

El neoanimismo y sus límites. Lectura crítica sobre el origen antropológico de la religiosidad de Gonzalo Puente Ojea

Miguel Ángel López Muñoz¹

Recibido: 8 de diciembre de 2022 / Aceptado: 21 de marzo de 2023.

Resumen. Este artículo pretende un doble objetivo. En primer lugar, poner en valor la antropología religiosa del pensador español, Gonzalo Puente Ojea (1924-2017) que no ha contado aún con la atención académica merecida. En segundo lugar, analizar una tesis que podemos considerar como audaz en la medida que reivindica la recuperación del animismo de E. B. Tylor. Para conseguirlo, tras una breve introducción que contextualiza el problema que abordamos, se comienza por trazar una cartografía del pensamiento sobre la religión de nuestro autor. A continuación, se realiza un recorrido por su lectura del animismo tyloriano, valorando sus principales tesis en correspondencia con las teorías y los resultados de la investigación etnográfica recientes. Tras esto, extendemos nuestra lectura crítica a los principales diálogos que mantuvo con autores contrarios a la teoría animista y, de forma particular, con la teoría angular de la religión de Gustavo Bueno. Se concluye con unas consideraciones finales sobre los límites de neoanimismo como hipótesis explicativa del origen de la religiosidad y su sentido en el ámbito de la concepción irreligiosa de la realidad propia de Puente Ojea.

Palabras Clave: animismo; dualismo; evolucionismo; interdisciplinar; irreligiosidad.

[en] Neanimism and its Limits. Critical Reading on the Anthropological Origin of Religiosity by Gonzalo Puente Ojea.

Abstract. This article has two aims. First, to value the religious anthropology of the Spanish thinker, Gonzalo Puente Ojea (1924-2017), which has not yet received the academic attention it deserves. Secondly, to analyze a thesis that we can consider as bold in the measure that claims the recovery of the animism of E. B. Tylor. To achieve this, after a brief introduction that contextualizes the problem we are addressing, we begin by drawing a cartography of the thought on the religion of our author. Next, a tour of his reading of Tylorian animism is made, evaluating his main theses in correspondence with the theories and results of recent ethnographic research. After this, we extend our critical reading to the main dialogues he had with authors opposed to animist theory and, in particular, with the angular theory of religion of Gustavo Bueno. It concludes with some final considerations on the limits of neoanimism as an explanatory hypothesis of the origin of religiosity and its meaning in the realm of the irreligious conception of reality proper to Puente Ojea.

Keywords: Animism; Dualism; Evolucionism; Interdisciplinary; Irreligiosity.

Sumario. 1. Introducción. 2. La reflexión sobre la religión en el pensamiento de Puente Ojea. 3. El umbral de la religiosidad. 3.1. La pregunta primera. 3.2. Dualización gnoseológica. 3.3. Dualización ontológica. 3.3.1. La escisión animista. 3.3.2. Valoración de E. Tylor. 3.3.3. El animismo como falacia categorial primigenia. 4. Diálogos con sus críticos. 4.1. Las críticas al animismo tyloriano. 4.2. El debate con Gustavo Bueno. 5. Consideraciones finales. 6. Bibliografía.

Cómo citar: López Muñoz, M. A. (2023). El neoanimismo y sus límites. Lectura crítica sobre el origen antropológico de la religiosidad de Gonzalo Puente Ojea, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 28, e-85071. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.85071>.

1. Introducción

En un planteamiento científico sobre la explicación del fenómeno religioso, la teoría animista originaria de Edward Burnett Tylor (1832-1917) no hace sino aportar las condiciones de posibilidad de una explicación racionalista a la cuestión genética acerca de cómo se formó la *religiosidad*. Esta es la tesis básica de la que parte el pensador español Gonzalo Puente Ojea (1924-2017) para recuperar el animismo tyloriano en el marco de su teoría general sobre la religión, con el fin de responder a la cuestión sobre el origen de ésta, es decir, sobre

¹ Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)
Correo electrónico: malopez712001@yahoo.es
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3319-0579>

el modo como se producen los mecanismos mentales por los que el conocimiento humano alcanzó determinadas creencias «en la existencia de entidades materiales o inmateriales, visibles o invisibles, que influían en el universo y en los destinos y comportamientos de los humanos»². El animismo de Tylor permite comprender el modo en el que surgió el *pensamiento religioso* como resultado del dualismo, de carácter ontológico, atribuido por el relato de carácter racional sobre la experiencia sensorial propia de una consciencia alterada –resultado del *terror mortis* o bien de sustancias psicotrópicas de diverso tipo, fiebre o sueños– y vinculada con cuerpos inertes que actúan después de fallecer.

Esta ilusión animista es expuesta en sus líneas básicas por Tylor en el segundo volumen de *Primitive Culture*, bajo el título de *Primitive Religion* (1871)³. Tylor entiende el animismo como la creencia en la naturaleza ontológica dual del ser humano –*corporeidad* e *incorporeidad* o *alma-espectro*– y supone el nudo gordiano de la dualización ontológica de la naturaleza humana. Este animismo constituye de este modo el fundamento de lo que más tarde llegará a ser el alma espiritual y las religiones entendidas como institucionalizaciones del *pensamiento religioso* o de la *religiosidad*.

