

## LOS FILÓSOFOS DE LA RELIGIÓN DEL SIGLO XIX

José M.<sup>3</sup> Melero Martínez

«Sapientia est scientia felicitatis» (Leibniz)

«— No es posible

— Pues que sea» (Aristófanes, *Los caballeros*, versión de Agustín García Calvo).

### INTRODUCCIÓN

CUANDO se hace un somero análisis de la estructura académica de la Universidad española y se descubre la casi total ausencia de la Teología y de la Teoría de la Religión, así como la inexistencia de Institutos o Facultades dedicadas al estudio del fenómeno religioso, se contraponen con aforanza el caso de la Universidad alemana. La universidad alemana, en efecto, concede un puesto de honor a la investigación y docencia de la religión, y en ella la teología o la filosofía de la religión es un tema mayor <sup>(1)</sup>.

El caso de Hegel, Lessing, Schleiermacher, Schopenhauer y tantos otros no son fenómenos aislados sino que representan una preocupación constante por lo religioso.

(1) MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978, págs. 25-27 (Cristiandad). Este libro es la primera parte de CAFFARENA, J., MARTÍN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión*, 1973, págs. 17-274 (Revista de Occidente), publicado ahora como un volumen independiente. RIES J.: «Historia comparada de las religiones» en: POUPARD, P. (ed.): *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1987, col. 749-752 (Herder). ELIADE, M., KITAGAMA, J. M.: *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1986 (Paidós). El despertar de este «alcargarniento» puede verse en: MATE, R.: «Dios sobre todos», *El País*, 8 de septiembre de 1991; ARIAS, J.: «Los dioses posmodernos son peligrosos» en: *Babelia* 2 de noviembre de 1991 (Suplemento de libros de *El País*), también la reciente creación en la Universidad Complutense de Madrid del Instituto Universitario de Ciencias de la Religión para la obtención de la licenciatura de Ciencias de la Religión no dependiente de un centro eclesialístico. AA.VV., *Ashtropos* 53-54 (1985) un número monográfico dedicado a Raimundo Panikkar con una completísima bibliografía, sobre la historia de las religiones, el fenómeno religioso: filosofía, fenomenología, antropología y sociología de la religión, págs. 87-92. BATAILLE, G.: *Teoría de la religión*, Madrid, 1991, 3 ed. (Taurus).

LESSING (1729-1781), es el pensador más seductor y apasionante de la primera ilustración alemana. Autor teatral, crítico literario (*Nación el Sabio*), filósofo, es el pilar básico de aquellos que se ocupen de la filosofía de la religión, por algo el mismo Goethe dijo «necesitamos otro Lessing», una admiración continuada en Herder, Dilthey, etc.

Se sitúa equidistante entre quienes optan por una crítica total de la religión, porque la religión es falsa conciencia de la realidad (un extremo), y entre quienes en plan apologético se deciden por una defensa de la religión en base al descrédito de la razón (el otro extremo). No renuncia a la crítica de la religión, pero huye de la consideración «religiosizada» de la razón. Es la «cuestión de Lessing»: cómo lo absoluto puede basarse en un hecho histórico. Lessing lo aplica en un primer momento a la religión revelada, pero la pregunta vale para la razón en la medida en que dice ser histórica<sup>(2)</sup>.

SCHLEIERMACHER (1768-1834), es un gran prototipo del romanticismo alemán, es decir de la crítica a la apatía y ahistoricidad del racionalismo ilustrado. Sus obras se dirigen a ese público «culto» que desprecia la religión; sus discursos a «menospreciadores cultivados» proponiéndoles que la religión hay que tomarla por lo que es; y lo que es, es la «experiencia personal de lo absoluto». Ampara Schleiermacher su pensamiento por un lado en Spinoza, otrora «autor maldito», y en el «sentimiento» por otro. La religión la define como el sentimiento (*Gefühl*) y gusto de lo infinito, independiente de todo dogma. Habla del «sentimiento de una dependencia incondicional», entendiéndolo como tal una experiencia fundamental de todo el ser (incluida la sensibilidad) en virtud del cual se abre un acceso a la dimensión de la realidad que, de lo contrario, sería desconocida. Contrariamente a lo que pretende el racionalismo y el sobrenaturalismo, esta experiencia, que se confirma precisamente en la vivencia religiosa, hace percibir la inmanencia de lo infinito en lo finito, proporciona una conciencia inmediata de lo divino y pone en contacto existencial con Dios, que aparece entonces como un Incondicional.

El resultado es la afirmación de la subjetividad como el lugar del infinito. Es una mística sin misterio donde se halla la eternidad<sup>(3)</sup>.

