cumplimiento del propósito de Yahvé desde el día de su primera promesa a Abraham hasta su última realización, acompañada de signos y maravillas que atestiguaban su potencia todopoderosa". Puede leerse como una *self-fulfilling prophecy* gestada paulatinamente por la desbordante imaginación teológica de un pueblo en coyunturas reiteradas de infortunio individual y colectivo. Pero en el caso de Israel, el auto-cumplimiento resultó no sólo ilusorio sino también catastrófico para su pueblo tras la derrota final, en el año 70 de la nueva era.

La epopeya relatada por el libro del Exodo ha sido exhaustivamente investigada, desde la arqueología y la historia deuteronomista, por Finkelstein y Silberman a partir de los datos literarios disponibles y los obtenidos mediante las excavaciones. Ambos autores se preguntan: "¿Tuvo lugar el Exodo?" Recordemos que "desde las llamas brillantes y oscilantes de una zarza del desierto que ardía sin consumirse, el Dios de Israel se reveló a Moisés como libertador del pueblo israelita. Dios proclamó que los liberaría de sus capataces y los conduciría a una vida de libertad y seguridad en la Tierra Prometida. Se identificó como el Dios de Abraham, Isaac

y Jacob y en este momento", después de tantos centenares de años, "reveló a Moisés su nombre misterioso y místico, Y H W H, *Soy el que soy*. Y encargó solemnemente a Moisés, ayudado por su hermano Aarón, que regresara a Egipto para presentarse ante el faraón con una exhibición de milagros y exigir la libertad para la casa de Israel [...]. El faraón no cedió y el Nilo se volvió sangre. Todo el país sufrió una invasión de ranas, seguida de mosquitos y luego de moscas..." ¡Qué horrible! Y sin embargo, el faraón seguía negándose a transigir. Así las cosas, "la muchedumbre de Israel, en número de 600.000 hombres de a pie, sin contar las mujeres y niños" (Éx 12,37), partió de las ciudades del este del delta hacia la soledad del Sinaí. Pero "cuando el faraón dejó marchar al pueblo, Dios no lo guió por el camino de Palestina, que es el más corto, pensando que si se veían atacados se arrepentirían y volverían a Egipto; por eso Dios hizo que el pueblo diese un rodeo por el desierto hacia el Mar Rojo" (Éx 13,17-18). Y cuando el faraón, lamentando su decisión, envió una fuerza de "600 carros escogidos y los demás carros de Egipto" tras los israelitas que escapaban, el Mar Rojo se abrió en dos para permitir al pueblo de Israel cruzar hacia el Sinaí, en tierra firme. Y cuando hubieron cruzado, las aguas amontonadas sepultaron a sus perseguidores egipcios en un milagro inolvidable conmemorado en el canto bíblico del mar (Éx 15,1-18).

Eludiendo el "milagrismo", Finkelstein y Silberman se concentran en la estrategia de la huida para examinarla a la luz de la arqueología y los datos de los documentos:

Guiada por Moisés, la muchedumbre de israelitas atravesó el desierto siguiendo un itinerario cuidadosamente registrado de lugares donde pasaron sed y hambre y expresaron su insatisfacción, pero fueron calmados y alimentados por la intercesión de Moisés ante Dios. Finalmente, tras llegar a la montaña de Dios [Horeb], en la que aquél había recibido su primera gran revelación, el pueblo de Israel se congregó cuando Moisés ascendió a la cima para recibir la ley bajo la cual los israelitas recién liberados vivirían para siempre. Aunque la reunión en el Sinaí estuvo marcada por la lacra de que los israelitas adoraron

un becerro de oro mientras Moisés se hallaba en la montaña (por lo cual éste, encolerizado, hizo trizas las primeras tablas de piedra), Dios transmitió por medio de él al pueblo los diez mandamientos y luego la compleja legislación de culto, pureza y leyes sobre alimentación. La sagrada Arca de la Alianza, que contenía las tablas de la Ley de Dios, sería en adelante el estandarte de guerra y el símbolo nacional más sagrado que acompañaría a los israelitas en todos sus desplazamientos [...]. Ahora la nación se enfrentaría al formidable reto de cumplir el destino señalado por Dios.

Un fracaso significaría el *timo* como coartada. Entonces, desde su campamento en el desierto de Farán, los israelitas

enviaron espías a recabar información sobre el pueblo de Canaán (Núm 13). Pero los espías volvieron con informes tan aterradores sobre la fuerza de los cananeos y las importantes fortificaciones de sus ciudades, que la muchedumbre de israelitas se desanimó y se reveló contra Moisés, suplicando volver a Egipto... Al ver aquello, Dios decidió que la generación que había conocido la esclavitud en Egipto no viviría para heredar la Tierra Prometida y los israelitas tuvieron que seguir vagando durante otros 40 años por el desierto [...]. El acto final del relato del Exodo tuvo lugar en las llanuras de Moab, en Transjordania, a la vista de la Tierra Prometida. Moisés, ya anciano, reveló a los israelitas el contenido completo de las leyes que se les exigiría obedecer para heredar verdaderamente Canaán.

¡Esto era indudablemente demasiado...! Como advertí al comienzo de este ensayo, todo pacto con los dioses está antes astutamente tasado por éstos para que los humanos sean *incapaces de cumplirlo en su integridad*. Mientras los dioses alegan que han sido cruelmente timados por los humanos, éstos últimos reconocen su culpa y reanudan sus esfuerzos para cumplir obedientemente su insostenible parte del contrato. Los dioses nada arriesgaron al prometer la inmortalidad del alma en una vida eterna de beatitud en

el más allá de la muerte porque, al ofrecer lo imaginario e imposible, su pacto era nulo para ellos. Como han dicho los expertos en la ley, *ad impossibilia nemo tenetur* (nadie se ve obligado a cumplir los imposibles). El *timo* no es casual sino que se halla inscrito necesariamente en las relaciones con Dios.

El análisis de la falsedad de la narración del Éxodo no sólo desvela sus incoherencias y extravagancias sino también su vaciedad en términos arqueológicos, como demuestran Finkelstein y Silberman en su libro de 2001. Su argumentación se inicia así:

Una cosa es cierta: la situación básica descrita en la epopeya del Exodo —el fenómeno de unos inmigrantes que llegaban a Egipto desde Canaán y se asentaban en la región fronteriza oriental del delta— está abundantemente verificada por hallazgos arqueológicos y textos históricos. Desde los tiempos más antiguos documentados, y a lo largo de toda la Antigüedad, Egipto atrajo a las gentes de Canaán como lugar de acogida y resguardo en momentos en que la sequía, el hambre o la guerra hacían la vida insostenible o, simplemente, difícil. Esta relación histórica tiene como fundamento los contrastes básicos de ecología entre Egipto y Canaán, las dos tierras vecinas separadas por el desierto del Sinaí [...]. Como la agricultura de Canaán dependía tanto del clima, los años de lluvias abundantes proporcionaban prosperidad, pero los de pocas precipitaciones solían tener como consecuencia sequías y hambrunas [...]. Y en tiempos de hambrunas graves, sólo había una solución: bajar a Egipto, que no dependía de las precipitaciones sino que recibía su agua del Nilo.

En Egipto sólo había hambrunas cuando el régimen de sus inundaciones se veía muy alterado en sus fuentes. Aunque la arqueología ha suministrado un cuadro matizado del fenómeno migratorio,

hay buenas razones para creer que, en tiempos de hambruna en Canaán —como los descritos en la narración bíblica—, tan-

to los pastores como los agricultores marchaban a Egipto para instalarse al este del delta y disfrutar de su fertilidad segura [...]. Sabemos que algunos fueron asignados [jornaleros o cautivos de guerra] como esclavos para cultivar la tierra de las fincas propiedad de los templos. Otros lograron ascender en la escala social y acabaron siendo funcionarios del gobierno, soldados e, incluso, sacerdotes.

En este marco socio-económico, "la historia del ascenso de José a una posición eminente en Egipto, tal como se narra en el libro del Génesis, es el relato más famoso sobre unos inmigrantes cananeos que alcanzaban el poder en Egipto, pero hay otras fuentes que ofrecen en esencia el mismo cuadro desde el punto de vista egipcio. La más importante de ellas fue escrita por el historiador egipcio Manetón en el siglo III a .C. Basando sus informaciones en unos libros sagrados innominados y en cuentos y leyendas populares, Manetón describió una invasión masiva y brutal de Egipto por extranjeros llegados del este a los que llamó *hicsos*, una enigmática forma griega de una palabra egipcia que tradujo por *reyes pastores* pero que significa, en realidad, *soberanos de países extranjeros*. Según Manetón, lo hicsos se establecieron en el delta, en una ciudad llamada Avaris y fundaron una dinastía que gobernó Egipto con gran crueldad durante más de cinco siglos". Sin embargo, lo significativo es que

estudios posteriores demostraron que inscripciones y sellos con nombres de soberanos hicsos estaban escritos en una lengua semítica occidental —en otras palabras, cananea—. Excavaciones arqueológicas recientes realizadas en el este del delta del Nilo han confirmado esta conclusión, e indican que la invasión de los hicsos fue un proceso gradual de inmigración de Canaán a Egipto más que una fulgurante campaña militar [...]. Al cabo de unos 150 años, en tiempos de la XV dinastía, la cultura del yacimiento, que acabó convirtiéndose en una ciudad, era abrumadoramente cananea [...]. Se trata de una situación asombrosamente similar, al menos en sus líneas generales, a los

relatos de las idas de los patriarcas a Egipto y su asentamiento definitivo en el país [...]. Pero entre la epopeya de los hicsos y el relato bíblico de los israelitas en Egipto hay aún un paralelismo más revelador, a pesar de su drástica diferencia de tono. Manetón describe cómo concluyó finalmente la invasión de los hicsos en Egipto gracias a un virtuoso rey egipcio que les atacó y derrotó, "matando a muchos de ellos y persiguiendo a los demás hasta las fronteras de Siria" [...]. La frontera entre Canaán y Egipto estaba, pues, rigurosamente controlada. De haber pasado una gran masa de israelitas en fuga por fortificaciones fronterizas del régimen faraónico, habría existido un informe. Sin embargo, en las abundantes fuentes egipcias que describen la época del Imperio Nuevo en general, y del siglo XIII en particular, no hay referencias a los israelitas, ni siquiera un solo indicio [según veremos más adelante, los israelitas sólo aparecieron en Canaán como grupo diferenciado de forma gradual a partir de finales del siglo XIII a. C; inmediatamente antes de ese momento no hay pruebas arqueológicas reconocibles de una presencia israelita en Egipto]. Israel no aparece por ningún lado: ni como posible enemigo de Egipto ni como amigo ni como nación esclavizada. Y sencillamente, no hay en este país ningún hallazgo que se pueda asociar directamente a la idea de un grupo étnico extranjero diferenciado (contrapuesto a una concentración de trabajadores emigrantes procedentes de muchos lugares) que residiera en una zona concreta del este del delta, tal como sugiere la crónica bíblica al hablar de los hijos de Israel que vivían juntos en el país de Gosen (Gen 47,27) [...]. Aún más: el hecho de que un grupo más que minúsculo eludiera la vigilancia egipcia en tiempos de Ramsés II parece sumamente improbable, como también lo es la travesía del desierto y la entrada en Canaán. En el siglo XIII, Egipto se hallaba en la cima de su autoridad —era la potencia dominante del mundo—. El dominio de Egipto sobre Canaán era firme; se habían construido fuertes egipcios en diversos lugares del país y funcionarios egipcios administraban los asuntos de la región. En las cartas de El-Amar-

na, fechadas un siglo antes, se nos dice que una unidad de 50 soldados egipcios era lo bastante grande como para acallar posibles disturbios en Canaán. Y a lo largo del período del Imperio Nuevo, grandes ejércitos egipcios marcharon hacia el norte, a través del país cananeo, y llegaron hasta el Eufrates, en Siria. Por tanto, la principal ruta terrestre que partía del delta y llegaba a Gaza a lo largo de la costa del Sinaí y se adentraba luego hasta el corazón de Canaán era de la máxima importancia para el régimen faraónico [...].

Dejando a un lado la posibilidad de milagros de origen divino, resulta difícil aceptar la huida de un grupo numeroso de esclavos de Egipto al desierto a través de las bien guarnecidas fortificaciones, y de allí a Canaán, en un tiempo en que la presencia egipcia era tan formidable [...]. De hecho, la narración bíblica alude al peligro de intentar huir por la ruta de la costa. Así, la única alternativa habría consistido en adentrarse en las desoladas inmensidades de la península del Sinaí. Pero la arqueología contradice también la posibilidad de que un grupo numeroso de personas pudiera recorrer dicha península.

Según el relato bíblico, los hijos de Israel vagaron por el desierto y las montañas de la península del Sinaí, desplazándose y acampando en distintos lugares "durante 40 años". Aunque el número de israelitas huidos (600.000, según el texto) constituya una fabulosa exageración, o se pueda entender como la representación de grupos humanos más reducidos, el texto describe, no obstante, la supervivencia de un gran número de personas en las condiciones más dificultosas. Debería haber aparecido algún resto arqueológico de sus andanzas por el Sinaí a lo largo de una generación. Sin embargo, si exceptuamos los fuertes egipcios situados a lo largo de la costa norte, nunca se ha identificado en el Sinaí ni un solo lugar de acampada o signo de ocupación de la época de Ramsés II y sus inmediatos predecesores y sucesores. Y no ha sido por falta de intentos. Las repetidas prospecciones arqueológicas realizadas en todas las regiones de la península, incluida la zona montañosa de los al-

rededores del emplazamiento tradicional del monte Sinaí, junto al monasterio de santa Catalina, sólo han proporcionado pruebas negativas: no se ha encontrado un solo fragmento, ninguna estructura o casa ni resto alguno de un campamento antiguo. Se podría alegar que no es esperable que una partida relativamente pequeña de israelitas errantes dejara tras sí restos materiales. Sin embargo, las técnicas arqueológicas modernas son muy capaces de hallar en todo el mundo huellas incluso de escasísimos restos dejados por cazadores, recolectores y pastores nómadas. De hecho, el registro arqueológico de la península del Sinaí presenta testimonios de actividad pastoral en épocas como el tercer milenio a. C. y los períodos helenístico y bizantino. En el supuesto momento del siglo XIII a. C. no existen, sencillamente, este tipo de pruebas [...]. De la larga lista de campamentos establecidos en el desierto, Cades Barne y Esión Gueber son los únicos identificables con seguridad, aunque no han revelado resto alguno de las andanzas de los israelitas.