Criticada y denostada casi al tiempo de nacer, comenzando por su discípulo Robert Ranulph Marett (1866-1943) en *The Threshold of Religion* (1909), la teoría tyloriana no tuvo particular repercusión en el siglo XX debido a las acusaciones –extensibles también a James George Frazer (1854-1941)– de construir su teoría al margen de los datos empíricos propios del contexto social original a la hora de explicar el comportamiento religioso y de reducir el origen de ese comportamiento a motivos intelectuales como obra de pensadores solitarios, donde los elementos sociales y rituales de la religión ostentarían un papel subsidiario. En este sentido la obra de Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973), *Las teorías de la religión primitiva*⁴ (1965) es fundamental como crítica al animismo tyloriano. De hecho, solo de forma tardía se ha recuperado la teoría de Tylor por parte del antropólogo Robin William Gray Horton (1932-2019) a partir de sus trabajos de campo en África. Horton consigue verificar empíricamente el intelectualismo como ejercicio primario para entender el mundo a través de almas, espíritus o deidades –del que era objeto de acusación Tylor– y, por tanto, la explicación animista tyloriana, separada convenientemente de sus errores, era una tesis plausible para explicar el origen de la religión⁵. En esta línea se sitúa también la obra de Stewart E. Guthrie (1950) para el cual «el animismo de Tylor es el núcleo de todas las religiones»⁶, en tanto raíz evolutiva de la cognición religiosa⁷.

Precisamente en la senda que podemos categorizar como *neoanimista*, encontramos la apología que realiza Gonzalo Puente Ojea, el cual reivindica la recuperación del *animismo* tyloriano a la luz del materialismo, del cognitivismo y de las investigaciones neurocientíficas de autores como Roberto Llinás, Daniel Dennet o Paul y Patricia Churchland.

Por consiguiente, a pesar de ser Tylor un autor denostado desde la tradición fenomenológica, etnográfica y hermenéutica de la Historia de las Religiones –tachado de «evolucionista» y de «intelectualista» por autores como William McDougall⁸ (1871-1938), Lucien Levy-Bruhl⁹ (1857-1939) o Émile Durkheim¹⁰ (1858-1917) e, incluso, desactivado en su valorización de la genuina naturaleza racional de nuestra especie por la teoría animatista de R. R. Marett¹¹–, para Puente Ojea su teoría animista nos sigue permitiendo entender el umbral del pensamiento religioso como antesala de lo que con las formaciones estatales de civilizaciones complejas terminará constituyéndose en religión, entendida como institucionalización del pensamiento religioso, en el que surgen las jerarquías de lo sobrenatural o lo sagrado como proyección de las jerarquías de lo natural o lo profano, respectivamente.

El presente artículo pretende un doble objetivo. En primer lugar, poner en valor la antropología religiosa de Puente Ojea que no ha contado aún con la atención académica merecida. En segundo lugar, analizar una tesis que podemos considerar como audaz en la medida que reivindica la recuperación del *animismo* de E. B. Tylor a la luz del materialismo, del cognitivismo y de las investigaciones neurocientíficas recientes. Para conseguirlo, tras una breve introducción que contextualiza el problema que abordamos, se comienza por trazar una cartografía del pensamiento sobre la religión de nuestro autor. A continuación, se realiza un recorrido por su lectura del animismo tyloriano, valorando sus principales tesis en correspondencia con las teorías y los resultados de la investigación etnográfica recientes. Tras esto, extendemos nuestra lectura crítica a los principales diálogos que mantuvo con autores contrarios a la teoría animista y, de forma particular, con la teoría angular de la religión de Gustavo Bueno. Se concluye con unas consideraciones finales sobre los límites de neoanimismo como

² Puente Ojea 2012, 65.

³ En particular, Puente Ojea destaca el que considera como texto fundacional del animismo en diversas obras, por ejemplo, en 2007, 45 y s.; en 2009, 34 y s., o en 2012, 20 y s.

⁴ Evans-Pritchard, 1965.

⁵ Cfr. Horton 1993, 53-62. *Vid.* Horton 1968.

⁶ Guthrie 2000, 106.

⁷ Cfr. Guthrie 2002.

⁸ McDougall 1915.

⁹ Levy-Bruhl 1922 y 1927.

¹⁰ Durkheim 2014, 96-129.

¹¹ Respecto a la posición crítica de Puente Ojea respecto a Robert R. Marett, *vid.* 2003, 355-368, esp. 361-367 y 2005, 79-105.

hipótesis explicativa del origen de la religiosidad y su sentido en el ámbito de una concepción irreligiosa de la realidad y una filosofía materialista de la Antropología cultural, como defiende Puente Ojea.

2. La reflexión sobre la religión en el pensamiento de Puente Ojea

La trayectoria intelectual de Gonzalo Puente Ojea posee un recorrido que abarca algo menos de 70 años, a través de los cuales fue desplegando distintos focos de interés, diversidad metodológica a la hora de abordarlos e incluso un cambio progresivo de planteamiento global en torno a su objeto central, la religión: desde un catolicismo crítico hasta la fundamentación antropológica, ontológica, gnoseológica, ética, jurídica y política de la irreligiosidad, pasando por la crítica bíblica neotestamentaria que lo convierte en el innovador de esta disciplina en España¹², un análisis politológico de la religión o una defensa del derecho de libertad de conciencia como marco del estatuto ético y jurídico de las religiones institucionalizadas¹³. En contacto directo y permanente con los hechos de la vida cultural y sociopolítica española, primero como miembro de la Carrera Diplomática desde 1950 y como exégeta crítico neotestamentario y, tras su jubilación, como Embajador de España de Grado y como pensador comprometido con la emancipación y la libertad, su obra supone una profunda y sólida reflexión sobre el fenómeno religioso desde la heterodoxia y la disidencia, marcada por una constancia autodidacta e inconformista¹⁴ en diálogo permanente con la ciencia.