SCHOPENHAUER (1788-1860), no es romántico ni simpatiza con el racionalismo ilustrado, tampoco mantiene una actitud positiva ante la religión como los autores anteriores.

Frente a aquellos filósofos que daban por terminada la crítica a la religión, Schopenhauer entiende que hay que volver a plantearse la cuestión. «Para filosofar, hacen falta dos condiciones: primera tener el

(2) LESSING, G. E.: *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona, 1990, (Anthropos), introducción, traducción y notas de Agustín Andreu, ID., *Nación el sabio*, Madrid, 1985, (Austral).

(3) SCHLEIERMACHER, F. D. E.: *Sobre la religión*, Madrid, 1990, (Taurus).

valor de no suprimir ninguna pregunta y segunda comprender como problema todo aquello que se comprende por sí mismo». La religión como la filosofía, son dos formas de metafísica, aunque estructuralmente distintas. La primera es el pan de los pobres; la segunda de los cultos. Sus relaciones por tanto no pueden ser de coexistencia pacífica ya que el avance de la cultura significará la muerte de la religión.

La filosofía schopenhaueriana se funda en la «voluntad de vivir», una voluntad ciertamente egoísta, pero de un egoísmo lúcido: sabe que su voluntad de vivir causa dolor y sabe que el dolor que me causan los otros es fruto de la misma necesidad de vida. En este reconocimiento se manifiesta la común condición humana, y por tanto, la comunidad de las identidades; este reconocimiento explica la fuerza y presencia del «sentimiento de compasión». El dolor del otro es como el mío propio, por eso mi autoestima me impele a compadecerme con el otro. La compasión o eliminación del dolor ajeno, infligido por mí, invita a la renuncia de la propia voluntad, al ascetismo, a la inmersión en la nada. Schopenhauer recupera la noción budista del nirvana, y la recupera allí donde la voluntad decide superarse.

Al margen de las connotaciones religiosas del concepto de *compasión*, que fundamenta la moral, en el fondo de la metafísica se entreven las huellas de la religión, en su versión budista<sup>(4)</sup>.

«Henry Duméry diseñó hace treinta años un ambicioso proyecto de filosofía de la religión, que sólo parcialmente pudo realizar. Su libro *Critique et Religion* está dedicado al método. Tipifica estas cinco posibilidades: a) «*explications*», referida a los varios intentos modernos de dar cuenta íntegra de la religión desde la filosofía; b) «*confrontations*», donde entiende la elaboración filosófica paralela, hecha por los escolásticos en la subordinación a la teología; c) «*anticipations*», es decir, el intento kantiano (y otros inspirados en él) de trazar *a priori* las condiciones de la religión válida; d) «*compréhensions*», el método que se inaugura con la fenomenología. Duméry lo prefiere netamente, frente a los anteriores: (a) y (c) poco fieles al dato religioso, y (b) poco crítico. Pero siente la necesidad de completarlo con una *toma de postura crítica*. A ésta la llama (e) «*discriminations*», o bien, «análisis reflexivo y crítico» (el que él mismo realiza en sus propios libros)<sup>(5)</sup>».

(4) BLANCO MAYOR, C.: «Re-cordar a Schopenhauer, 1788-1988» en: *Barcarola* 28 (1988), págs. 153-164. SCHOPENHAUER, A.: *Sobre la filosofía y su método*, México, 1984, págs. 143-144. SUANCES MARCOS, M.: *Arthur Schopenhauer. Religión y Metafísica de la voluntad*, Barcelona, 1989 (Herder).

(5) GÓMEZ CAFFARENA, L.: «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual» en: *Logos* 1 (1990), págs. 104-130, lo citado pág. 116.

## LA CIENCIA DE LA RELIGIÓN EN EL SIGLO XIX

La «ciencia moderna de las religiones» tiene que emanciparse, si quiere constituirse como tal ciencia, de la doble tutela a la que se ha visto sometida: la de la filosofía de la religión con su preocupación constante por criticar la validez del hecho religioso y la de la teología por sus preocupaciones apologéticas y fundamentalistas. El término de ciencia que se aplica desde ahora al estudio del hecho religioso expresa la prevalencia que en él va a tener la descripción de los hechos positivos, siguiendo métodos diferentes en sus distintas etapas.

Los cinco presupuestos o juicios previos, es decir prejuicios, comunes a las primeras elaboraciones de las ciencias de la religión son:

1) La religión no puede ser otra cosa que un *producto cultural* del hombre, donde lo «sobrenatural» queda descalificado por su incompatibilidad con la absoluta independencia de la razón humana; este prejuicio impide la aceptación de cualquier realidad que se presente como sobrenatural. Es un presupuesto heredado del Racionalismo y de la Ilustración. Esta tesis, a pesar de su pretensión de ser científica, es tan «dogmática» como otras surgidas en las filosofías metafísicas del siglo XVIII.