Lo mismo puede decirse de los demás asentamientos y pueblos mencionados en el relato del peregrinaje de los israelitas, y la misma situación se registra en el valle de Berseba y al este del Jordán. Por lo tanto,

a estas alturas el esquema debería resultar claro. Los lugares mencionados en el relato del éxodo son reales. Unos pocos eran muy conocidos y, al parecer, habían estado ocupados en épocas muy anteriores y muy posteriores —desde la instauración del reino de Judá, cuando se puso por escrito por primera vez el texto de la narración bíblica—. Pero, por desgracia para quienes buscan un éxodo histórico, esos lugares se hallaban deshabitados precisamente en el momento en que, según se cuenta, tuvieron un papel en los sucesos del paso de los hijos de Israel por el desierto.

En consecuencia, de todo lo investigado,

la conclusión —la idea de que el éxodo no tuvo lugar en el tiempo y de la manera descritos en la Biblia— parece irrefutable cuando examinamos las pruebas en lugares concretos, donde se decía que los hijos de Israel habían acampado durante largos períodos en su peregrinar por el desierto (Núm 33) y donde es casi seguro que, de haber existido, se habría hallado algún indicio arqueológico. Según la narración bíblica, los hijos de Israel acamparon en Cades Barne durante 38 de los 40 años de sus andanzas [...]. Sin embargo, repetidas excavaciones y prospecciones realizadas en toda la zona no han proporcionado ni la mínima prueba de actividad al final de la Edad del Bronce, ni siquiera un solo cascote dejado por alguna minúscula banda de asustados refugiados en fuga.

"¿A dónde nos lleva todo esto?", se preguntan Finkelstein y Silberman:

La vaguedad histórica del relato del éxodo incluye el hecho de que no se mencione por su nombre a ningún monarca egipcio concreto del Imperio Nuevo (mientras que los posteriores materiales bíblicos sí mencionan a los faraones por su nombre, por ejemplo, a Sisac y Necó). La identificación de Ramsés II como el faraón del éxodo fue el resultado de hipótesis académicas modernas, basadas en la identificación con él del topónimo de Pi-Ramsés (Éx 1,11; 12,37). Hay, sin embargo, algunos vínculos indiscutibles con el siglo VII a. C. [...]. Es posible que la Biblia refleje la realidad del Imperio Nuevo, pero también podría reflejar igualmente las condiciones posteriores de la Edad del Hierro, más próximas al momento en que se redactó la narración del éxodo. Y esto es precisamente lo que ha propuesto el egiptólogo Donald Redford. Los detalles más evocadores y geográficamente más coherentes del relato proceden del siglo VII a. C, durante la gran época de prosperidad del reino de Judá —seis siglos después de que ocurrieran, según se suponía, los sucesos del éxodo—. Redford ha mostrado precisamente que muchos detalles de la narración del

éxodo se pueden explicar en ese escenario, que fue también el último período del poder imperial de Egipto bajo los soberanos de la XXVI dinastía [Psamético I (664-610 a. C.) y su hijo Necó II (610-595 a. C.)] [...]. En realidad, la era de la dinastía saíta nos ofrece uno de los mejores ejemplos históricos de asentamiento de extranjeros en el delta del Nilo, donde, además de las colonias comerciales griegas establecidas allí desde la segunda mitad del siglo VII a. C, se hallaban presentes muchos emigrantes de Judá que formaban una numerosa comunidad a comienzos del siglo VI a. C. (Jeremías 44,1; 46,14). Por otra parte, todos los lugares importantes con alguna función en el relato de las andanzas de los israelitas estaban habitados en el siglo VII; en algunos casos, sólo estuvieron ocupados en ese tiempo. En Cades Barne se estableció una gran fortaleza en el siglo VII

En suma, según Finkelstein y Silberman,

es imposible decir si la narración bíblica fue o no una ampliación y elaboración de ciertos vagos recuerdos de la inmigración de gente cananea a Egipto y su expulsión del delta en el segundo milenio a. C. No obstante, parece claro que el relato bíblico del éxodo extrae su fuerza no sólo de tradiciones antiguas y detalles geográficos y demográficos contemporáneos sino, de manera aún más directa, de las realidades políticas del momento [...]. En Judá fue la época del rey Josías. La idea de que YHWH cumpliría, en última instancia, las promesas hechas a los patriarcas, Moisés y el rey David —promesas de un pueblo de Israel numeroso y unificado que viviría seguro en su tierra— fue una concepción política y espiritual vigorosa para los subditos de Josías. En aquella época, Josías se embarcó en el ambicioso intento de sacar partido al hundimiento asirio y aunar bajo su gobierno a todos los israelitas. Su programa consistía en expandirse hacia el reino de Judá, hacia los territorios donde seguían viviendo israelitas un siglo después de la caída del reino de Israel, y hacer realidad el sueño de una monarquía gloriosa

unificada: un Estado grande y poderoso formado por todos los israelitas que venerarían a Dios en un Templo levantado en una capital, Jerusalén, y estarían gobernados por un rey del linaje de David.

Este fundamentado y sugestivo estudio de la historia bíblica, iluminada por la potente luz metodológica del materialismo histórico, alcanza un alto vuelo en este colofón:

La composición de la narración del éxodo se nos presenta así bajo una perspectiva sorprendentemente nueva. De la misma manera que la forma escrita de las historias de los patriarcas entretejió las tradiciones dispersas de los orígenes al servicio de un renacimiento nacional en la Judea del siglo VII, el relato plenamente elaborado que hablaba de un conflicto con Egipto —del gran poder del Dios de Israel y de cómo rescató milagrosamente a su pueblo— sirvió a un objetivo político y militar todavía más inmediato. La gran epopeya de un nuevo comienzo y una segunda oportunidad debió de haber dejado oír sus ecos en la conciencia de los lectores del siglo VII, recordándoles sus propias dificultades y dándoles esperanza para el futuro [...]. En siglos posteriores —durante el exilio en Babilonia y más tarde— se añadirían nuevos elementos al relato del éxodo. Pero ahora podemos ver cómo se ensambló aquella asombrosa composición bajo la presión de un conflicto creciente con Egipto en el siglo VII a. C. La epopeya de la salida de Israel de Egipto no es ni verdad histórica ni ficción literaria. Es una vigorosa expresión de "recuerdos y esperanzas nacida en un mundo en medio de un cambio". El enfrentamiento entre Moisés y el faraón reflejó la trascendental contienda entre el joven rey Josías y el faraón Necó, recién coronado. Fijar esta imagen bíblica en una fecha concreta es traicionar el significado más profundo del relato. La Pascua no es, por tanto, un acontecimiento singular, sino una experiencia continua de resistencia nacional contra los poderes de cada momento.

Puesto que no podía presentar ni siquiera un esquema de la historia de Israel, sino sólo un breve perfil de la fisonomía bíblica, se concluirá este capítulo con un esbozo de qué debe entenderse por la "conquista de Canaán", la otra muestra relevante de una mezcla de falsificaciones y errores que componen el *timo bíblico*:

El destino nacional de Israel sólo podía cumplirse en la tierra de Canaán. El libro de Josué cuenta la historia de una fulgurante campaña militar durante la cual los poderosos reyes de Canaán fueron derrotados en combate y las tribus de Israel heredaron su tierra. Es el relato de la victoria del pueblo de Dios sobre unos paganos arrogantes, una epopeya intemporal acerca de la conquista de nuevas fronteras y la toma de ciudades en la que los perdedores deben sufrir los castigos definitivos de la expoliación y la muerte. Es una epopeya conmovedora de heroísmo, astucia y venganza implacable que contiene algunas de las narraciones más vividas de la Biblia —la caída de las murallas de Jericó, la detención del Sol sobre Gabaón y el incendio de la gran ciudad cananea de Jazor—. También es un detallado ensayo geográfico que habla del paisaje de Canaán y una explicación histórica de cómo las doce tribus de Israel entraron en su territorio tradicional, heredado ya dentro de la Tierra Prometida.

Pero si tal como hemos visto, prosiguen Finkelstein y Silberman, el éxodo no ocurrió de la manera descrita en la Biblia, ¿qué hay de la propia "conquista"? Los problemas son todavía mayores:

¿Cómo pudo lanzar una invasión un ejército andrajoso que marchaba con mujeres, niños y ancianos, y que acababa de salir del desierto después de varias décadas? ¿Cómo una chusma tan desorganizada pudo tomar las grandes fortalezas de Canaán, con sus ejércitos profesionales y sus unidades de carros de guerra bien entrenados? ¿Se produjo, realmente, la "conquista de Canaán"? Esta epopeya central de la Biblia —y la siguiente historia de Israel—, ¿es historia o mito? A pesar de que

las antiguas ciudades de Jericó, Ay, Gabaón, Laquis y Jasor, y casi todas las demás mencionadas en el relato de la conquista, han sido localizadas y excavadas, las pruebas de una conquista histórica de Canaán por los israelitas son débiles. El testimonio arqueológico puede ayudarnos también aquí a desenmarañar los sucesos históricos de las poderosas imágenes de una leyenda bíblica imperecedera [...]. Como en el caso del relato del éxodo, la arqueología ha desvelado una espectacular discrepancia entre la Biblia y la situación de Canaán en la supuesta fecha de la conquista, entre 1230 y 1220 a. C. [...]. En la Biblia no se habla de la presencia de egipcios fuera de las fronteras de Egipto y no se menciona a ninguno de ellos en las batallas entabladas en Canaán. Sin embargo, textos contemporáneos y hallazgos arqueológicos indican que los egipcios gestionaban y vigilaban atentamente los asuntos del país. Los príncipes de las ciudades cananeas (descritas en el libro de Josué como enemigos poderosos) eran, en realidad, penosamente débiles [...]. Al encargarse Egipto con firmeza de la seguridad de toda la provincia, no hacían falta, al parecer, sólidos muros defensivos [...]. La arqueología ha descubierto pruebas impresionantes de la extensión de la presencia egipcia en Canaán.

Sin espacio para seguir la información ofrecida por Finkelstein y Silberman, sirva de muestra el *mito de Jericó*:

Según hemos señalado, las ciudades de Canaán carecían de fortificaciones y no había murallas que pudieran derrumbarse. En el caso de Jericó, no hay huellas de ningún tipo de poblamiento en el siglo XIII a. C, y el asentamiento del Bronce Reciente, fechado en XIV a. C, era pequeño y pobre, casi insignificante y, además, no había sido fortificado. No había tampoco señales de destrucción. Así, la famosa escena de las fuerzas israelitas marchando con el Arca de la Alianza en torno a la ciudad amurallada y provocando el derrumbamiento de los poderosos muros de Jericó al son de las trompetas de guerra era, por decirlo sencillamente, un espejismo romántico.

Lo que ha transformado radicalmente la cuestión de la "conquista de Canaán" es lo que Finkelstein y Silberman han llamado el "descubrimiento arqueológico decisivo" reciente, cuyo precedente fue, en la década de 1920, el "modelo que acabó denominándose de *infiltración pacífica* propuesto por Albrecht Alt", según el cual

los israelitas pudieron ser pastores que trashumaban con sus rebaños en migraciones estacionales fijas entre los márgenes del desierto y las tierras colonizadas. En algún momento próximo al final del Bronce Reciente —y por razones que Alt no veía del todo claras— comenzaron a asentarse en las tierras altas, escasamente pobladas, de Canaán.

Esta hipótesis, que yo llamaría *laica*, encontró ataques furibundos que invocaban teorías novedosas acerca de las relaciones entre pastores nómadas y comunidades sedentarias en Oriente Próximo, que seguían la pauta de las revoluciones sociales entre los no privilegiados y sus señores feudales. Finkelstein y Silberman estiman que,

por desgracia, esta teoría no cuenta con testimonios arqueológicos que la apoyen —y, en realidad, contradice una gran parte de las pruebas— [...] Así pues, no vemos, en realidad, hordas de personas desarraigadas que dejan sus aldeas de las tierras bajas en busca de una nueva vida en la frontera de las tierras altas. La respuesta a la pregunta: "¿Quiénes eran los israelitas?" ha de venir de algún otro lugar.

Sin embargo, el paso de la *infiltración pacífica* ya estaba dado y, en la década de 1960, el arqueólogo israelí Yohanan Aharoni estudió, en la alta Galilea, emplazamientos puramente israelitas que "parecían apoyar [...] la teoría de la infiltración pacífica". Poco más tarde, una generación de jóvenes arqueólogos israelíes realizaron prospecciones intensivas y sistemáticas en las que "se registraban datos sobre cualquier tipo de ocupación desde la Edad de Piedra

hasta el período otomano, con el fin de estudiar la historia de la colonización de las tierras altas a largo plazo". Pues bien,

estas investigaciones revolucionaron el estudio del antiguo Israel. El descubrimiento de los restos de una densa red de pueblos en las tierras altas —creados, al parecer, todos ellos en el curso de pocas generaciones— indicó que en las colinas del interior de Canaán se había producido una espectacular transformación social en torno a 1200 a. C. No había señales de invasión violenta, ni siquiera de infiltración de un grupo étnico claramente definido. En cambio, parecía haberse dado una revolución en el tipo de vida. En las tierras altas que se extienden desde las colinas de Judea en el sur hasta las de Samaría en el norte, escasamente pobladas hasta entonces y lejos de las ciudades cananeas, que se hallaban en un proceso de hundimiento y desintegración, surgieron de pronto unas 250 comunidades en las cumbres de las colinas. Allí estaban los primeros israelitas.

Estas aldeas parecían autosuficientes, de un mismo diseño y de escala minúscula, de una media hectárea de promedio y habitadas por unos 50 adultos: "La totalidad de la población de esas aldeas de la sierra, en el momento culminante de su proceso de asentamiento, en torno al año 1000 a. C, no pudo haber sobrepasado mucho las 45.000 personas". Finkelstein y Silberman calculan que "los primeros israelitas aparecieron en torno a 1200 a. C. como pastores y agricultores de las colinas [...]. Son datos que conocemos. Pero, ¿de dónde procedían?"

Los investigadores establecieron el ritmo de las oleadas de colonización en las tierras altas de Canaán. Bronce Antiguo (3500-2000 a. C) : primera oleada y unos 100 asentamientos. Bronce Intermedio (2200-2000 a. C): crisis de colonización y abandono de la mayoría de asentamientos. Bronce Medio (2000-1150 a. C) : segunda oleada colonizadora, unos 220 asentamientos registrados. Bronce Reciente (1550-1150 a. C) : crisis de colonización, sólo unos 25 asentamientos. Edad del Hierro I (1150-900 a. C) : ter-

cera oleada colonizadora, unos 250 asentamientos registrados. Edad de Hierro II (900-586 a. C.): el sistema de colonización se desarrolla y alcanza más de 500 asentamientos (en el siglo VIII a. C.). Vale la pena conocer los detalles de estas oleadas en las págs. 127-135 de la edición española del libro de Finkelstein y Silberman (Siglo XXI).