No obstante, existe lo que podríamos llamar una *idea fuerza*, una clave de comprensión que vertebrada toda su obra a partir de la cual puede desplegarse el sentido de su extenso itinerario intelectual. Esa idea puede sintetizarse del siguiente modo: el pensamiento puenteojeano supone una dilatada y sostenida reflexión sobre la fe católica en particular y la fe religiosa en general, desde el contexto histórico político hispánico, movida por la idea de someter las ideologías, los mitos y los dogmas que las legitiman a un análisis crítico en sus pretensiones de verdad y de poder, que da lugar a un sistema de pensamiento irreligioso y de defensa de la libertad de conciencia en un Estado laico. Esta reflexión, por lo demás, parte de la convicción según la cual hacerse cargo de los resultados del avance científico que se ha ido obteniendo a lo largo del siglo XX y en los primeros años del siglo XXI, incide de forma fundamental en la probidad y en la honestidad, gnoseológica y ética, de tener una vida plenamente humana capaz de indagar a fondo sobre la génesis y condición existencial del universo.

En lo que respecta a su reflexión sobre la religión, el propio Puente Ojea, en 2005, señala los momentos decisivos de su itinerario que, si bien deben matizarse cronológicamente y requieren subdividirse¹⁵, son válidos en sus líneas básicas:

Afronté, primeramente, en el trayecto de los últimos treinta y tantos años, la *cuestión de Jesús y la Iglesia*. Saldadas detalladamente las cuentas con mi fe religiosa heredada, pasé al cuidadoso examen del recurrente y aún vivo debate acerca de la *cuestión de Dios*, más universal, a la luz de la argumentación teológica, filosófica y científica. Descartada ya hoy, en mi opinión, la *plausibilidad de la poliforma creencia en la existencia de un ser supremo o Divino*, personal o impersonal, creador o no, trascendente o immanente, de suma excelencia o poder, generador y animador de toda realidad, en cualquier caso, dirigí seguidamente mi atención preferente a aquello que es *decisorio y concluyente* en la empresa de detectar e identificar *la raíz última de la religiosidad*. Esa raíz es la clave que permite dilucidar la *génesis del sentimiento religioso* en sus inagotables manifestaciones, y conocer *el fundamento esencial de toda ideología religiosa* y su consiguiente concepción del mundo: me refiero a la *cuestión del alma o espíritu*, respecto de la cual la *cuestión de Dios es solamente un asunto ontológico y epistemológicamente derivado y secundario*¹⁶.

Es decir, podemos distinguir tres grandes momentos en su análisis crítico del fenómeno religioso y sus raíces: a) el desvelamiento radical de la imposibilidad histórica de la fe cristiana como supuesta fuente de las pretensiones veritativas de sus dogmas¹⁷; b) la crítica histórico-política y la crítica teológica, filosófica y científica tanto de las pretensiones de poder del fenómeno cristiano, como de la creencia en seres divinos de cualquier tipo¹⁸; c) crítica antropológica, ontológica y epistemológica del sentimiento religioso y de la religiosidad desde las que extrae sus consecuencias éticas, jurídicas y políticas como bóveda de toda forma posible de irreligiosidad, la cual, antagónica a las pretensiones de verdad y poder de un *alma o espíritu* incorpóral corruptible e inmortal propia de la *ideología religiosa*, se erige en condición de posibilidad de la convivencia social basada en la discriminación y en el privilegio

¹² Cfr. Piñero 2011, 29.

¹³ Para una descripción y un análisis de la trayectoria intelectual de Puente Ojea, *vid.* López Muñoz 2019, 33-58. Para la bibliografía de y sobre Puente Ojea, *vid.* López Muñoz 2023, 432-469.

¹⁴ En diversas ocasiones el propio Puente Ojea ha hablado de dos rasgos significativos de su personalidad que poseen una clara confirmación en su obra: «una precoz inclinación a la *disidencia* –entendida como crítica radical de los valores socialmente consagrados– y una marcada tendencia al *autodidactismo* –en cuanto afrontamiento personal y solitario de las exigencias de interpretaciones y explicación del mundo en su abrumadora complejidad–» (Puente Ojea 1995, 394). Nueve años más tarde habla del esfuerzo del *autodidacta* y del talante crítico del *inconformista* (cfr. Puente Ojea 2003, 1), en referencia al procedimiento como se adquiere y se construye su itinerario intelectual.

¹⁵ Cfr. López Muñoz 2019a, 48-56. *Vid.* también López Muñoz 2018; 2019b y 2023.

¹⁶ Puente Ojea 2005, 209.

¹⁷ Cfr. Puente Ojea 1991, IX-X.

¹⁸ Cfr. Puente Ojea 2003, 5.

Desde el punto de vista de la crítica antropológica, Puente Ojea encuentra la clave de su crítica a la «verdad de la religión» en lo que denomina como «la invención animista». Diseminada la cuestión a lo largo de su producción desde los años noventa, podemos señalar como sus principales hitos el capítulo 5 de *Elogio del ateísmo* (1995), “La verdad de la religión. A propósito de un libro de Gustavo Bueno”¹⁹; el capítulo 1 de *Ateísmo y religiosidad* (1997), “Sobre el origen de la religión: piezas de un debate”²⁰; el capítulo 4 de *El mito del alma* (2000), “Animismo y dogmática religiosa”²¹; el capítulo 12 de *Opus minus* (2002), “La génesis del sentimiento religioso y el animismo en la religión del antiguo testamento”²²; el capítulo 20 de *La andadura del saber* (2003), “El mito de la religión (síntesis de una polémica antropológica)”²³; o sus obras *Animismo. El umbral de la religiosidad* (2005) y de forma particular en su “Introducción”²⁴; *Vivir en la realidad* (2007)²⁵; *La religión, ¡vaya timo!*, (2009)²⁶; *Crítica antropológica de la religión* (2012) o *Ideología religiosas* (2013)²⁷.

Pasemos a continuación a abordar su comprensión de la hipótesis animista como la clave para entender el problema del origen de la religiosidad.