2) El segundo presupuesto de casi todas las teorías a las que nos vamos a referir, es el *esquema positivista*, de interpretación de la historia en tres estadios, propuestos por Comte, en su *Filosofía positiva*. En este esquema la religión pertenece al primer estadio de la humanidad calificado como mítico, ficticio o teológico; en la teoría positivista, éste es sustituido, posteriormente por el estadio metafísico, que, a su vez, será superado por el estadio positivo; éste, en el que felizmente nos toca vivir, se instaura con la llegada de la ciencia. La religión por tanto es para pueblos primitivos, incultos, no desarrollados, a-críticos, no-científicos, irracionales.

3) La tercera característica común a todas las teorías que exponemos puede definirse como «*obsesión por los orígenes*» del hecho religioso. En efecto, si el hecho religioso es un hecho cultural, producto del hombre, deberá haber surgido a partir de un estadio no religioso anterior, que la pregunta por su origen debe descubrir.

4) El rasgo más característico de todas las teorías que abarcan la mitad del siglo XIX y los primeros años del XX, es el empleo generalizado de un esquema *rigurosamente evolucionista* para explicar el nacimiento y desarrollo de las religiones. Teorías de progreso o degeneración, según se presente el desarrollo evolutivo como un desarrollo constante a partir de las formas más elementales, o como una degeneración de las formas más perfectas a las menos perfectas. La transposición de este esquema evolutivo a la explicación de la historia de la cultura fue realizado por H. Spencer en cuatro principios: el desarrollo social está sometido a una ley general perfectamente uniforme; la

evolución adopta constatemente las mismas formas y pasa por los mismos estadios; la evolución procede paso a paso y las mutaciones resultan prácticamente insignificantes; y la evolución es siempre progresiva.

5) Las teorías de este primer período de la ciencia de las religiones, se caracterizan por un método común: *el método comparativista*. Los fenomenólogos actuales de la religión lo critican como un empleo incorrecto del método comparativo. Éste parte del reconocimiento de la especificidad de los conjuntos a los que pertenecen los rasgos comparados y de la previa situación histórica y cultural de los mismos. El comparativismo, por el contrario, se contenta con la mera semejanza externa de elementos aislados, procedentes de las diferentes áreas culturales, para establecer relaciones de parentesco o dependencia entre las religiones a las que pertenecen esos rasgos aislados.

A pesar de todo, esta primera etapa de la ciencia de las religiones ha supuesto una aportación muy valiosa para la interpretación del fenómeno de la religión en nuestros días, no sólo por la multiplicidad de teorías ofrecidas respecto al origen de las religiones, sino también por la gran cantidad de datos antropológicos acumulados y porque ha insistido en una valoración no confesional del hecho religioso.

### Friedrich Max Müller y la «invención de la mitología»

Müller profesor en Oxford y Estrasburgo, pionero de los estudios sobre los lenguajes indoeuropeos, es sin duda, el iniciador de la «ciencia moderna de las religiones». A su muerte pudo ver publicada con la ayuda de grandes orientalistas la imponente colección *Sacred Books of the East* 51 vol. (1872-1895); publicó así mismo la primera traducción del *Veda* 6 vol. (1849-1873)<sup>(6)</sup>.

Para Müller, al hilo de sus preocupaciones filológicas, los términos abstractos se forman en todas las lenguas tardíamente. En todas las lenguas, las palabras que expresan ideas inmateriales se derivan de las palabras que designan cualidades sensibles; el hecho de que un objeto posea varias cualidades, así como que una cualidad sea poseída por varios objetos da lugar a la *polinomia* y *homonimia* de los nombres. Y cuando esta realidad se oscurece se producen distintas personificaciones de lo significado por aquellos nombres. Así los nombres que inicialmente designaban cosas se convierten en dioses —*nomina, nomina*—; en consecuencia, los mitos que los relatan son sencillamente «enfermedades del lenguaje». El origen de la mitología es pues siempre el mismo, el lenguaje que se olvida de sí mismo. En esto Müller es deudor de Nietzsche.

(6) RAU, H.: *Max Mueller*, Bombay, 1974; NEUFELDT, R. W.: *Max Müller and the Rg-Veda*, Calcuta, 1980.