La *conclusión general* no puede resultar más inesperada, pero es realista y está sólidamente cimentada:

El proceso descrito aquí es, en realidad, el contrario del que encontramos en la Biblia: la aparición del primitivo Israel fue el resultado del colapso de la cultura cananea, no su causa. Y la mayoría de los israelitas no llegó de fuera de Canaán sino que surgió de su interior. No hubo una conquista violenta de Canaán. La mayoría de las personas que formaron el primer Israel eran gentes del lugar —las mismas a las que vemos en las tierras altas a lo largo de las edades del Bronce y el Hierro—. En su origen, los primeros israelitas fueron también —ironía de las ironías— ¡cananeos!

Esta conclusión revolucionaria invalida la versión teológica e imaginaria de "una historia de cisma y secesión en la que Israel se separa de Judá" y que difiere tanto de los testimonios históricos. Precisamente, el descubrimiento de que los israelitas eran cananeos, y no necesariamente los "hijos de Israel" de la Biblia yahvista, permite explicar la *tergiversación teológica de la historia real*. En efecto, escriben Finkelstein y Silberman, "si los ancestrales ritmos de las tierras altas de Canaán dictaban la existencia de dos culturas regionales distintas —y si los Estados de Israel y Judá eran de naturaleza tan diferente desde el mismo comienzo—, ¿por qué aparecían tratados en la Biblia de manera tan sistemática y convincente como Estados gemelos?"

Porque la "teologización radical y extrema de su historia" se impuso con oráculos divinos: ambos autores enumeran hasta cuatro profecías (pero fueron más) escritas en forma de comunicación entre Dios y varios profetas, pero tan coyunturales y tan saturadas de

querellas de familia propiciadas por un Dios rabiosamente antropomorfo y veleidoso, que excedía los límites de la racionalidad y conducía directamente a la insania colectiva y a la catástrofe nacional.

La interpretación del destino del reino del norte dada por la Biblia es puramente teológica. En cambio, la arqueología nos ofrece una perspectiva distinta de los sucesos ocurridos en el siglo posterior a la caída de los omritas. Mientras Judá siguió siendo un país pobre y aislado, la riqueza natural y la población, relativamente densa, del reino de Israel hicieron de éste un objetivo tentador de la política regional, cada vez más compleja, del período asirio.

Los asirios acabaron arrasando el reino de Israel, y el lamento de la Biblia alcanza aquí su climax teológico:

Esto sucedió porque, sirviendo a otros dioses, los israelitas habían pecado contra el Señor, su Dios, que los había sacado de Egipto, del poder del faraón, rey de Egipto; procedieron según las costumbres de las naciones que el Señor había expulsado ante ellos y que introdujeron los reyes nombrados por ellos mismos [...]. Sólo quedó la tribu de Judá (2 Reyes, 17,7-23). La caída de Samaría y la creciente centralización del reino judaíta les permitieron la dominación, y aquel período de no más de unas décadas de finales del siglo VIII y principios del VII a. C. fue el momento del "nacimiento de la tradición monoteísta judeo-cristiana" [Baruch Halpern].

Es entonces cuando la propia Biblia afirma que YHWH era el único Dios al que se debía rendir culto, y "los miembros del nuevo movimiento religioso (al que el iconoclasta historiador Morton Smith ha puesto el remoque de *movimiento YHWH-sólo*) declararon una guerra acerba y constante a los seguidores de las costumbres y ritos religiosos judaítas más antiguos y tradicionales". El componente territorial del movimiento YHWH-sólo consistía en

la búsqueda de la restauración de la monarquía davídica" sobre todo Israel, incluido el norte, gobernado desde Jerusalén: la idolatría era el gran enemigo y el Templo equivalía al único trono sobre todos los pueblos. Como ya hemos dicho, los tiempos de Josías fueron claramente mesiánicos, pues "el camino parecía abierto para el cumplimiento definitivo de las ambiciones judaítas". Pero sólo un rey no bastaba sin el apoyo indefectible de Dios, y YHWH abandonó la causa: en la lucha final con Egipto, "el rey Josías salió a hacerle frente y Necó lo mató en Megiddo al primer encuentro" (2 Reyes 23,29). Así finalizaba afrentosamente un gran programa político y religioso: "Josías reinaría en Jerusalén durante 31 años y sería elogiado como el rey más virtuoso de la historia de Judá, rivalizando en fama con el propio David".

La defección de Yahvé desenmascaraba estruendosamente el *timo bíblico*, en el que se hundía también el mismo Dios:

Una cosa es clara. El historiador deuteronomista, que veía en Josías un mesías ungido de Dios y destinado a redimir el reino de Judá y conducirlo a la gloria, no supo, evidentemente, cómo explicar que pudiera haberse producido semejante catástrofe histórica y dejó sólo una referencia breve y enigmática a la muerte de Josías. Los sueños de aquel rey y aspirante a mesías fueron silenciados brutalmente en la colina de Megiddo. De la noche a la mañana se vinieron abajo, al parecer, décadas de renacimiento espiritual y esperanzas visionarias.

Israel y la monarquía no volvieron ya a levantar cabeza sino en el exilio de la cautividad babilónica, el vasallaje persa, la humillación seléucida, la fallida soberanía asmonea y la clientelar monarquía herodiana por cuenta de Roma. Pero antes del trágico epílogo de la guerra judía (66-71 d. C), restaba aún el suplicio servil del último pretendiente mesiánico, un tal Jesús el Nazareno (con la lucidez de su traición, Flavio Josefo calificó de *locura* los oráculos mesiánicos, *Ant.*, XVIII, I, 6,23). *La tragedia de Jesús se convertiría en la alianza de la Iglesia con el Imperio de Roma*: es lo que llamo el *timo eclesiástico*.

El timo eclesiástico: la reducción ideológica de la sumisión de las conciencias

Dos modelos histórico-teológicos de un mismo personaje

El análisis crítico y la reconstrucción histórica de la personalidad de Jesús el Nazareno —latinización del hebreo *nazir* y del griego *nazarenos*—, como expresión última y culminante de lo que he calificado de *timo eclesiástico*, representa probablemente la tarea más ardua con que puede enfrentarse un historiador, incluso si se halla pertrechado de los mejores instrumentos metodológicos, histórico-críticos y exegéticos para llevarla a cabo, pues *la función religiosa y política desempeñada por Jesús en la sociedad en que vivió, y la que sigue teniendo en la nuestra*, exige una elevada dosis de imparcialidad ideológica, sagacidad psicológica y lógica e independencia y coraje, porque sus resultados inciden en la incesante guerra actual de ideas y su repercusión mediática. En la breve síntesis que presento aquí, por razón de la naturaleza de esta colección, omito la argumentación de base que he venido desarrollando desde 1974 en la serie de libros que aparecen en la Bibliografía que figura al final de la obra.

La historia de los orígenes de la fe cristiana, tal como fluye de sus fuentes escritas recogidas en el Nuevo Testamento, muestra como nota estrictamente diferencial, en contraste con otras grandes tradiciones religiosas antiguas, el *carácter polémico y conflictual de esas fuentes*, tanto en el plano narrativo como en su formulación

dogmática, hasta el punto límite de que su referente fundamental es presentado en forma radicalmente antinómica en su mensaje y en su acción. Comenzaré, contra lo que suele ser habitual, por presentar los perfiles de los *dos modelos histórico-teológicos* bajo los que un solo personaje, Jesús, emerge del núcleo neotestamentario.

Primer modelo

Este modelo es el de un Mesías reciamente judío que encarna el ideal davídico del pacto del Dios de Israel con su pueblo, para la restauración política y la independencia nacional en lucha contra Roma. Desde mi primer libro de 1974 hasta mi ponencia en el Curso de Verano de 2007 de la Universidad Complutense, he estado promoviendo este modelo, el cual ha encontrado una formulación rotunda, que suscribo salvo en algunos matices importantes que no invalidan la tesis fundamental, en José Montserrat Torrents (*Jesús, el galileo armado*, 2007):

La hora de los nuevos Macabeos había sonado. El proyecto insurreccional se fue perfilando en torno a un levantamiento en Jerusalén con ocasión de la Pascua. La estrategia era la tradicional en las revueltas centradas en la ciudad santa. Los amotinados, poco más de un centenar, establecerían su base logística en el desierto de Judea, a poca distancia de Jerusalén. Al atardecer, ocultando sus espadas de dos filos, se irían concentrando en el Monte de los Olivos. Cuando se abrieran las puertas de la ciudad, entrarían e irrumpirían en el patio del Templo cerrando los portones y haciéndose fuertes allí. A partir de este momento, la iniciativa correspondería a la divinidad, que acudiría, como en tiempos de los Macabeos, a auxiliar a su pueblo asegurándole la victoria contra los romanos. Más exaltados que perspicaces, los conjurados no contaron con la densa red de informadores del prefecto y del rey Herodes. Ignoraron por ende, la desconfianza de las autoridades judías de Jerusalén ha-

cia toda clase de resistencia violenta. No acertaron a conjeturar que, entre unos y otros, los más ínfimos detalles de su plan estaban en conocimiento del prefecto, el cual puso en marcha el dispositivo habitual en estos casos: refuerzo del destacamento de la torre Antonia, vigilancia de las puertas de la ciudad y preparación de la cohorte que al amanecer debía atacar y desbaratar a los revoltosos. La consigna era matar a cuantos se pudiera y capturar a algunos para someterlos a juicio y ejecutarlos en la cruz por delito de sedición. Al amanecer de un día de abril, cuando la partida de los insurrectos se disponía a bajar del Monte de los Olivos, atravesar el torrente Cedrón e irrumpir en la ciudad, los entrenados soldados de la legión auxiliar romana cayeron sobre ellos. La batalla fue corta pero mortífera. Los legionarios acuchillaron a muchos y capturaron a tres, entre ellos a uno de los que parecerían encabezar a los galileos. No sabían que habían capturado a Jesús, el *nazir*. El resto de los conjurados arrojaron las armas y escaparon al desierto, desde donde regresaron a Galilea desconcertados por el abandono de su Dios.

Los prisioneros fueron llevados inmediatamente al pretorio. En un juicio sumarísimo, sin necesidad de testigos, pues habían sido hallados con las armas en la mano, Jesús y los dos insurrectos fueron condenados a *mors aggravata* en suplicio de cruz por delito de *lesa maiestas populi romani*. La sentencia se ejecutó inmediatamente. El actuario del prefecto, al redactar la sentencia, que tenía que exponerse por escrito y luego ser remitida a Roma, recabó información acerca del nombre de Jesús. Los informadores sabían que se llamaba Jesús el *nazir*. El buen hombre, que no tenía ni idea de lo que podía ser un *nazir*, interpretó que se trataba de una referencia a su lugar de origen e improvisó una elegante latinización del apelativo: Jesús el Nazareno. Una vez muertos, los cadáveres de los suplidos fueron arrojados a una fosa común en cal viva

Este libro ofrece una sólida fundamentación y una argumentación sustancialmente convincente que debe situarse en la línea interpretativa iniciada por Reimarus, reanudada con grandes vuelos

por Brandon y enriquecida por los ensayos de Maccoby y de Rougier, en todos los cuales me he apoyado para mis trabajos de generalización y síntesis. En el último, *La existencia histórica de Jesús en las fuentes cristianas y su contexto judío* (2008), doy amplia noticia del libro *Revolution in Judaea* (1980), de Ha'im Maccoby, de especial importancia para comprender el contexto de la postrera aventura mesiánica de Jesús. En ese libro —una ampliación de mi mencionada ponencia del verano de 2007— expongo los puntos principales de la trágica y heroica acción del Nazareno. Tras relatar el incidente del Templo, Maccoby prosigue así:

No empleó Jesús su tiempo en el área del Templo durante esos pocos días. En las tardes iba al Monte de los Olivos, al este de Jerusalén, aproximadamente a una milla de la ciudad. La profecía de Zacarías, en la que confiaba particularmente Jesús, declaraba que el lugar del milagro sería el Monte de los Olivos. Esta montaña era de gran significado religioso, especialmente para un Mesías, porque no sólo era el lugar del esperado milagro; también era el lugar donde el rey David solía orar. Además, era aquí donde el profeta Ezequiel había visto la aparición de la "gloria de Dios" que Jesús estaba esperando. Fue en Betania, una pequeña población del Monte de los Olivos, donde ocurrió el curioso incidente de la unción. Este puede ser muy bien un relato disfrazado de una ceremonia de coronación realizada en el Monte de los Olivos. La fuerte influencia de la profecía de Zacarías sobre Jesús se manifiesta, en particular, por su modo de entrar en Jerusalén cabalgando sobre un pollino. Tal deliberado cumplimiento de Zac. 9,9 sugiere que Jesús también tuvo en su mente el resto de la profecía de Zacarías: "El pueblo que ha combatido contra Jerusalén" no era otro que los romanos, los bárbaros paganos que habían unido a las naciones en un gran imperio y habían dirigido sus rostros contra Dios. Él mismo, Jesús de Nazaret, era la persona a la cual estaba dirigiendo el profeta sus instrucciones; el Mesías que llegaría a Jerusalén a lomos de un pollino estaría en "el valle de las montañas", juntamente con una compañía de "santos" pa-

ra testimoniar la aparición de la gloria de Dios sobre el Monte de los Olivos. El vería a los romanos golpeados por una plaga y conduciría a "Judá" al combate contra ellos. Luego, tras una gran victoria, reinaría como Rey-Mesías en Jerusalén [...]. Podría objetarse que este relato hace aparecer a Jesús como un chiflado. ¿Podía realmente haber esperado que las profecías de Zacarías se cumpliesen tan literalmente esa misma madrugada en el Monte de los Olivos? ¿Cómo pudo haber estado tan seguro de conocer la hora exacta de las profecías y de que iban a cumplirse a través de él? Como persona, Jesús era lo que hoy se describiría como un carácter maníaco, es decir, capaz de permanecer por largos períodos en un alto grado de entusiasmo y euforia. Esto le permitía realizar sus milagros de curación e impresionar a sus seguidores hasta tal punto que no dejaron morir su recuerdo. No fue un accidente que Jesús diera lugar a una nueva religión mundial. Aunque el cristianismo fue una falsificación de todo aquello por lo que Jesús luchó, no obstante cada detalle de esta falsificación se construyó sobre algo que existía en su temperamento y perspectiva. Bastaba sólo un paso para que los gentiles helenísticos transformaran la encumbrada convicción de su misión universal en el dogma de su divinidad; o para transformar su confianza de victoria por la mano de Dios, mejor que por el método de guerrillas, en una doctrina trascendente pacifista que transfirió el concepto de victoria a un plano "espiritual". El temperamento maníaco de Jesús fue el principal resorte de la Iglesia cristiana primitiva, con su talante extático, su ambición universalista y su confianza en su victoria última.