3. El umbral de la religiosidad

3.1. La pregunta primera

El punto de partida de Puente Ojea a la hora de pensar el fenómeno religioso es plantearse el problema en términos epistémicos y existenciales. En particular, la pregunta primera de la que parte es la cuestión sobre los mecanismos mentales por los que se alcanzan determinadas conclusiones de orden epistemológico y ontológico. Esta primera cuestión, a su vez, conduce a una cuestión que solo es ulterior, pero que resulta fundamental: la verdad de la religión. Puente Ojea lo plantea del siguiente modo:

[...] ¿tienen la religiosidad y por consiguiente la religión referentes realmente existentes; y, más concretamente, es su referente básico –almas o espíritus– algo real, o solo un producto de la imaginación humana cuando se ignoraba todo lo que la ciencia moderna ha ido desvelando paulatinamente sobre la verdadera estructura ontológica de nuestra especie?²⁸

Sin duda son muchas las cuestiones que se plantean ante este punto de partida que cuestiona el núcleo mismo de lo que sea la *religiosidad* y la *religión*. En la medida en que la pregunta posee un punto de vista propio de la filosofía de la religión en sus dimensiones epistemológica y ontológica, su respuesta queda abocada a abordar desde su raíz el problema del origen antropológico de la religión, como ya ocurriera desde los primeros autores que se ocuparon del problema –Max Müller (1823-1900), Tylor, Frazer, etc.– hasta los más recientes –Roy Abraham Rappaport (1926-1997), Walter Burkert (1931-2015) o Pascal Robert Boyer (1948). Además, constituye una propuesta de explicación racionalista de la religión, frente a la que se sitúa buena parte de antropólogos de la actualidad ocupados en desdibujar la distinción entre magia, religión y ciencia por medio de evidencias etnográficas que permiten entender e interpretar la religión antes que cuestionarla²⁹, investigando *en* religiones y ocupándose más que de *conocer* en *re-conocer* las formas múltiples de la religiosidad³⁰. Sin olvidar, por último, que esa pregunta primera está encaminada a cuestionar o denunciar la religiosidad misma como fenómeno histórico y que, por tanto, puede contener trazas de religiocentrismo –según entiende el término Francisco Díez de Velasco³¹ (1960). No obstante, reconociendo la problematicidad que conllevan prejuicios metodológicos o el carácter de compromiso apologético de las fes, ¿puede convertirse este presupuesto en una salvaguarda a toda crítica religiosa, como la que pretende Puente Ojea en su esfuerzo comprensivo?

Dejemos por el momento estos cuestionamientos al fondo del problema y entremos en ver cómo enfrenta Puente Ojea la definición de los conceptos de *religión* y de *religiosidad*, terreno que responde al «qué de la religión» y desde el que plantear la pregunta ulterior sobre el «cómo y el porqué de la religión»³².

Por *religión* entiende Puente Ojea la nota genérica del *hecho religioso* que conduce directamente a su núcleo fenomenológicamente constitutivo,

¹⁹ Puente Ojea 1995, 84-187 (esp. 84-107).

²⁰ Puente Ojea 1997, 1-62 (esp. 11-62).

²¹ Puente Ojea 2000, 46-58.

²² Puente Ojea 2002, 72-95.

²³ Puente Ojea 2003, 355-368. En la primera nota a pie de página recoge el autor un repertorio de todos los textos en los que se ocupa del animismo hasta ese momento.

²⁴ Puente Ojea 2005, 3-19.

²⁵ Puente Ojea, 2007, 43-53.

²⁶ Puente Ojea, 2009, 13-71.

²⁷ Puente Ojea 2013, 11-39.

²⁸ Puente Ojea 2007, 39; *vid.* también Puente Ojea 2012, 65.

²⁹ *Vid.* Josephson 2017.

³⁰ *Cfr.* Cantón 2018, 237.

³¹ Díez de Velasco 2006, 11-16.

³² *Vid.* Puente Ojea 2007, 39-94.

[...] es decir, a una dilucidación de esos sentimientos que consisten en una actitud mental y emocional que reconoce la existencia punitiva de enigmáticos poderes o instancias sobrehumanas que inciden en la vida humana y ante los cuales se improvisan respuestas de propiciación o de exorcización ante el espanto o temor que generan³³.

Puente Ojea, lejos tanto de la disyunción escolar entre definiciones sustantivas –como la tyloriana «creencia en seres sobrenaturales», o la de Durkheim «sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas»– y definiciones funcionales –como la de Niklas Luhmann (1927-1998), centrada en la función que ejerce la religión en el conjunto del sistema social–, como de las «iluminadoras» referencias etimológicas a *religare*³⁴ o a *relegere*³⁵, niega a la religión un contenido propio más allá de su proyección humana, llegando incluso a considerar que la religión *es* su propia historia. No algo que tiene historia pero que es distinto de la historia, sino algo que carece de referentes objetivos e intersubjetivos en tanto *conocimiento religioso* al margen de las «conductas de los seres humanos acerca de referentes inexistentes»³⁶.