Ninguna «enfermedad del lenguaje» (mito) hubiera ofrecido peligro de no existir un estado endémico, «una enfermedad de los espíritus». Con otras palabras, los mitos que relatan las acciones de los dioses no serían peligrosos si fueran oídos por gente adulta y fuerte intelectualmente; el problema radica en que los que escuchan son débiles, enfermos. Los cantos y la música, atraen y vuelven locos a los marineros, pero no a Ulises.

Este conocimiento del infinito toma como su primera forma la del *henoteísmo*, es decir, «un concepto vago de la divinidad que no implica todavía ni unidad ni pluralidad»<sup>(7)</sup> en conexión con los conceptos de filosofía de la mitología de Schelling y con el de religión de Schleiermacher; así la religión consiste en el *sentimiento* (*Gefühl*). Este sentimiento encierra en sí tres conceptos: el del sujeto que experimenta la emoción; la naturaleza de ésta, y el objeto sobre el que versa. El objeto no es Dios, sino el Infinito que significa para el autor «el sentimiento de infinitud de la existencia»<sup>(8)</sup>. Cuando constata que en los Vedas existen innumerables dioses, acuña el nuevo término *athenoteísmo* para designar esa realidad, a la que, a su vez, define como la forma más primitiva de la religión<sup>(9)</sup>.

Como se puede ver, es un intento de explicación de la religión a partir del método filológico y de la mitología, donde el «Mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano»<sup>(10)</sup>.

## El animismo de E. TYLOR

La influencia de este etnólogo en el ámbito intelectual de su tiempo se debe a su obra *Cultura Primitiva*.

Según Tylor «la creencia en seres espirituales» es el rasgo mínimo común a todas las fórmulas religiosas. Este rasgo sirve para designar

- (7) PINARD de la BOULLAGE, H.: *Estudio comparado de las religiones*, Barcelona, 1964, 2ed., 2 vol., pág. 355 (Juan Flores editor); SAHAGUN LUCAS, J.: *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, 1982, págs. 14-18 (Sígueme); MESLIN, M.: *Aproximación a la ciencia de las religiones*, Madrid, 1978, págs. 139-160; JAMES, E. O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid, 1973, pág. 25-37 (Cristiandad).
- (8) DAMBORIENA, F.: *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid, 1973, pág. 179 (BAC).
- (9) VIDAL, J.: «Mito» en: POUPARD, P. (ed): *Diccionario de las religiones*, col. 1.205-1.210, especialmente las definiciones de F. Ricoeur y M. Eliade, col. 1.208-1.209.
- (10) GARCÍA GUAL, C.: *La mitología. Interpretación del pensamiento mítico*, Barcelona, 1987, pág. 12 (Montesinos). «La teoría de M. Müller» como inventor de la «mitología comparada», págs. 92-100; KOLAKOWSKI, L.: *La presencia del mito*, Madrid, 1990, págs. 9-12 (Cátedra).

tanto las más rudimentarias, el «animismo», como las más perfectas que, para él, son las formas monoteístas<sup>(11)</sup>.

«El hombre primitivo llegó a la creencia en espíritus de la mano de una serie de fenómenos que le permiten constatar en sí mismo la presencia de un principio de acción diferente del cuerpo. Reducido éste a una casi completa inactividad, su interior actúa, por ejemplo, en la misma muerte tal y como es vivida en las poblaciones primitivas. Tales fenómenos conducen a la afirmación de la existencia del alma. Esta le lleva a creer en la existencia de espíritus de los muertos, a los que pronto considerará como seres benéficos o peligrosos para su vida. Pronto el primitivo atribuyó la presencia del mismo principio a las realidades del mundo y a los fenómenos naturales, especialmente a aquellos que se le imponían por su poder, su rareza o su eficacia sobre la propia vida. Tal creencia le llevó a venerar tales espíritus, es decir, a las formas más variadas de politeísmo, y de él, por purificación y jerarquización de los dioses, se habría llegado a los monoteísmos que representan las formas más evolucionadas de la religión»<sup>(12)</sup>.

### La magia y el origen de las religiones: J. G. FRAZER

La obra básica de Frazer es *La rama dorada* que ha alcanzado una gran difusión, incluso fuera de ámbitos estrictamente académicos.

Frazer tiene una visión «psicológico-intelectualista» de la magia. «Según ella, la magia, es una actitud emparentada con la ciencia y diametralmente opuesta a la religión. Magia y ciencia suponen un mundo sometido al capricho de los espíritus. Ciencia y magia son, pues, actitudes psicológicamente idénticas, aunque la una verdadera y la otra falsa. La magia es para Frazer una pseudociencia fundada en la

(11) TYLOR, E.: *Primitive Culture*, 1876, 2 vol.; KARDINER A., PREBLE E.: *Introduction à l'ethnologie*, Paris, 1966; WAARDENBURG, J.: *Classical Approaches to the Study of Religion*, I y II, La Haya-Paris, 1974 (con bibliografía muy completa); BUREAU, R.: «Tylor, Sir Edward Burnett (1832-1917)» en: POUPARD, P. (ed): *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, 1987 (Herder), col. 1791 y BUREAU, R.: «Etnología religiosa» en: *ib.*, col. 576-579, especialmente en lo que se refiere a Tylor col. 577.