Jesús puede situarse, en el espectro de la resistencia judía, como un fariseo apocalíptico cuyas esperanzas eran similares a las de Theudas y del profeta procedente de Egipto mencionado por Josefo, que también centró su movimiento en torno a un milagro esperado en el Monte de los Olivos. Jesús, habiendo llegado a éste, se estacionó en el jardín de Getsemaní con sus discípulos. La profecía de Zacarías dice que los pies de Dios descansarán sobre el Monte de los Olivos [...]. Por consi-

guiente, Jesús llevó a sus discípulos al lugar indicado por él [...]. El propio Dios se uniría al Mesías en el valle para combatir contra el enemigo y golpear sus filas con una plaga. Ocurrirían otros sorprendentes milagros: saldrían desde Jerusalén aguas vivas entre dos ríos y "a la noche habrá luz". Una vez en el "valle de la decisión", Jesús se dedicó a la oración y a velar. Dijo a los discípulos: "Vigilad y rezad, para no caer en la tentación". ¿Por qué los previno contra la caída en la tentación? Si él estuviera resignado a la crucifixión y estuviera pasando la noche en Getsemaní, esperando a que Judas llegase con las tropas para arrestarlo, no tendría ninguna razón particular para orar e incluso mantenerse en alerta [...]. En la teoría aquí perfilada, sin embargo, había una gran razón para rogar y permanecer alerta y una gran razón para evitar la tentación. Pues Jesús no estaba esperando pasivamente su arresto en el Valle de Getsemaní. Estaba esperando su pavoroso *milagro* y la aparición de la gloria de Dios: pero él tuvo que haber sentido que esta manifestación dependería, hasta cierto punto, de su propia disposición y de la de sus discípulos [...]. La narración de la defección de los discípulos debió de haberse desarrollado muy tempranamente en la historia de la Iglesia judeo-cristiana [...]. Sus propios discípulos prefirieron creer que ellos le habían fallado a él, pues culpándose a sí mismos podían seguir creyendo en él. El se había retirado temporalmente del mundo, como Elias cuando ascendió a los cielos, pero volvería y los conduciría a la victoria cuando hubieran probado ellos mismos que eran dignos [...]. Jesús, entonces, permanece en pie en el Valle de Getsemaní, con el Monte de los Olivos despuntando sobre él. La dificultad de su oración no le es propicia... Con gran tristeza, se da cuenta de que los largos dolores de parto de Israel todavía no habían terminado [...]. La milagrosa aparición del Señor Dios en el Monte de los Olivos no ocurrió. Se intercambiaron unos cuantos golpes, pero Jesús pronto fue capturado. Los discípulos huyeron desalentados y las tropas, que tenían orden de apoderarse sólo del cabecilla, se pusieron en camino con su prisionero congratulándose de la facilidad de

su captura [...]. En cuanto a lo que interesaba a los romanos, la insurrección de Jesús era un asunto menor, comparada con los serios levantamientos de los zelotas que sucedían en el mismo período. Por esto Jesús dejó tan poco impacto en los historiadores coetáneos. En cuanto a la mayoría de los judíos, Jesús fue otro pretendido Mesías o profeta, que había despertado grandes esperanzas por un momento, pero que había fracasado finalmente. Si falló, entonces se había equivocado; pero sería respetado, sin embargo, como un hombre valiente y patriota. (*Revolution in Judaea*)

Las relativas divergencias en la descripción de los hechos que culminaron en la muerte del Nazareno se deben a una estimación diversa del peso histórico que uno y otro historiador conceden a su héroe: Montserrat Torrents reduce hasta el extremo el significado y la entidad de la persona de Jesús, a la vez que desdibuja y resta originalidad al genio teológico de Pablo; mientras que Maccoby acierta al otorgar a ambos la complejidad y la trascendencia simbólica de la respectiva acción y doctrina de uno y otro. Por lo que se refiere al Nazareno, Maccoby escribe, con atinada elocuencia, lo siguiente:

A unas mentes modernas parecería insensato esperar el derribo de Roma sin un ejército adecuado y con sólo dos espadas (Lc 22,36 y 38) a causa de algunas frases oscuras de un libro escrito 500 años antes del nacimiento de Jesús. Sin embargo, el relato cristiano de Jesús le hace parecer aún más chiflado. Según esta explicación, Jesús se veía a sí mismo como una de las tres personas de la Santísima Trinidad, que había descendido de las inmensidades del Mundo de la Luz a fin de inmolarse en nombre de la humanidad. Una combinación tal de megalomanía y fantasía suicida era completamente ajena a la sociedad de Judea y Galilea de aquel tiempo. Ellos tenían sus propias extravagancias apocalípticas, pero esta especie de esquizofrenia helenística estaba completamente fuera de su experiencia y entendimiento. Jesús jamás se vio a sí mismo de este

modo. Su naturaleza carismática impresionantemente maníaca seguía la pauta sentada por tales temperamentos en la tradición profética judía. Sus pretensiones habrían parecido a sus coetáneos asombrosamente atrevidas pero enteramente razonables.

Segundo modelo

Este modelo es el de un Cristo divino preexistente que desciende, se encarna, predica, sufre, muere, resucita, redime y asciende a la diestra de su Padre. Fue Pablo de Tarso el que produjo este modelo del Cristo Jesús, "quien, existiendo en forma [*morphé*] de Dios, no reputó como botín codiciable ser igual a Dios, antes se vació y tomó la forma de siervo haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló y se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por la cual Dios lo exaltó y le otorgó un nombre sobre todo hombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla todo cuanto hay en los cielos, en la tierra y en las regiones subterráneas, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre" (Fil 2,6-11). Aunque *morphé* puede traducirse por *naturaleza*, la palabra *forma* permite captar la esencia de esta cristología sobrenaturalista paulina. Samuel Sandmel indica que Pablo quiere decirnos que "el Cristo era un ser celestial divino pero no un rebelde tan alto como eran los ángeles malos. El Cristo era más bajo que Dios y se hizo el hombre Jesús. Como un ser divino, el Cristo era un *espíritu*; al transformarse en Jesús, el Cristo tomó un cuerpo físico humano" (*The genius of Paul. A Study in History*, 1958).

E. P. Sanders precisa con claridad el sentido de la Epístola: "Cualesquiera que sean las complejidades de la terminología, el pasaje afirma básicamente que Jesús Cristo era pre-existente y divino en cierto sentido, pero se hizo humano antes de ser exaltado, incluso a mayor altura que lo hubiera sido originalmente, al estatuto de Señor" (*Paul*, 1991). Sandmel advierte que, en Fil 2,6-11, "Pablo

se satisface en un lenguaje, citándolo con aprobación, que es mitológico; la obscura referencia del pasaje les parece a los estudiosos indudablemente un motivo que se encuentra también en otros escritos, el de la rebelión originaria, rebelión de los ángeles caídos contra Dios". Pero Sandmel distingue, en la cristología de Pablo, entre la *función* que Cristo cumple en el pensamiento paulino y la *naturaleza* de Cristo en esa aplicación teológica. Sin embargo, Pablo también emplea el lenguaje metafórico, como sucede cuando habla de Cristo como el Hijo de Dios (Rom 1,1-6):

Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus profetas había prometido en las Santas Escrituras, acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, constituido Hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de Santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor, por el cual hemos recibido la gracia y el apostolado para promover la obediencia a la fe, para gloria de su nombre en todas las naciones, entre las cuales os contáis también vosotros, los llamados de Jesucristo.

Y en 1 Cor 1,5, el Cristo es *logos* y *gnosis*, es decir, palabra y conocimiento. Y en varias epístolas es *Señor*. De modo similar, Sanders señala que

uno ve que es imposible derivar de las epístolas de Pablo algo que se aproxime a una única doctrina de la persona de Cristo Jesús. Es posible que los dos pasajes que acabamos de citar sean pre-paulinos en origen, en cuyo caso muestran que él elaboraba, más que componía, declaraciones completamente diversas, una ofreciendo una cristología *baja* y la otra una cristología *alta*. Luego viene una tercera cristología *cósmica*: Entonces viene el final, cuando [Cristo] entrega el reino a Dios el Padre después de haber destruido todo gobierno y toda autoridad y poder. Pues él tiene que reinar hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo que

ha de ser destruido es la muerte (1 Cor 15,24-26; cf. Rom 8,18-39).

En cuanto a precedencias o prioridades de doctrina teológica, es fundamental tener en cuenta lo que advierte Brandon respecto de los títulos *Kyrios* (Señor) e Hijo de Dios (1 Cor 2,8 y Fil 2,11):

Es muy razonable concluir que [...] eran ya corrientes para Jesús en las comunidades cristiano-helenísticas antes que Pablo escribiera: cf. Bultmann, *Theobgy of New Testament*, I, 124-133. No ha de olvidarse, sin embargo, que Pablo ya había enseñado en estas comunidades (excepto la de Roma) antes de escribirles sus epístolas: el hecho de que él use estos títulos en sus epístolas como una terminología establecida no significa que no puede haberlos introducido originalmente y explicado a sus conversos. (S. G. E Brandon, *Jesús and the Zealots*, 1967)

Pablo de Tarso no fue un pensador sistemático ni razonaba en términos deductivos, sino que trabajaba con *intuiciones* más bien originariamente dispersas y posteriormente integradas en una serie de antítesis sin pretensión demostrativa, sólo declarativa. Por consiguiente, no se sentía constreñido por ninguna tradición dogmática y operaba sólo mentalmente en el espacio de su convicción íntima de estar siendo conducido por "los mensajes recibidos mediante una revelación divina". Pablo decía a sus conversos que ya no eran dependientes del conocimiento del Jesús histórico, es decir, *kata sárka* (según la carne).

No hay razones serias para dudar de la autenticidad de la Epístola a los Gálatas (c. 49-50), cuya salutación establece en forma precisa y concisa el contenido teológico y la legitimidad divina directa del *evangelion* paulino:

Pablo, apóstol, no de parte de hombres ni por mediación de ningún hombre, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que lo resucitó de entre los muertos, y todos los hermanos que están conmigo: A las iglesias de Galacia. Gracia a vosotros y paz de

parte de Dios Padre y Señor Jesucristo, quien, según la voluntad de Dios y Padre nuestro se entregó a sí mismo por nuestros pecados a fin de arrancarnos de este presente siglo perverso. A Dios gloria por los siglos de los siglos. Amén.

Sin transición, Pablo formula la gran reprobación de la doctrina que predica la primitiva Iglesia fundada por los discípulos en Jerusalén:

Me maravillo de que tan pronto, abandonando al que os llamó en la gracia de Cristo, os hayáis pasado a otro evangelio. No es que haya otro; lo que ocurre es que algunos os turban y pretenden pervertir el evangelio de Cristo. Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio diferente del que os hemos anunciado, sea maldito. Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: si alguno os predica otro evangelio diferente del que habéis recibido, sea maldito. ¿Busco yo ahora el favor de los hombres o el de Dios? ¿Acaso busco agradar a los hombres? Si aún buscase agradar a los hombres, ya no sería de Cristo. Porque os hago saber, hermanos, que el evangelio por mí predicado no es de hombres sino por revelación de Jesucristo. En efecto, habéis oído mi conducta en otro tiempo en el judaísmo... Pero cuando plugo al que me segregó desde el seno de mi madre, y me llamó por su gracia para revelar en mí a su Hijo, anunciándolo a los gentiles, al instante, sin pedir consejo ni a la carne ni a la sangre, no subí a Jerusalén a los apóstoles que eran antes de mí, sino que partí para la Arabia y, de nuevo, volví a Damasco. Luego, pasados tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas, a cuyo lado permanecí quince días. No vi a ningún otro de los apóstoles, excepto a Santiago, el hermano del Señor. En esto que os escribo os certifico ante Dios que no miento. Enseguida vine a las regiones de Siria y de Cilicia y era, por tanto, personalmente desconocido para las iglesias de Cristo en Judea. Solo oía decir: "El que en otro tiempo nos perseguía, ahora anuncia la fe que antes pretendía destruir".

Los Hechos y las Epístolas, como advierte Archibald Robertson, "coinciden en poner la escena de la conversión de Pablo en Damasco", pero "las Epístolas no mencionan en ningún lugar la visión milagrosa relatada tres veces (con variaciones) en Hechos. El relato de Gálatas sugiere que fue una iluminación interior, no necesariamente súbita" (*The Origins of Christianity*, 1954), agregando que Pablo no persiguió a los *mesianistas*

sino que tenía que salvarlos a toda costa, y a las masas que estaban captando, de falsos líderes y del choque frontal con Roma, con la cual él, como ciudadano romano, sabía que sólo podía acabar en desastre. El predicaría, como otros ya estaban predicando, un mesianismo espiritualizado para las masas, quienes, de otra manera, podrían ser barridas en una insurrección peligrosa y desesperada. Así, Pablo fue hacia las masas populares y les habló en el lenguaje de éstas. Predicó una religión de misterios [*mystery-religion*] en la cual el Cristo Jesús de la propaganda revolucionaria se transformó en un espíritu divino por el que los hombres mortales podían revestir la inmortalidad. Trasladó el reino de Dios desde este mundo hasta el siguiente. Esto era buscarles querrela a los mesianistas revolucionarios.

El relato de Gal 2,1-21 es una pieza insuperable de discurso polémico en el contexto de una disputa teológica decisoria. Dice así:

Luego, al cabo de 14 años, subí otra vez a Jerusalén acompañado de Bernabé y llevando conmigo a Tito. Subí, pues, en virtud de una revelación. Y les expuse el evangelio que predico entre los gentiles y, en particular, a los que figuraban, para que me dijese si yo corría o había corrido en vano... Nosotros, judíos de nacimiento y no pecadores venidos de la gentilidad, entendiendo, empero, que no es justificado un hombre por las obras de la Ley, sino por la fe de Cristo, también nosotros creímos en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe de Cristo, que no por las obras de la Ley; pues por las obras de la Ley no

será justificado mortal alguno. Y si al buscar ser justificado en Cristo nos hemos hallado también nosotros pecadores, ¿será que Cristo es agente del pecado? Jamás, de ninguna manera. Porque si lo que derribé lo edifico de nuevo, me declaro transgresor. Porque yo por medio de la Ley morí a la Ley, para vivir a Dios. Con Cristo estoy crucificado y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque el presente vivo en la carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí. No desecho la gracia de Dios, pues si por la Ley se obtiene la justicia, Cristo murió en vano.

El lenguaje exclusivista de la fe marca la ruta de una mística fanática, "pues cuantos quieren vivir por las obras de la Ley caen bajo la maldición (3,10)". Mas, "venida la fe, ya no estamos sometidos al pedagogo, pues todos sois hijos de Dios, por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo fuisteis bautizados, de Cristo fuisteis revestidos. No hay ya judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (3,25-28).

La sociedad que predicaba Pablo es la sociedad de clases del imperio romano, con sus esclavos, sus usureros y sus gladiadores. Sin embargo, es un universalismo para la obediencia, tal como la diseñó atrozmente Pablo en Rom 13,1-7; cada súbdito vinculado a la dispensación divina de un orden injusto que sólo tendrá lenitivo en la resignación cristiana, alimentada por la esperanza en un más allá de la muerte.