Así, podemos considerar que la concepción de la religión y de su estudio por parte de Puente Ojea, se adelanta a la que Timothy Fitzgerald expuso en *The Ideology of religious studies* (2000), donde considera que, «la religión no puede tomarse con razón como una categoría analítica válida, puesto que no recoge ningún aspecto intercultural característico de la vida humana»³⁷ y, por tanto, su única base teórica coherente no es más que teológica. Es más, tanto Fitzgerald como Puente Ojea, coinciden en su catalogación de los estudios religiosos. En esa obra, Fitzgerald –al que Puente Ojea no llega a citar y del que tampoco poseía ninguna ejemplar en su biblioteca personal, de donde colegimos que desconocía–, cuestiona como tesis principal el concepto analítico central de los *Estudios religiosos* como disciplina académica³⁸ y, por tanto, el concepto mismo de «religión». Precisamente las razones por las que su planteamiento converge con el de Puente Ojea son que esa categoría supone una ideología mistificadora, que intenta construir un fenómeno descontextualizado y ahistórico y que aparece divorciado de cuestiones de poder. La diferencia entre ambos es de tipo metodológico: si bien Puente Ojea habla de vocación apologetica de la disciplina e identifica el análisis sobre el origen de la religión como central y prioritario para una perspectiva científica, Fitzgerald habla del concepto moderno de religión como parte de la teología ecuménica occidental y considera fundamental el problema de comprender la génesis histórica del concepto de religión. Por ello expresiones como «ideologías religiosas» son comunes a ambos³⁹.

También podemos identificar la idea de religión de Puente Ojea como situada en línea con la crítica que Leonardo Ambasciano realiza a los sesgos ideológicos y sus múltiples ropajes temporales en los que se envuelve la disciplina académica de la Historia de las Religiones, tal y como lo expone en su obra *An Unnatural History of Religions* (2019). Frente a estos sesgos y sus consecuencias estimamos que, Ambasciano, puede converger con Puente Ojea en la necesidad de un estudio científico renovado de la religión, donde ésta ya no es una identidad específica o el objeto de la Historia de las Religiones con existencia independiente del sujeto de investigación. La «religión», por tanto, deja de tener una idea *sui generis* en cuanto objeto específico, cuyas características esenciales la convierta en algo ontológicamente reducible a cualquier otro rango taxonómico cultural, social, político o científico⁴⁰. En este mismo sentido habló ya Puente Ojea del cuestionamiento de la verdad de la religión, de su carácter ideológico y de como

una historia de la religión no puede ser nada más que la descripción diacrónica de los precipitados mentales de la especulación milenaria a partir de una ilusión. Así, solo puede escribirse con rigor –en términos epistemológicos, no solamente éticos– una historia impía de las religiones; es decir, una historia crítica radical de las especulaciones religiosas de la humanidad que presente en sus respectivos contextos las formas de esa ilusión⁴¹.

Pero retomemos el hilo de las definiciones sobre el «qué de la religión». *Religiosidad*, por su parte, es para Puente Ojea el conjunto de esos comportamientos, creencias y sentimientos religiosos en su rica gama fenomenológica, es decir, la

³³ Puente Ojea 2007, 40.

³⁴ Cfr. Zubiri 2013, 81-99.

³⁵ Cfr. Sádaba 2006, 28.

³⁶ Puente Ojea 1997, 256.

³⁷ Fitzgerald 2010, 38.

³⁸ *Estudios religiosos* es la denominación anglosajona de lo que en España conocemos habitualmente como *Ciencias de las Religiones* y que Puente Ojea nombra *Fenomenología de la Religión*.

³⁹ Vid. Puente Ojea 2007, 41 y s., donde afirma: «la fenomenología de la religión se ha convertido de hecho en un impagable escudo protector de la alienación religiosa contra sus impugnadores». Por *Fenomenología de la Religión* entiende Puente Ojea lo siguiente: «disciplina apologetica de la fe encaminada a probar la existencia real de lo divino, como manifestación universal de la vivencia de lo sacro, ingredientes inequívocamente comunes a la conciencia íntima de todos los hombres de todos los tiempos. [...] Concibe la religiosidad como atributo esencial del ser humano y la religión como un universal antropológico-cultural. [...] Es una lectura interesadamente distorsionante que configura la infraestructura hermenéutica de la explicación de las formas evolutivas de la religión como expresiones progresivamente adecuadas de la idea de Dios o de la trascendencia de lo divino a lo largo de un trabajoso camino recorrido por los hombres en el proceso histórico de la educación del género humano [...] o de la *praeparatio evangelica*. Trata de reconstruir el exuberante e inverosímil muestrario de la fantasía religiosa» (Puente Ojea 1997, 259).

⁴⁰ Ambasciano 2019, 8 y s. La caracterización de la idea de religión como *sui generis* la desarrolla Ambasciano a partir de McCutcheon 2014.

⁴¹ Puente Ojea 1997, 256.

[...] situación o estado intelectual y emotivo que dicta la práctica de esos sujetos, la cual produce paulatinamente un repertorio de «creencias» más o menos vagas acerca de la naturaleza y alcance de esos enigmáticos poderes o entes, así como de rituales de conducta ante ellos⁴².

Por tanto, «la “religiosidad” así definida viene a ser el núcleo germinativo de las religiones en cuanto que tramas fenomenológicas que articulan con mayor o menor coherencia los sentimientos, los mitos y los ritos religiosos»⁴³, donde las *religiones de salvación* solo representan un área especial de lo religioso monopolizado por la *especulación teísta* en sus formas eminentes: *judaísmo*, *cristianismo* e *islamismo*⁴⁴.

Así, solo desde ambas definiciones planteadas en términos de un riguroso monismo ontológico, se hace posible para Puente Ojea presentar el tablero de la partida en la que se dirime el origen de la religiosidad. Y lo hace partiendo de dos axiomas fundamentales a la hora de pensar la religión desde el punto de vista antropológico. Por un lado, la consideración clásica —que en el pensamiento contemporáneo debemos remontar a Ludwig Feuerbach (1804-1872)—, según la cual es el hombre quien creó a los dioses, no estos los que crearon a los hombres, al resto de *criaturas* y de cosas en el mundo⁴⁵. Por otro lado, la idea según la cual, la religión es una forma de pensamiento y, de manera específica, una forma de conocimiento, en línea (crítica) con las teorías cognitivas y neointelectualistas de la religión de principios del siglo XXI⁴⁶. A partir de ambos axiomas, responde a lo que hemos denominado la *pregunta primera*: ¿por medio de qué mecanismos mentales o lógicas inferenciales se alcanzó esa invención humana?⁴⁷, ¿cómo la mente humana llegó a formular creencias cuyos referentes intencionales residían en presuntas entidades existentes en un ámbito transnatural o sobrenatural?⁴⁸.