(12) TYLOR, E.: *Primitive Culture*, loc. cit. 370, especialmente cap. XI-XVII; PINARD de la BOULAGE, H.: *Estudio comparado de las religiones*, Madrid, 1941, págs. 85-89 (Espasa-Calpe), especialmente pág. 86 cita tomada de MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, pág. 31. Estas ideas también se pueden encontrar dispersas en JAMES, E. O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*, especialmente págs. 37-39, 305, donde la religión aparece con un cometido cultural que consiste en aportar la fuerza espiritual indispensable para la cohesión del edificio social (pág. 345); MESLEN, M.: *Aproximación a una ciencia de las religiones*, págs. 54-62, especialmente, págs. 55-57.

falsa utilización de los principios de semejanza y de contacto o de contagio»<sup>(13)</sup>. «La mitología puede tal vez definirse como la filosofía del hombre primitivo»... «La tarea, pues, que tiene ante sí quien se interroga es idéntica a la que más tarde asumen los filósofos, y en un estadio más reciente los científicos»<sup>(14)</sup>.

Frazer sintetiza los fenómenos culturales de acuerdo con los tres estadios de Comte. «La humanidad habría pasado sucesivamente por la magia, la religión y la ciencia. Cuando los hombres caen en la cuenta de que no pueden dominar las fuerzas superiores como quisieran con la magia, recurren a la religión»<sup>(15)</sup>. Este concepto de magia ha sido criticado por H. Hubert y M. Mauss, así como el concepto de religión; según estos autores, la etnología y la ciencia de las religiones nos dicen que en los pueblos primitivos magia y religión coexisten como dos «reacciones psicológicas diferentes», como «dos componentes extremadamente antiguos de la visión humana del mundo».

La *Rama dorada* está superada como «teoría» aunque es indispensable como colección de «datos» sobre la religión primitiva. Otro de los conceptos frecuentemente utilizados por Frazer como origen de la religión es el de *totemismo* (artículo que escribió para la *Enciclopedia Británica*), el *totem* es un animal o un vegetal, a veces un fenómeno natural, asociado a la vida de un grupo (clan, grupo de edad, fratria) a la manera de un ancestro, que es objeto de temor, de reverencia y de culto.

Por totemismo se entiende el conjunto de teorías que tienden a hacer del totem el origen de la religión o el fundamento de las instituciones y comportamientos de las sociedades «primitivas».

Añade que no hay «pruebas concluyentes», ya que difícilmente se pueden generalizar los descubrimientos, realizados en Australia central, que se dan exclusivamente en un pequeño conjunto de tribus. Algo

---

(13) FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, México, 1986, II ed., págs. 74-76 (Fondo de Cultura Económica), la cita de MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, págs. 32-33. Cf. también SCHMIDT, G.: *Manual de historia comparada de las religiones*, págs. 130-131; VIDAL, J.: «Magia» en: POUPARD, P. (ed.): *Id.*, «Magia y Religión» col. 1.059-1.061; SAHAGÚN LUCAS, J.: *Interpretación del hecho religioso*, pág. 18; BEALS, L. R., HOIJER, H.: *Introducción a la antropología*, Madrid, 1976, págs. 587-589 (Aguilar); DRUDIS BALDIRICH, R.: «Wittgenstein y Frazer: la rama dorada» en: *Aporía*, 33-36 (1987) págs. 121-129, donde Wittgenstein dice lo superficial e injusto que son los juicios que el hombre «civilizado» hace de la «cultura primitiva», pág. 124.

(14) FRAZER, J. G.: *Mitos sobre el origen del fuego*, Barcelona, 1986, pág. 5, «Resumen y conclusiones», págs. 187-209 (Ed. Alta Fulla).

(15) MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, pág. 33.



parecido ocurre con la afirmación de que la cuna del totemismo sea la cuna de la humanidad<sup>(16)</sup>.

### Orden social y religión: E. DURKHEIM (1858-1917)

Fundador de la escuela francesa de sociología, estudioso del Antiguo Testamento y del Talmud. Profesor de la Sorbona, en 1905 empezó a dar clases en la Escuela de Altos Estudios Sociales. Intentó justificar el carácter laico, de la tercera república, estableciendo una nueva religión que tendría «el Amor como principio, el Orden como base y el Progreso como fin»<sup>(17)</sup>.