Volviendo a la teología de Pablo, empecemos consignando que en Hechos, Lucas, en vista de "la escandalosa incompatibilidad de Gálatas con el relato de una Iglesia primitiva unida", resuelve sustituirla por "una versión en la cual Pablo actúa en perfecta armonía con los apóstoles más antiguos" (Robertson). El testimonio escrito de las Epístolas tempranas —pese a sus retoques e interpolaciones— confirma la radical novedad del *kérygma* (proclamación de la fe) de Pablo, en oposición a la tradición judeo-cristiana que todavía asoma en los cuatro Evangelios canónicos, a pesar del hecho incuestionable de haber sido compuestos bajo la "revelación"

paulina, según la cual el Cristo fue crucificado y resucitado para lavar nuestros pecados. En efecto, las dos Epístolas a los tesalonicenses (c. 50-51) recogen la tradición doctrinal paulina más antigua. Como escribe Robertson,

1 Tesalonicenses es básicamente genuina. Jesucristo, el Hijo de Dios, "resucitó de entre los muertos, quien nos libra de la ira futura" descenderá próximamente, durante la vida del escritor de la Epístola, de los cielos y transportará a su pueblo a un mundo mejor más allá de las nubes (1,10; 4,15-17).

La Epístola clave para conocer la proclamación de Pablo, que se convertirá en el núcleo básico de la *fides catholica* de la Iglesia se encuentra en 1 Corintios, tanto en lo que se refiere a la *revelación* que la legitima (a) como al misterio, la *resurrección* (b):

a) "Porque yo recibí del Señor [*egó gar parélabon apó toy kyríou*] lo que os transmití a vosotros" (1 Cor 11,23). Hyam Maccoby ofreció en 1991 una indagación que parece definitiva sobre este versículo esencial: partiendo de que tales revelaciones sobrenaturales son fantasías de la mente, el hecho es que la revelación personal de Dios a Pablo se presenta como si fuese inmediata y directa, y que su contenido fue inventado por el propio Pablo o por un interlocutor.

Maccoby demuestra que la frase "recibí de" (*parélabon apó*) no puede tergiversarse mediante la lectura eclesiástica según la cual sólo *para*, pero no *apó*, expresa "inmediatez" de interlocución (por consiguiente, la versión gramatical correcta, según la Iglesia, sería: "Os transmití en primer lugar lo que a mi vez recibí...", lo cual no permitiría especificar *quién* fue el informador de Pablo, si Jesús o los apóstoles). Maccoby propone zanjar filológicamente la cuestión a favor de la traducción de *apó* como recepción paulina directa e inmediata de Jesús, comparando la sentencia de 1 Cor 11,23 con la de 1 Cor 15,1-3, y viendo que obedecen a la misma lógica enunciativa, porque en muchas ocasiones se admite "el remoto *apó*" En ambas perícopas, el sentido es claramente éste: "Os transmito (= recibís) lo que el Señor me transmitió (= recibí). Es evi-

dente que el Señor, según Pablo, le reveló personalmente a él, directamente, "el Evangelio que yo os he predicado, que habéis recibido [...] y por el cual sois salvados si lo retenéis tal como yo os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano" (es decir, en otro Evangelio, Gal 2,11-15; 6-16).

¿Qué es lo que le fue revelado personalmente a Pablo por el Señor? Pues el fundamento esencial y original de la revelación cristiana, asumido luego renuientemente por los apóstoles y que solamente conocieron en virtud de la *revelación paulina*, a saber, el gran misterio del cristianismo: "Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó al tercer día" (1 Cor 15,3-4). Ni más ni menos, éste fue el *euangelion* revelado a Pablo por Jesús y aceptado por los cuatro Evangelios canónicos y el resto de los escritos neotestamentarios. La revelación propiamente paulina abarca literalmente todas y cada una de las palabras de 1 Cor 15,3-4, es decir, también que Jesús murió por dispensación divina, cumpliendo las profecías de los dolores del parto mesiánico que figuran en la letra de las Sagradas Escrituras, que no son los Evangelios —pues, ciertamente, no estaban todavía escritos ni compuestos— sino el Antiguo Testamento. No existe, pues, en el *kérygma* de Pablo ningún elemento de alguna revelación cristiana anterior a él.

b) Conforme a los datos disponibles, Pablo recibió la primera *revelación* del Señor en torno al año 37 —en todo caso, no antes del 34 y no después del 40—. Y la tradición de las apariciones —en rigor, *visiones* (*ophthé*, del verbo griego *horáo*, ver, o *visus*, del verbo latino *video*, ver), pues, según la enseñanza de 1 Cor 15,35-55, la carne no resucita sino los *cuerpos gloriosos*, que son *almas o entes espirituales*— no estaba aún formada suficientemente y ni siquiera se estabilizó con la tradición sinóptica. En consecuencia, los versículos 5-9 de 1 Cor 15 proceden, con toda probabilidad, de una interpolación ajena o de un arreglo textual tardío de algún antipaulinista, que no advirtieron que la naturaleza inmaterial de la visión paulina comprometía la condición de las demás. Sin embargo, Robertson, por su parte, señala perspicazmente que

es difícil ver por qué el autor de los versículos 3-4 había apelado a "las escrituras" si podía recurrir a testigos de vista. Surge la sospecha de que recurrió a "las escrituras" porque no había ningún testigo ocular y que los versículos 5-11 son de una mano más tardía. Y la sospecha se ahonda cuando encontramos que a Pablo se le hace referir a "los doce", a quienes no menciona en ningún otro lugar, y a una aparición de 500 personas de una vez, de la cual los Evangelios nada dicen —un asombroso silencio si los evangelistas conociesen la historia—. Estamos obligados a concluir que no circulaba cuando los Evangelios estaban siendo escritos. Esto hace retroceder la fecha de los versículos 5-11 muy dentro del siglo II. Añádase que la depreciación de Pablo por sí mismo como el "menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol" muestra una modestia sin paralelo con cualquier otro lugar de las Epístolas. Tenemos aquí no sólo una interpolación sino una interpolación muy tardía, efectivamente, que data de un tiempo en que los rivales de Pablo y los doce habían sido hechos cuadrar por armonizadores del segundo siglo.

El resto del capítulo, 1 Cor 15,35-55, es el de un animista sin freno para explicar la resurrección de los cuerpos, que son solamente almas o cuerpos gloriosos, sin carne ni huesos. Como apunta Robertson,

desde el versículo 12 el Jesús histórico es ignorado, quedando sólo el Cristo místico del cuerpo principal de la Epístola: "Ahora bien, si Cristo se ha proclamado que ha sido resucitado de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos de entre vosotros que no hay resurrección de los muertos? Pero si no hay ninguna resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha sido resucitado. .. Y si Cristo no ha sido resucitado, vuestra fe es vana: estáis aún en pecado. Entonces, los que se han dormido en Cristo también han perecido. Si en esta vida sólo hemos esperado en Cristo, somos los más miserables" (15,12-13; 17-19). Esto quiere decir que la resurrección de Cristo está ligada a la

resurrección de todos los cristianos: a menos que ellos resuciten de entre los muertos, Cristo no ha resucitado. No es así como se habla de un hecho histórico. Su facticidad no puede quedar afectada por la no-facticidad de algo en el futuro... El autor de los versículos 12-19 no puede haber escrito los versículos 5-11. Para él, Cristo no es un individuo cuya resurrección está atestiguada por testigos oculares, sino el *logos* encarnado en la comunidad cristiana, a través de quienes derrotará a la muerte y se hará inmortal. El resto del pasaje celebra la victoria en lenguaje reminiscente de los cultos de misterios.

Robertson exclama: "¡Una contradicción en los términos!" En efecto, si, como dice la Epístola, "la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios ni la corrupción heredar la incorrupción". Entonces, "os diré un misterio: A cada semilla, un cuerpo de su propiedad [...], así sucede también con la resurrección de los muertos [...]. Se siembra un cuerpo animal, se resucita un cuerpo espiritual" (20-22; 35-38; 42-44). Es realmente *misterioso*: "Se siembra en corrupción, se resucita en incorrupción [...]. Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vienen? ¡Necio! Lo que tú siembras no revive si no muere [...]. Que por eso está escrito: 'El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente'. Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal, después lo espiritual" Pues bien, "en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta —pues tocará la trompeta—, los muertos resucitarán incorruptos y nosotros seremos transformados. Porque es necesario que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad", la de los cuerpos celestes, espirituales... "La muerte ha sido absorbida por la victoria" (50-53) y el *timó eclesiástico* ha sido consumado. Robertson añade que

igualmente claro, el reino de Dios en la Tierra, el eslogan de las masas judías en la lucha contra la explotación romana desaparece del cuadro. El mundo material es eliminado e irredimible. El Cristo paulino es el Hijo de Dios, no el Hijo del Hombre. El "reino de Dios" paulino no es un reino de "carne

y sangre", no es de este mundo sino de espíritus libres de la materia por un milagro. El misticismo de Pablo, como todo misticismo, refleja la insolubilidad del dilema creado por la sociedad de clases de sus días.

Pero todavía hay más: "Como quiera que sea, nosotros hablamos de sabiduría entre los iniciados: sin embargo, una sabiduría que no es de esta edad ni de los gobernantes de esta edad, que están abocados a la nada; sino que hablamos de la sabiduría de Dios en un misterio. La sabiduría que ha estado escondida, que Dios ha predeterminado antes de los siglos para nuestra gloria, que ninguno de los gobernantes de esta edad conoce, pues si la hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria" (1 Cor 2,6-8).

El comentario de Robertson ilumina la absoluta indiferencia ante la única realidad existente, es decir, la sociedad de explotación económica y social y de dominación política mediante las armas, la misma indiferencia de la Iglesia durante siglos y también hoy, con la sola condición de que el poder político del día la privilegie, proteja y alimente en todos los ámbitos de su interés, mediante el ejercicio de la fuerza cuando sea necesario. Robertson escribe que

la mayoría de nosotros lee las Epístolas paulinas a la luz de los Evangelios y supone que esto se refiere a la crucifixión de Jesús el Nazareno por Pilatos. Pero, ¿es verosímil que Pablo aplicase los términos "poder de Dios" y "sabiduría de Dios" a un judío crucificado unos 20 años antes, a cuyos seguidores personales no les reconocía deuda alguna de cualquier naturaleza? Es significativo que las Epístolas paulinas en ningún lugar llaman a su Jesús Nazareno y en ninguna parte mencionen a Pilatos. "Los gobernantes [*archontes*, dueños] del siglo" es un término gnóstico para los "demonios" que gobiernan el mundo material y hacen desdichada la vida humana... Su jefe, Satán, es "príncipe del poder del aire" (Efes 2,1-2) y "dios de esta edad" (2 Cor 4,4). Originalmente, los demonios eran, simplemente, dioses del enemigo, como en la antigua mitología persa y más tarde en el judaísmo, y cualquier lucha patriótica o revolucio-

naria podía llamarse una guerra contra los demonios. Pero en Pablo no significa eso. Para él, la totalidad del mundo material es malo y está dirigido por demonios, y el hombre ha de ser salvado no por guerra carnal sino por la agencia divina, por el *logos*, el "poder de Dios" y la "sabiduría de Dios", encarnados en los creyentes paulinos contra los cuales los demonios hacen todo lo peor en vano.

No obstante, y a fin de descartar toda ambigüedad al interpretar ese pasaje absolutamente fundamental de 1 Cor 2,6-8, escuchemos la indispensable puntualización de Brandon:

Vemos, pues, que Pablo interpretaba la crucifixión para sus conversos como el acontecimiento crítico en un plan divino para la salvación de la humanidad. Este plan, además, se concibe como abarcador de una serie de eones, puesto que Dios había previsto el camino y los medios de la salvación del hombre "antes de los eones" o edades (*pro ton aionón*). El misterioso Señor de la gloria, a quien los poderes demoníacos crucificaron, cometiendo un error, va a ser identificado con seguridad con el Jesús de Nazaret histórico. Pero, si es identificado así, entonces Pablo miraba evidentemente a Jesús como la encarnación de un ser divino pre-existente, porque el pasaje parece implicar que el Señor de la gloria había existido antes de los eones. Aquí no se explica cómo la humanidad vino a necesitar de la salvación de los poderes planetarios pero resulta claro, por otras referencias de sus Epístolas, que Pablo compartía la creencia, ampliamente prevaleciente en el mundo greco-romano en este período, de que la raza humana, a través del descenso o caída de su progenitor desde su exaltado estado original, se había esclavizado a las fuerzas demoníacas que regían este mundo inferior desde sus moradas en las estrellas y planetas. Tampoco se explica cómo fueron los hombres librados de esta esclavitud, y de todo el mal que entrañaba, en la operación que Pablo bosqueja en este pasaje. Parece implicar que estos poderes (*archontes*), a causa de su error al crucificar al Se-

ñor de la gloria, habían perdido, en cierto modo, o había quedado confiscado, su control sobre la humanidad. (*History, Time and Deity*, 1965)

Esta clarificación, repito, es fundamental porque

muestra que Pablo ha situado la crucifixión completamente fuera de su contexto histórico y la ha interpretado como si marcara la realización final de un plan divino, concebido antes de los eones, para la salvación de la humanidad de su "esclavitud a los poderes demoníacos que regían el mundo". Los agentes de la crucifixión fueron esos engañados poderes: nada se dice de Pilatos y los líderes judíos, que habían sido los agentes de la crucifixión histórica de Jesús... Por supuesto, no puede dudarse de que Pablo identificaba la esotérica crucifixión del Señor de la gloria con la crucifixión histórica de Jesús de Nazaret. Pero es completamente claro para él que el acontecimiento histórico palidecía en significación cuando, conforme a su intuición, se captaba el significado verdadero, es decir, soteriológico de la crucifixión. Además, según Pablo, este significado también transformaba su total evaluación del tiempo. Aunque él aceptaba formalmente la escatología tradicional concerniente a la segunda venida de Cristo —y a veces piensa en función de ella—, la nueva vida resurrecta en Cristo era una experiencia presente, no futura; a través de su doctrina del bautismo, concibió al cristiano como alguien que había muerto para su primer yo, haciéndose "una nueva creación" por su integración mística con el Cristo trascendental. (*Ibid.*)

El segundo gran misterio del paulinismo —y también de la Iglesia— fue la *eucaristía* (1 Cor 11,23-29), que Maccoby ha desmontado mediante un estudio comparativo del texto, tanto largo como corto, de Lc 22,19-22 y los textos de Mc 14,22-25 y Mt 26,26-29, reconstruyendo las seis etapas que recorrió la historia del relato de la cena:

En la historia original, que sólo contenía el tema apocalíptico [Mc 14,25: "En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vida hasta el día en que lo beba de nuevo en el Reino de Dios", tema repetido en Mt 26,29 y en Lc 22,18, pero sintomáticamente ignorado por Pablo], la secuencia era vino-pan y no pan-vino. La secuencia vino-pan es la secuencia natural en una comida festiva judía, en la cual la bendición (*quiddush*) se pronuncia primeramente sobre una copa de vino, que es luego distribuida; después tiene lugar la fracción del pan, que marca el comienzo de la comida. El *quiddush* no forma parte realmente de la comida sino que es una ceremonia introductoria y separada que santifica el propio día festivo, no la comida... Esta secuencia judía aún puede verse en el relato de Lucas, pues muestra a Jesús empezando con el vino (22,17) y luego siguiendo con el pan (22,19). (*Paul and Hellenism*, 1991)

Pero precisamente la secuencia pan-vino es característica del *ágape* de la comunión (*koinonía*) en las religiones de los misterios. La conclusión es que Pablo crea una nueva liturgia de carácter sacramental, en la que el tema escatológico-mesiánico (o apocalíptico, como prefiere decir Maccoby) ha quedado recubierto y prácticamente suprimido por el tema eucarístico. Así, la secuencia pan-vino, siendo natural en el rito místico de incorporación simbólica de la carne y la sangre de un dios inmolado, "da una indicación estructural del origen helenístico de la eucaristía" (*Ibid*). Los evangelistas tomaron de la Epístola de Pablo este *misterio sacramental*.