3.2. Dualización gnoseológica

Por consiguiente, ¿cómo surgió la religiosidad? La pregunta posee para Puente Ojea una solución que conduce al análisis del fenómeno de la consciencia humana. En este sentido su perspectiva se posiciona frente a la disposición a «explorar la opacidad esencial del sujeto»⁴⁹ propio de una razón hechizada —según la acertada expresión de Manuela Cantón Delgado (1963)— donde un mundo globalizado y presuntamente dominado por la razón instrumental convive con la creciente visibilidad de múltiples minorías religiosas⁵⁰, propias de la postsecularización⁵¹. En oposición a esta convivencia entre las formas científicas y extracientíficas de la verdad, Puente Ojea considera que es con el género *Homo* cuando aparece una progresiva utilización de instrumentos que implicaban una comprensión abstracta y simbólica de su uso, más allá de su prefiguración natural propia prehumana dominada por la memoria y el sistema instintivo.

Sin embargo, afirma Puente Ojea, es probablemente con el Neandertal⁵², y con seguridad con el *Homo sapiens* «en virtud de una nueva estructura global y evolutiva del sistema nervioso central»⁵³, cuando aparece la *percepción reflectiva*, es decir, la capacidad perceptiva de retorno por el que el *Homo sapiens* toma conciencia de sí mismo. De este modo, continúa, se produce la *escisión gnoseológica de la conciencia*, punto de inicio de lo que más tarde llegará a ser la *escisión animista*⁵⁴. Finalmente, solo con el *Homo sapiens sapiens* aparece 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»⁵⁵.

¿Existe un exceso de compromiso cronológico en la datación de esas *consciencias reflectiva* y *reflexiva* de la que nos habla Puente Ojea, tal como plantea Jaime Alvar Ezquerro⁵⁶ (1955)? A la altura del momento en que Puente Ojea escribe sus últimos textos en ese sentido, en torno a 2009, sus afirmaciones estaban validadas con la información arqueológica y antropogenética disponible. Es más, Puente Ojea no fue desconocedor de las investigaciones sobre la posible religiosidad del homo neandertalensis⁵⁷. De hecho, hace referencia a las inves-

⁴² Puente Ojea 2007, 40.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cfr. Puente Ojea 2003, 353.

⁴⁵ *Vid.* Feuerbach 2008. Puente Ojea extiende esta idea de Feuerbach a la tradición de la Grecia clásica de Jenófanes de Colofón, Protágoras de Abdera o Critias de Atenas (Puente Ojea 1995, 13, 43 y 109). Es cierto que por más que todos ellos permitan abrir la crítica religiosa en la antigüedad, cuestionando y desacralizando las deidades de su época en distintos sentidos, no obstante, el referente de la religiosidad helena en modo alguno puede asimilarse al del siglo XIX alemán. En cualquier caso, el sentido que esta referencia posee para Puente Ojea es el de precedentes en la crítica a las religiones, cosa que en Estratón de Lampsaco alcanza el nivel de «presunción de *ateísmo* derivada del principio de immanencia» (Puente Ojea, op. cit., 14).

⁴⁶ Por ejemplo, autores como Rappaport 2003, Boyer 2007 o Burkert 2009.

⁴⁷ Cfr. Puente Ojea 2009, 33.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 14.

⁴⁹ Cantón Delgado 2017, 341.

⁵⁰ Cfr. Beyer 1994.

⁵¹ *Vid.* Ruiz Andrés 2022.

⁵² Puente Ojea 2009, 23.

⁵³ *Ibid.*, 22-23.

⁵⁴ Cfr. Puente Ojea 2009, 23.

⁵⁵ *Ibid.*, 24.

⁵⁶ Alvar 2011, 125.

⁵⁷ *Vid.* Puente Ojea 2009, 15-21.

tigaciones de André Leroi-Gourhan⁵⁸ (1911-1986) o a Juan Luis Arsuaga (1954) e Ignacio Martínez⁵⁹ (1961), además de los trabajos del antropólogo Chris Stringer (1947), el arqueólogo Clive Gamble (1951), el anatomista Jeffrey Laitman (1951) o el lingüista Phillip Lieberman (1934-1922), de los que concluye que no es posible afirmar de forma definitiva que los neandertales tuviesen un simbolismo asentado e incuestionable capaz de crear y expresar sentimientos religiosos. Sobre este asunto, solo cabe una «cautela razonable»⁶⁰, dice Puente Ojea, toda vez que, además, aunque el «*homo neanderthalensis* disfrutó de una estimable capacidad para la abstracción y los comportamientos de orientación racional», es una especie diferente del sapiens, «no apta para su fusión»⁶¹.

Sin embargo, poco después se publican investigaciones donde se demuestra como la aparición de esa *consciencia reflectiva* hay que retrotraerla, al menos, al *homo neanderthalensis*⁶². Por tanto, consciente del «valor relativo»⁶³ de las clasificaciones y dataciones, la ciencia posterior solo continúa profundizando en lo que para Puente Ojea solo podía ser objeto de suposición, no de afirmación voluntarista. Por ello, los nuevos descubrimientos no invalidan su idea, sino que, al contrario, la refuerza y, por tanto, su compromiso de datación no puede considerarse excesivo.