Durkheim plantea el origen de la religión en términos más realistas que sus predecesores del siglo XIX. «No existe expresamente un instante radical en el que la religión haya comenzado a existir; de ahí que la cuestión del origen de la religión no haya de entenderse en el sentido de un primer comienzo absoluto»<sup>(18)</sup>.

Se trata de «explicar las causas» que componen el fenómeno religioso, ya que está convencido de que la «religión no es más que una manifestación natural de la actividad humana». Vamos a ver estos tres puntos: la definición previa de la religión, el totemismo como forma elemental de religión y la reducción de la religión a hecho social.

1) El elemento diferenciador de lo religioso es su condición de *hecho socialmente compartido*. «Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profe-

- 
- (16) Citado por JAMES, E. O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*, pág. 53. DURKHEIM, E.: *De la división del trabajo social*, (1893); ID., *Les règles de la méthode sociologique* (1895); ID., *Le suicide* (1897) (*El suicidio*, Madrid, 1976, Akal); ID., *Représentations individuelles et collectives* (1899); ID., *L'éducation morale* (1902-1903); ID., *La détermination des faits moraux* (1907); ID., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912); ID., *Textes*, 3 vol. Paris, 1965; ID., *El socialismo*, Madrid, 1982 (Editora Nacional); ID., *Educación como socialización*, Salamanca, 1976 (Sígueme); DIVIGNAUD, J.: *Durkheim, sa vie, son oeuvre*, Paris, 1965; AA.VV., «Durkheim et les durkheimiens: religions, connaissances, droits» en: *L'Année Sociologique* (1977) vol. 28, Paris; GOULDNER, A. W.: *La sociología actual: renovación y crítica*, Madrid, 1976, «Índice Durkheim y la crítica del socialismo», págs. 343-348 (Alianza Universidad); RIES, J.: «Durkheim, Emile (1858-1917)» col. 506-507 en: POUPARD, F. (ed.): *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1987 (Herder); VIDAL, J.: «Totém y totemismo» col. 1.763-1.764 (especialmente, 1763).
- (17) DURKHEIM, E.: *Las reglas del método sociológico*, Madrid, 1974, págs. 43-67 (*Morata*), citado por PINARD de la BOULLAGE, H.: *Estudio comparado de las religiones*, pág. 470.
- (18) MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, pág. 34, citando *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1921, (4ed. Paris, 1960), págs. 10-11.

sión de aceptarlas y de practicar los ritos que las acompañan<sup>(19)</sup>. Una regla básica es considerar los «hechos sociales como cosas»<sup>(20)</sup>. Por eso Durkheim propone como definición de religión «Sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas que unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia a todos los que las aceptan»<sup>(21)</sup>.

2) Después de haber criticado el «animismo» de Tylor y el «naturalismo» de M. Müller, expone Durkheim el «totemismo como religión elemental». Intentará demostrar el carácter sagrado del «totemismo» y su «condición de hecho social». En el estudio que hace sobre las tribus australianas constata: que los miembros del *clan* se consideran unidos, y todos emparentados con la realidad natural: el *tótem*. «El totemismo no consiste, pues, en la adoración de las realidades sensibles que constituyen el tótem, sino en el reconocimiento y la veneración de una potencia superior representada sensiblemente en él»<sup>(22)</sup>. El tótem es símbolo de Dios y de la sociedad, o en otros términos: la fuerza simbolizada por el tótem no es otra cosa que la misma sociedad.

3) Para demostrar esta conclusión, Durkheim dice que la «sociedad tiene todo lo necesario para despertar en los espíritus, por la simple acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino»<sup>(23)</sup>. Como lo divino, la sociedad mantiene sobre sus miembros el sentimiento de permanente dependencia y constituye la fuerza sobre la que apoya su confianza. Aunque la experiencia religiosa sea «específica», el Dios que el creyente interpreta como personalidad mística no es otra cosa que la sociedad en la que nace. «La sociedad es el alma de la religión»<sup>(24)</sup>.