En la segunda Epístola a los Corintios, Pablo reafirma una vez más, machaconamente, que es apóstol "por la voluntad de Dios" (2 Cor 1) y que su "suficiencia viene de Dios" (3,4), por lo cual, "desechando los tapujos vergonzosos, no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios, manifestamos la verdad y nos recomendamos nosotros mismos a toda humana conciencia ante Dios... Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, Señor". Retorna con fuerza la relegación del Jesús *katá sarka*: "De modo que desde ahora a nadie conocemos según la carne;

y aun a Cristo, si le conocimos según la carne, ahora no lo conocemos así. De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo. Mas todo esto viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación" (5,16-17).

El blanco de sus ataques es siempre el "Mesías de Israel", el que predicán los de la iglesia de Jerusalén:

Porque, aunque con exceso me gloríe yo de la autoridad que me dio el Señor para edificación y no para destrucción vuestra, no por eso me avergonzaré (9,7-8) [...] porque si viniese alguno predicando a otro Jesús que el que os hemos predicado, o dándoos otro Espíritu que el que os ha sido dado, u otro evangelio que el que habéis recibido, lo soportaríais de buen grado. Pero yo creo que en nada soy inferior a esos preclaros apóstoles (11,4-5) [...]. Si es menester gloriarse, aunque no conviene, vendré a las visiones y revelaciones del Señor. Sé de un hombre en Cristo que hace 14 años —si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, tampoco lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir. De tales cosas me gloriaré, pero de mí mismo no he de gloriarme, si no es de mis flaquezas. Si quisiera gloriarme no haría el loco, pues diría la verdad. Me abstengo, no obstante, para que nadie juzgue de mí por encima de lo que en mí ve y oye de mí y a causa de la excelsitud de las revelaciones [...]. Por esto rogué tres veces al Señor que se retirase de mí y él me dijo: "Te basta mi gracia, que en la flaqueza llega al colmo el poder" (12,1-9).

¿Falsa modestia o soberbia del místico?

La Epístola a los Romanos es la última de la serie y su carencia de unidad y forma literaria impiden considerarla una carta, comenzando por la longitud y el tono de su salutación, en la que se mencionan de nuevo sus personales títulos apostólicos, aunque con una alusión concesiva al evangelio mesianista ("el Evangelio de Dios [...] acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según

la carne"), quizá por sentirse en horas bajas a causa de su prisión por un escándalo en el Templo. De este extenso y proteico escrito es necesario destacar dos temas capitales que definen la naturaleza ideológica de su peculiar apostolado: el ingreso en la comunidad por el bautismo y la justificación por la sola fe.

Pablo introduce una novedad esotérica: "Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte" (Rom 6,3) pues, al ser sepultados con él, también seremos resucitados "por la semejanza de su muerte" (4-5). Brandon indica que "no hay ninguna evidencia de tal interpretación del bautismo existente en Palestina; de acuerdo con el uso judío y judeo-cristiano, el rito tenía un significado purificador de orden ético, que simboliza la penitencia y resolución de enmendar la propia vida". En Rom 6 y 8 se expone "la doctrina de una identidad mística entre Cristo y la comunidad cristiana" y en Rom 12 se habla de la Iglesia como "el cuerpo de Cristo" (Robertson). Maccoby analiza a fondo esta cuestión y concluye que el bautismo como sacramento es "relevante, pues también aquí tenemos un rito que ha sido derivado aparentemente del judaísmo, pero que está remodelado en el pensamiento de Pablo de tal manera que sus propósitos se han transformado en no-judíos y helenísticos [...]. El concepto de bautismo en Pablo, sin embargo, ignora el arrepentimiento y contiene una idea radicalmente nueva: que, a través del bautismo, el converso participa en la crucifixión y resurrección de Jesús". Es decir, el bautismo paulino es "un sacramento místico, e incluso mágico, por el cual la pasión y la resurrección de Cristo son apropiadas por el creyente para su propia salvación".

La doctrina paulina de la *justificación* es el complemento de la eficacia del bautismo y viceversa, y la gracia por la *sola fides* es el nexo soteriológico entre ambos. Pero su referencia salvífica tiene en Pablo una nota masoquista y anacrónica, pues la idea de "una culpa colectiva hereditaria" ya no tenía vigencia en el Antiguo Testamento. Albert Schweitzer señaló que el judío Jesús jamás aceptó las consecuencias del mito yahvista de la caída (*The Kingdom of God and primitive Christianity*, 1968) y Louis Rougier advierte que

el pecado original no desempeña papel alguno en el Antiguo Testamento, salvo en la narración yahvista del Génesis y en la Alianza con Israel en el Sinaí, donde Yahvé se revela como "un Dios celoso que castiga a los hijos por la culpa de sus padres hasta la tercera y cuarta generación (Ex 20,5)"; ya en Éxodo, la doctrina de Gen 2-3 aparece muy recortada en su alcance, e incluso en Deut 24,16, "cada uno no morirá sino por su propio pecado". Los Evangelios ignoran la noción de pecado original y Jesús declara que "según tus palabras serás justificado y según tus palabras serás condenado" (Mt 12,37). Pablo y la Iglesia, que siempre lo sigue, introducen aquí una inflexión radical: la idea de culpa solidaria de todos los humanos, retornando así a la justicia tribal. (*La genese des dogmes chrétiens*, 1972)

En Rom 5,12-21, Pablo la expresa así:

Como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado, la muerte... así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron... Porque antes de la Ley había ya pecado en el mundo; pero el pecado no es imputable si no existe la Ley. Pero la muerte reinó desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no habían pecado, a semejanza de la trasgresión de Adán, que es el tipo del que había de venir. Mas no es el don como fue la trasgresión. Pues por la trasgresión de uno mueren muchos, cuanto más la gracia de Dios y el don gratuito (conferido) por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, ha abundado en beneficio de muchos... Si, pues, por la trasgresión de uno solo, es decir, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo. Por consiguiente, como por la trasgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida. Pues como por la desobediencia de uno muchos fueron los pecadores, así también por la obediencia de uno muchos serán justificados. Se introdujo la Ley para que abundase el peca-

do; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia para que, como reinó el pecado por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para la vida eterna por Jesucristo nuestro Señor.

Se trata de un ideario que nada tiene que ver con el judaísmo. Para Pablo sólo cuenta el plano sobrenatural, místico, ultramundano, porque es una personalidad alienada e indiferente a la condición del ser humano como buscador de la felicidad propia y de los otros, mediante el disfrute de la riqueza y la belleza de la naturaleza en términos de libertad e igualdad. Su tabla de valores está encabezada por la obediencia y la resignación, como denunció Nietzsche contra la tenebrosa moral de esclavos que predicaban las Iglesias cristianas. Frente al anhelo del hombre bíblico por la emancipación del pueblo de Israel frente al yugo de los grandes imperios, el paulinismo dicta como pauta de conducta la sumisión a las autoridades civiles y religiosas y sus leyes con un extremismo no superado por ninguna otra ideología de poder. En Rom 13,1-7, se formula así la *teología de la obediencia a los poderes públicos*:

Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas; de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, pues no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal. Es necesario someterse no sólo por temor al castigo sino por conciencia. Por tanto, pagadles los tributos, que son ministros de Dios ocupados en eso. Pagad a todos los que debáis; a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor.

Lo que se dice en 1 Cor 7,20-24 completa la *doctrina de la obediencia*. Es claro que Jesús el Nazareno, que quería romper el yugo romano, atrajo sobre sí, según Pablo, la justa condenación. El emperador de Roma debe recibir su tributo, su aduana, su temor y su honor. Y cuando se trató de Constantino el Grande y se alió con la Iglesia, convocó concilios ecuménicos y decidió el primer dogma cristológico mediante la *vis coactiva* contra los obispos desobedientes.

La Iglesia ligó su destino a la doctrina teológica y ética de Pablo de Tarso, el verdadero artífice de la *fe eclesíastica*. Un estudioso de primer rango, Hyam Maccoby, ha formulado las siguientes preguntas y sus correspondientes respuestas:

¿Puede la doctrina de la salvación de Pablo ser derivada de fuentes judías o es algo enteramente nuevo y sin precedentes en relación con el judaísmo? Si es lo segundo, tendremos que considerar si la doctrina de Pablo fue enteramente creación suya o si otras influencias no-judías operaron a este efecto. En uno y otro caso, consideraremos qué efectos tuvo la doctrina de la salvación de Pablo, combinada con influencias gnósticas [...], en el desarrollo del antisemitismo cristiano. [La hazaña paulina] puede expresarse sumariamente como sigue: la humanidad está en las garras del pecado y de Satán. Esta servidumbre no puede romperse por esfuerzo alguno de parte del hombre, pues su naturaleza moral es demasiado débil. En consecuencia, la humanidad está condenada al castigo sin fin. Sin embargo, Dios, en su misericordia, ha provisto de un modo de liberación enviando a su Hijo divino al mundo para sufrir una muerte cruel que expía el pecado de la humanidad. Aceptando con fe y gratitud esta muerte, la humanidad puede participar místicamente en ella y también compartir la resurrección y la inmortalidad del Hijo de Dios. Quienes no tienen fe y persisten en pensar que escapan a la condenación por sus propios esfuerzos morales (guiados por la Tora), están destinados a la condenación eterna [...]. El mito contiene los siguientes elementos: 1) la desesperada condición moral de la humanidad; 2) el descenso del divino Salvador en un cuerpo humano;

3) la muerte violenta del Salvador divino; 4) la resurrección, inmortalidad y divinidad del Salvador crucificado; 5) la expiación vicaria efectuada por la muerte divina a favor de los que tienen fe en su eficacia; y 6) la promesa de resurrección e inmortalidad a los devotos del Salvador.

En definitiva, se trata de *una doctrina absurda y malsana*.

La tergiversación evangélica y el trueque de dos mesianidades

Previamente a cualquier disquisición metodológica se impone, por aplicación de las reglas inductivas del sentido común, el reconocimiento de la existencia de *dos modelos cristológicos antagonistas* en el conjunto documental neotestamentario: un *modelo mesiánico davídico*, reforzado por el precedente macabeo y la predicación de Juan el Bautista, y el *modelo esotérico y universalista* de Pablo de Tarso. He esquematizado la dirección teológico-política del primer modelo en mis obras publicadas desde 1974, incluida la última (2008), desarrollo de la ponencia presentada en el Curso de Verano de 2007 de la Universidad Complutense; y del segundo modelo, universalista, paulino, es decir, eclesiástico, también presentado en dicha ponencia. He anticipado desde entonces mi adhesión a la tesis del recurso final de Jesús a la violencia armada para cumplir la promesa mesiánica de Yahvé, primeramente por Maccoby en 1980 y luego por Montserrat Torrents en 2007. Estimo que este último acierta al establecer taxativamente la muerte violenta de Jesús y los suyos en un breve choque y que fue arrestado con las armas en la mano; pero Maccoby cree que existió un juicio contradictorio ante el prefecto romano, que arroja un importante material informativo acerca de la figura global del Nazareno y de su significado dentro del judaísmo.

Estos dos grupos de fuentes no son sólo *teológicamente contradictorios* en cuanto a sus modelos cristológicos sino también *ideo-*

lógicamente antagónicos, entendiendo por el término *ideología* todo sistema de ideas y conceptos en el contexto histórico de las relaciones con situaciones e intereses de poder en el mundo real de la política y de la vida económica y social.

En circunstancias históricas normales, cabría suponer que los testimonios de testigos recientes de los acontecimientos son más ricos y fidedignos, por lo que afecta a sus noticias, que los transmitidos por testigos tardíos en cuanto a su expresión escrita. Pero en el singular fenómeno cristiano que estamos analizando ha sucedido a la inversa: el legado paulino es de una absoluta pobreza en noticias sobre Jesús, a pesar de la cercanía histórica del protagonista, del cual sólo encontramos un estimable repertorio de datos personales, a veces incoherentes, pero con pretensión histórica, en los documentos de datación más alejada de él y recogidos por los evangelistas canónicos. La consecuencia inevitablemente catastrófica —en varios sentidos— de este extraño fenómeno se hace evidente, tanto para el historiador como para el eventual creyente, en cuanto se realiza un adecuado estudio comparativo de los contenidos de los dos grupos testimoniales entre sí, y también dentro de cada grupo, en el contexto histórico en el que se ha producido cada uno de ellos. Efectivamente, se comprueba entonces que la fe de la Iglesia se ha desplazado abiertamente hacia la proclamación de Pablo, y que representa una aberrante tergiversación histórica de la tradición oral cristiana sobre Jesús en su génesis y desarrollo, conservada, por lo general, en lo que llamo material *furtivo* ya que ha escapado inadvertidamente a la vigilante censura eclesiástica. El punto exacto del Nuevo Testamento donde aparece la ruptura con el judaísmo y el triunfo de la personal revelación paulina es Marcos 8,31: Jesús "comenzó a enseñarles [a los discípulos] cómo era necesario que el Hijo del Hombre sufriese mucho [...] y que fuese muerto y resucitara después de tres días".