Al margen de esta digresión, para Puente Ojea es claro que si en la *consciencia reflectiva*, reflectante o fotográfica, existe una consciencia semejante a la imagen propia en un espejo, en la *consciencia reflexiva*, o conocimiento reflexivo, el resultado que se produce es la de quebrar el espejo y desdoblarse el proceso perceptivo de la imagen en sus dos mitades inicialmente inseparables e indistinguibles⁶⁴. Así se produce una primera dualidad o escisión gnoseológica, una ruptura y un distanciamiento que no solo aleja los dos polos, sino que abre «la posibilidad de diferenciar, discriminar y jerarquizar las funciones de los polos de la relación cognoscitiva»⁶⁵, el de sujetos y el de objetos⁶⁶, donde los primeros adquirieron una posición exclusiva y dominante –tal vez debido a su constancia–, mientras los segundos eran variables y veleidosos, «tanto en número como en su aspecto»⁶⁷.

Una vez que el hombre prehistórico se encuentra en posesión de la capacidad reflexiva, continua Puente Ojea, la escisión gnoseológica le habilita plenamente para la inteligibilidad: abstracción, distinción, simbolización, análisis, especulación, discusión, razonamiento inductivo y deductivo⁶⁸. En esta situación el hombre prehistórico –es decir, el *homo* capaz de simbolismo– manifiesta actitudes diferentes, o incluso contrapuestas, cuando actúa en tres tipos de ámbitos: a) de lo natural, previsible y cotidiano, donde el humano se ajusta a los principios de causalidad y finalidad según la cultura correspondiente; b) de lo extraordinario, imprevisible y enigmático, donde el humano tiene un comportamiento discontinuo y alterable al ritmo de las rupturas de la cotidianidad; y, c) de lo invisible, metaempírico y trascendente, vinculado a la muerte de lo corpóreo y donde el humano se orienta a especular sobre la índole de lo invisible⁶⁹.

Precisamente en este último ámbito, de todo el panorama fenomenológico abierto por la reflexividad, es donde Puente Ojea logra identificar lo sustantivo de la *naturaleza de la religiosidad* como «conjunto de vivencias y sentimientos de sumisión o de aversión respecto de los entes enigmáticos a los que podrían los humanos imputar su infortunio, sus enfermedades o su muerte»⁷⁰.

3.3. Dualización ontológica

3.3.1. La escisión animista

De este modo, Puente Ojea valora que, la dualización gnoseológica que supuso la reflexibilidad, condujo a un desliz cognitivo, «una paulatina dualización de la naturaleza ontológica humana y luego cósmica»⁷¹.

⁵⁸ Leroi-Gourhan, 1987.

⁵⁹ Arsuaga y Martínez, 1998.

⁶⁰ Puente Ojea 2009, 20.

⁶¹ *Ibid.*, 21.

⁶² *Vid.*, por ejemplo, Rodríguez-Vidal, Giles Pacheco y Finlayson 2014, 67, donde afirman: «Hasta ahora, el pensamiento simbólico de los homínidos europeos que precedieron a los humanos modernos, se ha inferido indirectamente a partir de enterramientos, del uso de pigmentos negros y rojos, de conchas marinas perforadas y pigmentadas y de las marcas dejadas en los huesos de aves para extraer plumas ornamentales. El grabado de la Cueva de Gorham representa el primer caso demostrable del desarrollo de una técnica exclusivamente orientada a realizar un grabado rupestre, con fin no utilitario, y que necesitó de un esfuerzo y atención prolongados. Este grabado representa un diseño concebido deliberadamente en el fondo de una cueva, con el objetivo de ser contemplado por el artesano neandertal y por el resto de habitantes de la cueva. Todo ello nos sirve para concluir que el pensamiento abstracto no ha sido una habilidad exclusiva del hombre moderno». *Vid.* también, Zapata 2010 y Domínguez García 2019.

⁶³ Puente Ojea 2009, 17.

⁶⁴ *Ibid.*, 24-25.

⁶⁵ *Ibid.*, 25.

⁶⁶ Advierte Puente Ojea que «este enfoque no es dependiente del conjunto de la filosofía kantiana del idealismo trascendental con sus peculiares posiciones y registros» (2009, 26), aunque añade «pero hay que admitir que la tesis de Kant [...] 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» (*Ibid.*).

⁶⁷ Puente Ojea 2009, 25.

⁶⁸ *Ibid.*, 27.

⁶⁹ Cfr. Puente Ojea 2012, 16.

⁷⁰ *Ibid.*, 16.

⁷¹ *Ibid.*, 19.

Esta dualización ontológica es definida por Puente Ojea, como la *escisión animista de la realidad*⁷², una invención animista que supone el primer eje de la ilusión religiosa en la medida que «la creencia de que, además del cuerpo, existe un *principio vital separable, invisible y volátil* que no sigue la misma suerte del cuerpo ni en la vida ni en la muerte»⁷³. Esta escisión animista, en tanto invención o ilusión, conduce a actitudes que son la *antesala de la religión* en cuanto que esas *almas* o *espíritus* se presentan como poderes sigilosos u ocultos que intervienen e interfieren en la conducta y el destino de los seres humanos⁷⁴. Aunque fuera objetivamente falsa, la *invención animista* «satisfacía plausiblemente las modestas exigencias de racionalidad del hombre prehistórico»⁷⁵ y, por tanto, es condición de posibilidad de la religión, permitiendo dar cuenta de la génesis de la religiosidad. Esta *escisión animista*, entendida como la creencia en la naturaleza ontológica dual del ser humano –*corporeidad e incorporeidad*–, es la primera y ominosa gran ideología forjada por los humanos en los albores, probablemente, de la Prehistoria y supone el nudo gordiano de la dualización ontológica de la naturaleza⁷⁶. Además, considera Puente Ojea, puede calificarse como *mentalista*, entendiendo el término –sin carga peyorativa, sino atendiendo al proceso neurofisiológico–, como la expresión de la intencionalidad, las creencias, los deseos, los pensamientos o las esperanzas, poseyendo todas ellas un fundamento materialista⁷⁷. Esta tesis mentalista sobre la naturaleza de la religión implica «un proceso de reflexión inferencial e introspectiva»⁷⁸ para el cual, en primer lugar, detrás de lo observable operan factores invisibles que introducen