La utilización por la sociedad del simbolismo totémico, es explicada por la «fuerza cohesiva» que poseen los símbolos y por la razón de

- 
- (19) MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, pág. 36; JAMES, E. O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*, págs. 35-37.
- (20) DURKHEIM, E.: *Las reglas del método sociológico*, 1974, págs. 43-67 (Morata); citado por PINARD de la BOULLAGE, H.: *Estudio comparado de las religiones*, pág. 470.
- (21) MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, pág. 36; MESLIN, M.: *Aproximación a una ciencia de las religiones*, pág. 473; DURKHEIM, E.: *Educación como socialización*, «Adhesión a los grupos sociales», págs. 209-248.
- (22) MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, pág. 37; SCHMIDT, G.: *Manual de historia comparada de las religiones*, págs. 124-125; PINARD de la BOULLAGE, H.: *Estudio comparado de las religiones*, pp. 389-391, «Totemismo» págs. 474-475; VIDAL, J.: «Tótem y totemismo» col. 1.763-1764, lo que se refiere a Durkheim, col. 1.763, en: POUPARD, P. (ed): *Diccionario de las religiones*; ID., «Mito» col. 1.205-1210, Durkheim, col. 1.206; ID., «Magia» col. 1.052-1.054, Durkheim col. 1.053; RIES, J.: «Historia comparada de las religiones» col. 749-752; Durkheim, col. 751.
- (23) MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, pág. 37.
- (24) *Ibid.*, pág. 37, en conclusiones, págs. 595-609.

que sólo en la expresión exterior se realiza la comunión de los sentimientos interiores de los miembros del clan.

La tesis de Durkheim fueron confirmadas por la escuela francesa de historia de las religiones de orientación sociológica de H. Hubert y M. Mauss en sus estudios sobre la magia y el sacrificio. Las críticas que se le han hecho se pueden agrupar en dos categorías: las que se refieren a la reducción del fenómeno religioso a sus componentes sociales y las que se basan en la refutación de las tesis del totemismo y en la crítica del material etnológico en que se fundan; sobre todo en la inadecuación de la dicotomía sagrado-profano<sup>(25)</sup>.

### El monoteísmo primordial: W. SCHMIDT (1868-1954)

Nació en Hörde, Westfalia y murió en Friburgo. Orientalista, etnólogo, lingüista e historiador de las religiones. En 1906 fundó la revista *Anthropos* y en 1912 inició semanas de etnología religiosa. Profesor en la Universidad de Viena desde 1924, en 1926 organizó el Museo Etnológico de Lezrán<sup>(26)</sup>.

Es la última teoría sobre el origen y la naturaleza de la religión anterior a la fenomenología<sup>(27)</sup>. Nos fijaremos en tres puntos que consideramos los más importantes: la renovación del método, la acumulación de datos relativos a la existencia del ser supremo y la interpreta-

- 
- (25) MESLIN, M.: *Aproximación a una ciencia de las religiones*, págs. 68-71; JAMES, E. O.: *Introducción a la ciencia comparada de las religiones*, pág. 57; BEALS, R. L., HOUJER, H.: *Introducción a la antropología*, Madrid, 1976, 7 ed., pág. 595 y 717 (Aguilar); SCHMIDT, G.: *Manual de historia comparada de las religiones*, págs. 135-140, especialmente, págs. 138-140.
- (26) SCHMIDT, W.: *Ursprung der Gottesidee (1912-1954)*, 12 vol.; RIES, I.: «Schmidt W., 1868-1954» en POUPARD, P. (ed.): *Diccionario de las religiones*, col. 1623-1624; PINARD de la BOULLAGE, H.: *Estudio comparado de las religiones*, vol. 1, págs. 379, 416-420; SCHMIDT, G.: *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid, 1941, págs. 123-245 (Espasa-Calpe); HENNIN-GER, J. P.: *Wilhelm Schmidt en: Anthropos* 51 (1956), 19-60; PORRIER, J.: *Etnologie générale*, Paris, 1968; BIANCHI, U.: *Storia dell'etnologia*, Roma, 1971; ELLADE, M.: *Introducción a las religiones de Australia*, Buenos Aires, 1975 (Amorrortu); TENTORI, T.: «El problema del ateísmo primitivo» en: AA.VV., *El ateísmo contemporáneo*, vol. 1, tomo 2, Madrid, 1971, págs. 553-562 (Schmidt pág. 557); JAMES, E. O.: *Historia de las religiones*, Madrid, 1984, 3 ed. «El estado de la historia de las religiones, págs. 219-249, especialmente págs. 219-226 (Alianza Editorial); SAHAGUN LUCAS, J.: *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, 1986, pág. 21, nota 29.
- (27) La primera exposición metodológica es la de G. van der LEEUW al final de su *Fenomenología de la religión*, México, 1964 (Fondo de Cultura Económica). Sería muy interesante continuar este trabajo con una segunda parte dedicada a los fenomenólogos: M. Eliade, R. Otto, J. Wach, G. Windengren, R. Pettazzoni, U. Bianchi, G. Dumézil y el mismo G. van der Leeuw.

ción de estos en la teoría del monoteísmo primitivo y la revelación primitiva.