Puede afirmarse con sólido fundamento que este *vaticinium ex eventu* no figuraba ni explícita ni implícitamente en ninguna tradición oral o escrita de procedencia pre-pascual, es decir, procedente de Jesús. La conclusión es evidente: entre la tradición pre-pascual de la historia del Nazareno, anterior a su crucifixión como

sedicioso contra Roma, se interpuso, como un meteorito soteriológico ajeno al judaísmo, una excelente idea tomada de la revelación post-pascual de Jesús a Pablo a fin de inventarse la figura imposible de un Mesías humillado y crucificado como reo de un delito de *Lesamajestas* y como expiación voluntaria del pecado original de la especie humana, y ofrecerla para obtener el perdón divino y aplacar la cólera de Dios. Como explica Helmut Koester, recogiendo un amplio consenso exegético, "el mensaje proclamado acerca de la muerte y resurrección de Cristo [núcleo teológico del género *evangelio*] es dependiente de Pablo y sus Cartas" (*Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, 1990), y su fórmula escrita dice así: "Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras" (1 Cor 15), ombligo de la fe cristiana, que nada tiene que ver con la tradición mesiánica.

Si la tradición post-pascual presentaba un *kérygma* que sustituía el Jesús de la historia por el Cristo de la fe, el autor de Marcos reelabora los ingredientes teológicos de esa primera y esquemática fe post-pascual paulina para integrarlos mal que bien en un modelo cristológico concordista "en segunda potencia" —valga la expresión— que toma en consideración desarrollos doctrinales novísimos, operados sobre base paulina en las comunidades cristianogentiles fuertemente helenizadas. Lo notable y fundamental del primer evangelio como documento *kerygmático* radica, cronológicamente, en el hecho de ofrecernos, con espíritu voluntarista y falsario, una doble e inconsistente proclamación contradictoria: la proclama mesiánico-escatológica de Pedro (Mc 8,29-30) y la proclama apocalíptica y esotérica de Pablo. Pero, precisamente, este desdoblamiento *kerygmático* no sólo ha sido la vía por la que ha buscado la Iglesia ocultar su gran *timo*, sino que ha abierto el acceso para iniciar la reconstitución del Jesús histórico.

Antes de examinar críticamente los escritos evangélicos es indispensable desechar dos presupuestos que, en el curso del tiempo, se han convertido en dos dogmas exegéticos pese a su manifiesta falsedad:

a) prejuzgar arbitrariamente que cada uno de los cuatro evangelios canónicos responde a la percepción "personal" de cada uno

de ellos ante la presencia directa e inmediata de los testimonios de la tradición histórica pre-pascual y no dependen inicialmente del más antiguo, el de Marcos, en lo que se refiere al modelo normativo paulino-marquiano.

b) excluir radicalmente de la conciencia mesiánica de Jesús la presencia de intereses, propósitos o vivencias de orden nacionalista, político o político-religioso.

Ambas cautelas exegéticas están dirigidas a blindar el modelo eclesiástico de la fe cristiana contra las dos debilidades iniciales de la apologética: la condena de Jesús a morir en la cruz por un delito de sedición contra Roma y la falacia absolutamente inverosímil que intenta imponer la cristología neotestamentaria de un Mesías que no solamente es ajeno a la misión de cumplir la promesa divina de liberar a Israel de la dominación extranjera, sino que se sacrifica voluntariamente con una muerte infamante a fin de expiar la culpa original de la humanidad: "Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras" (1 Cor 15,3). La composición y el significado del llamado *secreto mesiánico* constituyen el *timo eclesiástico* urdido por el autor del Evangelio de Marcos como punto axial de la revelación cristiana, en virtud del cual el fracaso de una profecía milenaria se transforma en la victoria del mito post-pascual de la Iglesia paulina. La falacia de Marcos (8,27-31), incorporando el mito gnóstico de Pablo (1 Cor 2,1-16; 4,15), creó el género literario *evangelio* o "buena nueva" y diseñó el modelo original de una *nova religio* —que luego copiarán Mateo y Lucas desde una tradición común y mucho más tarde Juan desde otra tradición pre-pascual— para presentar, contra todas las evidencias factuales, el núcleo de la fe de la Iglesia católica.

William Wrede declaró solemnemente que "el Evangelio de Marcos pertenece a la historia del dogma cristiano", y Norman Perrin, al pasar revista a 70 años de exégesis del Nuevo Testamento, ha podido concluir que "el problema del Mesías crucificado fue el mayor problema para la Iglesia temprana". Pero lo más grave es que hoy sigue siendo claramente insoluble, porque se ha alcanzado un punto en el cual es incontestable que todo el desarrollo del Evan-

gelio más antiguo y estereotipo de los otros tres y de los Hechos patentiza una gran confabulación historiográfica ejecutada por grupos de fanáticos al servicio de la reinterpretación y adulteración *ad hoc* de los testimonios que aún pervivían procedentes de la fe anterior a la resurrección del Cristo sobrenatural.

Las premisas del método para reconstruir el núcleo de lo ocurrido

Admitidos los dos presupuestos críticos enunciados en el apartado anterior, apuntemos una norma metodológica de carácter y validez general previa al análisis de discursos o sucesos concretos de pretensión histórica. El viejo método eclesiástico de analizar perícopa por perícopa y dictaminar si es verdadera y auténtica dentro de un escrito declarado canónico por la suma autoridad de la Iglesia, en base al criterio del *typos* bíblico, de la alegoría o símbolo y de la *analogía fidei*, es estéril y absolutamente rechazable en virtud de su reiterada *petición de principio*. Hay que citar una vez más a Louis Rougier:

Esta mentalidad considera que cada palabra, cada miembro de la frase, cada versículo de la Escritura, siendo la palabra de Dios, tiene un sentido en sí, independientemente de su contexto; y que es lícito agrupar o fundir citas tomadas de los Salmos o de los diferentes libros del Antiguo Testamento de manera que pudiera formarse con ellas una cita completa, cuyo sentido global es distinto del de cada una de sus partes componentes, estando comúnmente admitido entre los esenios y entre los cristianos que los antiguos profetas han anunciado de forma velada, críptica, todo lo que se ha realizado en el Nuevo Testamento, lo que abre la vía a la interpretación alegórica tal como se encuentra practicada en el *peshet* qumraniano, en Filón el Judío y en la exégesis tipológica de la primera Iglesia. (1972)

Procede preguntarse cómo es posible que una mente sana pueda conceder crédito a tales manipulaciones, pero es así cómo los cristianos han saltado de una mesianidad —la davídica de Judea— a la otra contraria —la paulina de la Iglesia de Roma—, e incluso a intentar fundirlas o al menos tender una pasarela entre ambas. Lo mismo han ensayado, apoyándose en filosofías fuertemente subjetivistas, los promotores del método de la hermenéutica existencial cristiana, iniciado por Schleiermacher y perfilado por Gadamer, quien enfatiza hasta el absurdo la asunción del famoso *círculo hermenéutico* ya auspiciado por Bultmann y sus numerosos discípulos e inspirado en la *Existenzphilosophie* de Heidegger. Pero resulta que —¡finalmente!— la situación hermenéutica obliga al creyente a tomar la Biblia en su pretensión de verdad. Se trata, pues, de un *fideísmo* tan rechazable como el eclesiástico.

El *método heurístico* es neutral porque no busca establecer la verdad de un credo sino explicar su construcción a partir de sus constituyentes, estando especialmente atento a sus hiatos e inconsistencias desde el punto de vista literario y semántico. La heurística (del griego *héuresis*) es la actividad dirigida a encontrar o buscar algo con esfuerzo, mediante una perspectiva dinámica y programática que descubra el significado de un texto o un modelo narrativo. La informática ha revalorizado la bidimensionalidad semántica del término latino *inventio* (encontrar e inventar o buscar). La exploración heurística se aplica preferentemente en las ciencias históricas, sociales o literarias. Por consiguiente, el método heurístico no es pasivo sino activo, proyectivo y anticipativo, y puede detectar fácilmente las contradicciones y los cortes o interpolaciones que se producen en un relato o narración.

Un ejemplo característico del método heurístico es el *criterio de autenticidad* aplicado desde 1913 por Wilhelm Heitmüller a los escritos neo testamentarios, según el cual,

a pesar de los elementos mitológicos y legendarios, y a las abundantes capas atribuibles a la creencia de la comunidad que tenemos que eliminar, poseemos material de valor histórico en la tradición evangélica siempre que haya en ella elementos que

no puedan ser conciliados con la creencia de la comunidad a la cual pertenece el material en su conjunto. Lo que no es consonante con esta creencia no puede haber nacido de ella. Frecuentemente, estos elementos se muestran a sí mismos en divergencia con la creencia de la comunidad a través de su omisión o alteración por escritores posteriores.

En consecuencia, "podemos tener plena confianza" en el resto del material que satisfaga este criterio y "podemos extender esa confianza a todo lo que se presenta en una relación orgánica con él". Pero este criterio heurístico de autenticidad no debe excluir el material en que Jesús puede aparecer compartiendo la fe y la ética judías en sus factores esenciales o no divergiendo de ellas. Frente a esta última cláusula del criterio, Rudolf Bultmann formuló en 1991 su conocido *criterio de disimilitud*, que dice que "solamente podemos contar con la posesión de una similitud o semejanza genuina de Jesús allí donde, por un lado, se da expresión del contraste entre la piedad y moral judías y el talante escatológico distintivo que caracterizó la predicación de Jesús; y donde, por otro lado, no encontramos ningún rasgo específicamente cristiano". Este criterio de disimilitud es insostenible ahora que la judeidad de Jesús se presenta como indiscutible.

Pues bien, la exploración heurística del Evangelio de Marcos permite afirmar que Jesús no fue el "Jesucristo, Hijo de Dios" (Mc 1,1), que no fue bautizado ni bautizó "en el Espíritu Santo" (Mc 1,8), que no vio en el instante en que salía del agua del Jordán "los cielos abiertos y el Espíritu como una paloma que descendía sobre él", que no se dejó oír de los cielos una voz que dijo "tú eres mi Hijo amado, en quien me complazco" (Mc 1,9-11), que no "le empujó enseguida el Espíritu hacia el desierto, y permaneció 40 días tentado por Satanás" (Mc 1,12-13).

Esta serie de noes encuentra su razón de ser en la supuesta revelación del Nazareno acerca de su peculiar e inaudita mesianidad *in humilitate*, es decir, la de un Mesías fracasado, capturado con las armas en la mano por agredir a la soberanía romana y condenado a morir en la cruz, además de abandonado por los compa-

ñeros que pudieron huir para salvar la vida ante el riesgo seguro de perderla a causa del mismo delito. Como expliqué más atrás, en lugar de lo que fue un sangriento desastre, tras el intento de realizar mediante la violencia armada la instauración del reino mesiánico en Jerusalén, el autor de Marcos, perfectamente informado de la naturaleza de los hechos ocurridos unos 30 años antes, pone en boca de Jesús la falsa profecía siguiente: "Comenzó a enseñarles [a los discípulos] cómo era necesario que el Hijo del Hombre sufriese mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y que fuese muerto y resucitase a los tres días" (Mc 8,31; 9,30; 10,32-34). Sobre esta gran patraña se edificó la *Catholica Ecclesia* y se intenta explicar el inesperado fiasco mesiánico.

Maccoby apunta al hecho indiciario de una *estratagema narrativa*, que "los Evangelios dicen tan poco como sea posible de la pretensión de Jesús de ser el rey de los judíos. Esta expresión aparece muy bruscamente cuando Pilatos pregunta a Jesús: '¿Eres tú el rey de los judíos?'" El título "Mesías" no era un título divino entre los judíos y significa simplemente *ungido* (*Christós*). La idea de un Mesías divino "era desconocida en tiempos de Jesús" y el "Hijo del Hombre no era un Mesías, era un ángel identificado con el ángel guardián de Israel, con Metatron". Quienes

creían que la liberación vendría mediante un Mesías, el Rey de los judíos, pensaban que era un ser humano, el próximo ocupante del trono judío; quienes creían que la liberación vendría enteramente por medios sobrenaturales pensaban que el liberador sería Dios mismo... La idea de un ser humano que era también divino era impensable entre los judíos. [...] A pesar de la variedad de creencia u opinión acerca del Mesías y acerca de la escatología (la "doctrina de las cosas últimas"), la creencia más popular entre los fariseos y entre el pueblo era, indudablemente, que la salvación vendría mediante el Hijo de David, cuyo heraldo sería Elías en su retorno. El Hijo de David reclamaría su derecho al trono judío y, al frente de un ejército, pondría en fuga a los romanos. Sería ayudado por Dios

y por su propio valor, como los héroes del pasado, tal como Josué, Gedeón y David [...]. La idea de un Mesías era estimulante, especialmente en su forma internacionalista basada en las profecías de Isaías, Joel o Zacarías, en las cuales la era del Mesías se hizo expresiva de la evolución de la humanidad como un todo. Incluso en esta forma, sin embargo, las ideas mesiánicas eran muy diferentes de las desarrolladas más tarde en la Iglesia cristiana. No hubo ningún concepto de un Mesías sufriente, que moriría en la cruz para purgar el pecado de la humanidad.

Pero conviene subrayar que,

para los judíos, la salvación era física, no un concepto puramente espiritual. La era mesiánica, para los judíos, era la culminación de la historia humana sobre la Tierra. Incluso el mundo venidero iba a tener lugar en la Tierra, y el renacimiento del justo iba a ser una resurrección del cuerpo en un paraíso terrestre, no en un cielo incorpóreo. Detrás de esta diferencia yacía una diferencia de actitud hacia el cuerpo; los judíos aún miraban el cuerpo con reverencia como la creación de Dios, mientras que los cristianos sucumbieron a la idea helenística de que el cuerpo era la prisión del alma, la posesión y provincia de Satán.

La conciencia de Jesús parece que maduró desde la de un mero heraldo (*kéryx*) del reino de Dios a la de un profeta escatológico, culminando en la de un agente mesiánico, como parece desprenderse de la historia evangélica y, particularmente, de la escena en el camino a Cesárea de Filipo (Mc 8,27-38): "Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? Respondiendo Pedro, le dijo: 'Tú eres el Mesías'. Y les encargó que a nadie dijeran esto de él" (27 y 29-31).

Esta escena exige precisiones. Primero, resulta chocante que, después de mucha predicación con los discípulos a su lado, Jesús pudiera pensar que aún no lo hubiesen identificado, por sus continuas huidas al desierto como escondite seguro contra las perse-

cuciones y las reiteradas prohibiciones a quienes lo habían reconocido para que a nadie dijeran quién era. El evangelista eludió, sin duda, toda declaración explícita de ser el Mesías porque el ritmo de su narración así lo requería: crear en sus discípulos el reconocimiento de su mesianidad y hacerles en el momento oportuno la revelación de ésta sí, pero una mesianidad nueva —inédita, inaudita, insospechada, además de autocontradictoria—, que pareciera consonante con los hechos reales y ya bien conocidos tres décadas después de su crucifixión.