1) El *método histórico* de W. Schmidt parte de la convicción de que el hecho religioso es una realidad humana y, como tal, histórica. Se basa en los etnólogos alemanes Fr. Ratzel, J. Frobenius, B. Ackermann y Fr. Graebner. Llega a la conclusión de que existen tres etapas en la evolución cultural de la humanidad primitiva: «la propiamente primitiva, en la que el hombre se encuentra en el estadio de la recolección de los frutos naturales, sin cultivar la naturaleza, y contentándose con lo que ella espontáneamente le ofrece. La etapa primaria, que representa el estadio en que se inicia la elaboración o cultivo de la naturaleza, y la etapa secundaria, en la que se mezclan tipos de culturas primarias entre sí o de algunas de éstas con culturas primitivas»<sup>(28)</sup>.

Cada una de estas etapas señala diferentes círculos culturales que permiten descubrir el tipo de institución social, régimen económico y forma de religión.

2) Schmidt asume las tesis de A. Lang para quien en las tribus australianas, tenidas como primitivas, se da la existencia de un ser semejante a lo que hoy entendemos por Dios: *ser supremo, creador, padre y responsable del orden moral*. En su monumental obra *El origen de la idea de Dios*, Schmidt acumuló una enorme cantidad de datos para intentar confirmar la tesis de que en todos los círculos de cultura más primitiva aparece la figura del ser supremo, aún cuando no en todos aparezca con la misma fuerza, mientras que esta figura se difumina en los círculos posteriores de la cultura.

3) Schmidt, «interpreta» todos estos datos aplicándoles la figura del «*monoteísmo cristiano*», viendo en el monoteísmo la forma primitiva y el origen de la religión, explicable a partir de una revelación primitiva, de la que se derivarían las demás formas religiosas por evolución regresiva. Esta última interpretación ha sido fuertemente criticada con el argumento de que la presencia de un ser superior no basta para calificar de monoteísmo a las religiones primitivas.

## CONCLUSIONES

Algunos resultados de este período de la ciencia de las religiones:

1) En primer lugar, todas estas teorías han supuesto la *superación* de una excesiva racionalización de la interpretación de la religión de los últimos siglos, propia de la teología por una parte y la filosofía de la religión por otra.

2) El segundo resultado, es la ingente *cantidad de datos* acumulados

por los representantes de las diversas teorías sobre el hecho religioso en todas las áreas y estratos culturales de la historia humana.

3) Hemos asistido también a una *multiplicación* de puntos de vista en el estudio científico de la religión.

4) Tantos «datos» y tantas «interpretaciones» han desterrado del campo de la ciencia una serie de *prejuicios* ideológicos que durante los primeros lustros de este siglo pasaban por evidencias científicas, en un abanico tan amplio como el que va del «estadio areligioso» de J. Lubbock, a la «ciencia marxista de la religión».

«Como resumen de nuestra valoración del mismo podríamos afirmar que los datos recogidos por los científicos de este período siguen constituyendo un material precioso para el estudio del hecho religioso, aún cuando las interpretaciones de esos datos propuestas durante la etapa de la ciencia de las religiones hayan estado frecuentemente viciadas por los prejuicios desde los que eran elaboradas y por la insuficiencia de los métodos con que eran estudiados»<sup>(29)</sup>.

En España junto con un pretendido «cientifismo reduccionista» a la hora de estudiar la religión y un desprecio por todo lo teológico se da un «fundamentalismo cerril». Estas tres circunstancias han dado lugar a la triste situación en la que se encuentran los estudios de la religión. Por eso me parecen sumamente acertadas las palabras de Gómez Caffarena: «Hay que añadir que la sería instauración de esa «zona franca» puede ser hoy urgente en un país como el nuestro, en el que todavía está reciente la memoria de una guerra civil donde el factor religioso fue beligrante; en que aún se ven una y otra vez renacer aguerridos e irracionales brotes de clericalismo y anticlericalismo; en que falta casi absolutamente la institucionalización universitaria, no sólo de la filosofía de la religión sino de la historiografía y las ciencias de la religión. La pronta superación de este vacío tendría una importante función catártica, que toda política inteligente debería comprender y decidirse a promover»<sup>(30)</sup>.

(29) *Ibid.*, pág. 45. Acaba de aparecer en castellano el último libro del teólogo H. KING: *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, 1991, (Trotta), donde plantea la tesis de que sólo es posible una paz mundial desde la paz entre las religiones.

(30) GÓMEZ CAFFARENA, J.: «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual» en *Argos* 1 (1990) 104-130.