Segundo, Jesús en ningún momento desmiente la respuesta de Pedro sino que la verifica por implicación al encargar a todos los discípulos que "a nadie dijeran eso de él". Este versículo 31 es del mismo orden que el silencio acerca de su personalidad mesiánica a fin de proteger su vida hasta la ejecución de su misión en Jerusalén (Me 2,27; 9,9; 1,44; Mt 8,44; 9,30; 16,20): "Entonces ordenó a sus discípulos que a nadie dijeran que él era el Mesías" (Le 5,14-16; 4,41).

Tercero, después de que Jesús anuncia su mesianidad humillada, Pedro, "tomándole aparte, se puso a reprenderle. Pero él [Jesús], volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: 'Quítate allá, Satán, pues tus pensamientos no son los de Dios sino los de los hombres'" (Mc 8,32-33). Pues bien, aquí el evangelista confirma *sensu contrario* que Pedro se sintió engañado al haber entendido perfectamente el significado de la mesianidad davídica que atribuyó al Nazareno, y que Jesús admitió con su silencio y al pedir que los discípulos no lo divulgasen.

Del conjunto de mis tres precisiones, estimo que es una exégesis correcta interpretar Me 8,27-33 como una corroboración de que Jesús se tuvo, hasta el día de su fracaso, como el Mesías de Israel, y de ahí la espantosa agonía psicológica (y no sólo física) al ver el abandono de su Dios. En cuanto al relato de Marcos, sólo cabe juzgarlo con la extrema severidad que se merece: *el timador del mayor timo conocido por sus pavorosas consecuencias en la historia de la religión*. Ésta es la primera gran clave de la falsa profecía.

Pasemos ahora muy brevemente a los episodios de la Pasión, que pretenden configurar y acreditar una mesianidad celeste y, a la

vez, expiatoria. En Me 14,60-61, Jesús declara ante el Sanedrín, respondiendo a la pregunta del Sumo Sacerdote: "¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?", con estas palabras: "Yo soy, y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo". Este versículo y su desarrollo es la segunda gran clave del llamado *secreto mesiánico* para detectar el engaño del Evangelio de Marcos, seguido literalmente por los demás.

En efecto, la pregunta del Sanedrín mezcla, mediante la industria de Marcos y con calculada perfidia, tres conceptos totalmente distintos: el *concepto de Mesías tradicional*—por el que Pedro había identificado verdaderamente a Jesús en Mc 8,29—; el *concepto teológico del Hijo Bendito*, expresión judía que equivalía a personalidad divina; y el *concepto apocalíptico de Hijo del Hombre*, título multiuso de mala exégesis. Al afirmar "Yo soy", al Nazareno se le hace declarar subrepticamente, y con dolo, tres conceptos de tan diferente alcance y significado que la respuesta satisface igualmente tanto al evangelista como al pontífice. Al primero porque permite corroborar la mesianidad de Jesús, pero cualificándola inmediatamente para que afirme supuestamente que se trata de un Mesías de pretensiones divinas o de un personaje celeste y apocalíptico. Al segundo, porque obtiene la prueba de la mesianidad del Nazareno pero a la vez "la confesión de su carácter divino", lo cual ponía en sus manos a un Jesús blasfemo y, al mismo tiempo, sedicioso.

Así, Poncio Pilatos tenía a un Jesús convicto de sedición contra Roma como "rey de los judíos" y Caifás a un "Jesús sacrilego que se decía divino". Como dirían los franceses, una oferta *a la carte* y *a la tete du client*. Sólo cabe preguntarse, si hubiese sido cierta (que no lo fue), quién inventó la treta, si el evangelista o el Sumo Sacerdote. Pero lo que parece claro es que el texto contiene límpidamente una confesión judicial por la que Jesús declara que es el Mesías ("Yo soy"), en el sentido davídico, como el que Pedro también declaró sin ser desmentido por el maestro, y así lo entendió el prefecto romano. La estrategia de Marcos, literalmente asumida por la teología de la Iglesia, allanó el camino para que Mateo, Lucas y Juan no sólo aceptaran la decisión de Caifás ("El pontífice, ras-

gándose las vestiduras, dijo: '¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia, ¿qué os parece?' Y todos contestaron ser reo de muerte"), sino que maquillaron la respuesta afirmativa de Jesús de ser el Mesías ante Caifás con esta otra ante el prefecto: "Le preguntó Pilatos: '¿Eres tú el rey de los judíos?' Y Jesús respondió diciendo: 'Tú lo has dicho'" (Mc 15,2). Los demás evangelistas canónicos siguieron al falsario (Mt 26,64 y 27,11; Lc 22,70 y 23,3; Jn 18,37), cavilando cómo engañar mejor.

Este libro ha agotado el espacio generosamente concedido, habiendo quedado al margen cinco temas sustanciales: las falsas tentaciones de Satán a Jesús en el desierto, la relación de Jesús con Juan Bautista, la naturaleza de la ética de la urgencia del Nazareno, la actitud y conducta de Jesús ante la violencia y la prohibición por el Nazareno a los varones judíos de pagar el tributo de capitación. Mis ensayos de 1974, 1992, 2000, 2007 y 2008 (mencionados en la bibliografía) responden cumplidamente a esos temas y, en general, a lo que he calificado de *timo eclesiástico*.

Epílogo

Este ensayo acerca del fenómeno religioso y del *timo de la religión* ha versado en última instancia sobre los *falsos fundamentos de la cuestión teológica que grava toda visión dualista de la realidad* y que está implicada, de modo tácito o expreso, tanto oscuramente en los orígenes animistas de la religiosidad —una cierta clase de sentimientos e imágenes mentales— como en las formas sistemáticas tardías de su referente básico: la *creencia en la existencia de entidades sobrenaturales de orden metafísico* —almas y espíritus divinos o no— que no obedecen a las leyes y procesos físicos que gobiernan inexorablemente todo lo que ocurre en la naturaleza animada e inanimada.

La fe ciega inducida por las confesiones religiosas en la existencia real de tales referentes ontológicos imaginarios ha encontrado su manifestación más extrema y falaz en los modelos monoteístas o panteístas de las llamadas *religiones de salvación* en general, y particularmente en los *credos teístas* que invocan supuestas revelaciones sobrenaturales sagradas que se postulan como declaraciones procedentes de un Dios único y universal, personal, creador *ex nihilo*, increado y eterno, así como salvador y juez de todas las almas humanas tras la muerte de sus cuerpos y su supervivencia eterna en un mundo más allá de los sentidos en el cual los pecadores recibirán ejemplares castigos sin fin, mientras que los bienaventurados verán colmados los anhelos ancestrales y a la vez infantiles de una vida de beatitud sin límites.

El incalculable precio que hay que pagar por esta *pueril esperanza contra todas las evidencias de la naturaleza* se cifra en la indecorosa exigencia de sacrificar el intelecto y la razón en aras de la obediencia y la adoración a dioses imposibles y crueles; es decir, en la renuncia al atributo que define la esencia de la especie humana y la constituye ontológicamente como el nivel más alto de la evolución de la materia y de la vida en la actualidad: el *Homo sapiens sapiens*, el *homo rationalis*. ¿Qué nota puede definir mejor la dignidad del ser humano que su fidelidad a la capacidad de dirigir su propia existencia con criterios de racionalidad y de libertad de conciencia y pensamiento? Este debe ser el soporte básico de toda ética sana y solidaria. Pero en nuestro mundo del saber y de la tecnología, la acción institucional, la educación, la industria mediática y el poder político de las sociedades actuales todavía dificultan, en lugar de fomentarla resueltamente, la difusión universal de los conocimientos alcanzados por la constante investigación histórica, filosófica y científica que acredita la *absoluta falsedad de todos los referentes de la alienación religiosa* que tan gravemente continúa distorsionando las conciencias.

Para leer más

En los libros que se mencionan a continuación pueden encontrarse análisis o referencias a los temas tratados en este ensayo, así como también indicaciones bibliográficas seleccionadas.

Puente Ojea, Gonzalo, *Ideología e Historia, La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid, 1974, 2001⁸. Se introduce el concepto marxiano de *ideología* como herramienta fundamental del enfoque histórico-materialista del origen y desarrollo de la fe neotestamentaria, por primera vez en este país de teólogos entregados al fideísmo y al proselitismo religioso.

—, *Ideología e Historia, El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1974, 1995⁴. Se aplica el mismo método a la interpretación global del fenómeno estoico como ideología dominante en la sociedad grecolatina.

—, *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Siglo XXI, Madrid, 1991, 1995⁴. Se examina la formación de la Iglesia católica al ritmo de un proceso centenario de desjudaización, desescatologización, helenización y romanización que desnaturalizó la empresa religiosopolítica de Jesús, fortaleciendo ideológicamente así la *pax romana* como un sistema integral de dominación al servicio del trono y del altar en íntima simbiosis para imponer coercitiva o

intimidatoriamente la obediencia y la fe como revelación de un ente inexistente. Fue la obra de una Iglesia maestra en el arte de la manipulación ideológica y de las formas del poder sobre cuerpos y almas.

- , *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, Siglo XXI, Madrid, 1992, 1998³.
- , *El mito de Cristo: evidencia de una falsedad*, Siglo XXI, Madrid, 2000
- , *La existencia histórica de Jesús en las fuentes cristianas y su contexto judío*, Siglo XXI, Madrid. 2008. En estos tres libros se explica la construcción teológica de dos modelos cristológicos antagónicos —mesiánico y paulino—, que se intenta fundir en una estructura híbrida y teológicamente imposible, la cual sólo podía generar cismas y herejías, reprimidas salvajemente por la Iglesia y el Príncipe, *manu militari* si fuera indispensable.
- , *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Siglo XXI, Madrid, 1995, 2007³.
- , *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*, Siglo XXI, Madrid, 1997, 2001².
- , *El mito del alma. Ciencia y religión*, Siglo XXI, Madrid, 2000. En los tres libros anteriores se analizan los fundamentos del conocimiento (ciencia) y de la religión (fè) a la luz de la dogmática sobre el alma inmortal (producto ilusorio) y un gran espíritu creador (igualmente ilusorio). La mente como entramado energético-material existe, pero el alma inmortal es una fantasía de la capacidad imaginativa de la mente en ciertos estados o procesos más o menos alterados de la conciencia. Sobre esta falsa dicotomía se ha edificado el mundo falso de la religión.
- , *Opus minus. Una antología*, Siglo XXI, Madrid, 2002.

- , *La andadura del saber. Piezas diversas de un itinerario intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2003. Estas dos obras presentan textos muy significativos acerca de puntos básicos de mi pensamiento y experiencia.
- (en colaboración con Ignacio Careaga), *Animismo. El umbral de la religiosidad*, Siglo XXI, Madrid, 2005.
- , *Vivir en la realidad. Sobre mitos, dogmas e ideologías*, Siglo XXI, Madrid, 2007. Los dos libros anteriores ofrecen una síntesis actual del resultado de mi estudio del fenómeno religioso.

índice

<i>El perfil del timo</i>	7
1. El timo antropológico: la reducción animista de la noción de espíritu	13
De los primates antropoides al <i>Homo sapiens sapiens</i>	15
<i>Homo sapiens</i> como protagonista de nuestra especie	22
El quid del humano doblemente inteligente	24
El desliz cognitivo del flamante humano	27
Esplendor y servidumbre de la escisión animista ...	32
Atando cabos	40
La reacción conservadora contra la crítica animista de la religión	51
2. El timo ontológico: la reducción materialista del dualismo cosmico	65
La inagotable potencia explicativa de la hipótesis animista	66
La consolidación del dualismo ontológico	72
La doble ruptura de los griegos y el triunfo de la metafísica espiritualista	79
La ontología y los engaños del Ser en cuanto ser ...	86
La ruptura naturalista	87
La demarcación de lo sobrenatural y lo empírico como objetos de conocimiento	104

3. El timo teológico: la reducción científica del teísmo	
creacionista	119
La evolución de la conciencia religiosa y la formalización de la teología	120
La explicación científica del universo y el escollo teológico	126
Teísmo, panteísmo, ateísmo	140
La ciencia actual ante la religión	149
La experiencia religiosa como desesperado y último recurso de la fe	157
4. El timo bíblico: la reducción ideológica del monoteísmo	
judeocristiano	165
El humilde origen del Dios de Israel y la brumosa historia de una alianza sagrada	167
Israel, del Edén a Sión	172
Humanidad animista, divinidad, nación e individuo en el mundo de la Biblia	179
Los patriarcas, el éxodo, la conquista de Canaán y el rey josías	187
5. El timo eclesiástico: la reducción ideológica de la sumisión de las conciencias	211
Dos modelos histórico-teológicos de un mismo personaje	211
La tergiversación evangélica y el trueque de dos mesianidades	237
Las premisas del método para reconstruir el núcleo de lo ocurrido	241
<i>Epílogo</i>	249
<i>Para leer más</i>	251

Vivimos rodeados de supercherías que se repiten y venden como ciertas. Algunas llegan a alcanzar notoriedad gracias a los medios de comunicación, que nos transmiten misterios aparentemente sobrenaturales o afirmaciones pseudocientíficas sin establecer antes un mínimo criterio de veracidad. Así, astrólogos, homeópatas, creacionistas, tarotistas, curanderos y muchos otros timadores parecen disfrutar de completa impunidad para vendernos sus productos. En la más reivindicadora tradición ilustrada, esta colección de libros se dirige a ese crédulo que llevamos dentro y nos muestra por qué los ovnis, la sábana santa, el feng shui, la astrología y otras modas son verdaderos timos: creencias faisas, vanas ilusiones que nos quitan tiempo y dinero (y a veces la salud). En esta colección el lector encontrará argumentos contundentes —y a la vez sabrosos— para pensar críticamente. En definitiva, para pensar: la herramienta más útil que tenemos para librarnos de los timos. — Javier Armentia

La religión ¡vaya timo!

GONZALO PUENTE OJEA

«Gonzalo Puente Ojea es uno de los pocos intelectuales españoles que nos quedan representantes de un pensamiento radical, impecable e implacablemente racionalista, que desde hace ya unas tres décadas viene combatiendo, cual Quijote con los molinos de viento, contra los mitos, dogmas e ideologías que impregnan los análisis de la realidad cotidiana» (Ricardo García Cárcel, *ABC*)

«Siguió a aquel primer díptico [*Ideología e Historia*] una obra que se cuenta entre las más extensas y, en todo caso, más coherentes del pensamiento español contemporáneo. Esa obra, que despliega su minuciosa reflexión acerca de las grandes ideas sobre la religión, la mortalidad y los complejos mecanismos de la mistificación humana, convierte a Gonzalo Puente Ojea en eso tan admirable y tan extraordinario: un clásico en vida. Reconocido y admirado por todos quienes, en España y fuera de aquí, hayan apostado por un envite materialista en filosofía. Respetado por los teólogos e historiadores de la religión verdaderamente serios. Detestado por supersticiosos e ignorantes. [...] Uno de los escasísimos sabios en activo de nuestro país. Un lujo inme

M