una considerable complejidad en el estatuto de la naturaleza humana, y, más tarde, también en la naturaleza de las entidades telúricas y celestes, de tal modo que en ambas clases de entes existían dos elementos diferenciados y contrapuestos: un *elemento material y corpóreo* (compacto, grávido y destructible) y un (ingrávido, espectral e imperecedero)⁷⁹

El punto de partida de la teoría animista de Tylor, como génesis de la religiosidad reside en establecer cuáles son las *condiciones de posibilidad*

para que puedan darse sucesivamente por la capacidad productiva de la inteligencia humana: 1. la *invención del concepto de alma o espíritu* por la mente; 2. la *atribución o proyección de este concepto a entidades no-humanas* [...] El primer paso habilita al ser humano para la *religiosidad*; el segundo, para la *religión* propiamente dicha⁸⁰.

Así, según la lectura puenteojeana del animismo de Tylor, éste consigue realizar un esbozo de los mecanismos cerebrales, a través de los cuales, los seres humanos primitivos inventaron las almas y espíritus, recreando de forma fantasiosa una doble falacia gnoseológica y ontológica, y teniendo como soporte perceptivo de la *invención animista* a las *ilusiones oníricas*⁸¹, unido al intento de superación mental de la cotidiana inseguridad vital y *terror mortis* propios del hombre primitivo⁸². En definitiva, para Puente Ojea, la *escisión animista* de Tylor supone una invención de almas y espíritus y su consiguiente distorsión a la hora de concebir el mundo.

Por tanto, en su sentido primigenio, el animismo es una senda errada del conocimiento humano. Senda errada, mala lectura, desliz e incluso, timo antropológico, precisa Puente Ojea,

[...] 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, anómala o estados alterados de conciencia* no son solo 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 meta sensorial interna del sistema nervioso central en determinadas circunstancias de estados alterados de conciencia⁸³.

En consecuencia, para Puente Ojea, lo corpóreo visible y lo incorpóreo invisible son entidades materiales en última instancia, *contradistintos entre dos órdenes de materialidad*, pero ajeno aún al dualismo metafísico de materia y espíritu, instaurado mucho más tarde por la especulación filosófica y teológica⁸⁴. Es decir, la dualidad ontológica que el animismo instaaura es en sí una *escisión mundanal* solo derivada a partir de

⁷² *Ibid.*, 19.

⁷³ Puente Ojea 1997, 257.

⁷⁴ *Ibid.*, 257.

⁷⁵ *Ibid.*, 257.

⁷⁶ Cfr. Puente Ojea 2009, 31.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 31 y s. Esta caracterización del mentalismo en sentido cognitivista y neurofisiológico está inspirada en la crítica que Puente Ojea realiza a la teoría representacional/computacional de Jerry Fodor (1935-2017), continuada y matizada por Steven Pinker (1954). Vid. Puente Ojea 2012, 15-132.

⁷⁸ Puente Ojea 2012, 17.

⁷⁹ *Ibid.*, 17.

⁸⁰ *Ibid.*, 34.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, 108.

⁸² Cfr. Puente Ojea 1997, 35.

⁸³ Puente Ojea 2009, 36.

⁸⁴ *Ibid.*, 47.

[...] 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 [...]. La *ilusión animista* es el fenómeno previo y genérico para la *ilusión religiosa*, aunque no la implique conceptualmente⁸⁵.

3.3.3. Valoración de E. Tylor

Bien, pero ¿cómo se caracteriza el neoanimismo puenteojeano respecto al animismo tyloriano? En primer lugar, exponemos el ajuste de cuentas que Puente Ojea realiza respecto a la teoría que le sirve de orientación principal para explicar el origen de las religiones y situar su problema ontológico y epistemológico en primer plano. En esta valoración podemos distinguir tres críticas y un juicio final sobre el animismo de Tylor. En el siguiente apartado, culminaremos nuestro recorrido hermenéutico por el neoanimismo de Puente Ojea.

La primera crítica tiene que ver con la interpretación que Tylor concede al fenómeno de la magia, el cual no solo lo considera erróneo, sino que supone una influencia negativa sobre su idea de la religiosidad primitiva⁸⁶. Para Tylor, la magia es definible en términos antitéticos a los de la religión, de tal modo que es un fenómeno independiente y anterior a ella; su época precede a la época de la religión y, de hecho, Tylor no habla de *magia* en el segundo volumen de *Primitive culture*, dedicado a la religión, sino solo en el primero donde «el hombre de la *magia* sería un científico mal informado»⁸⁷. Para Puente Ojea, el problema es que la concepción dicotómica *magia-religión* de Tylor, «destruye las notas de *precocidad radical* y de *universalidad* de la hipótesis animista»⁸⁸ y de ese modo distorsiona su valor argumental. La creencia en almas y espíritus se origina para Tylor en experiencias personales y en la observación del entorno. Por ello, considera Puente Ojea, que anteponer

una época de la magia en la cual el ser humano ignoraba la existencia de principios anímicos ocultos en los objetos y fenómenos naturales, en la que la conducta mágica del hombre prehistórico nada sabía de la comunicación entre almas o espíritus –incluido el suyo propio–, resulta incongruente⁸⁹.

La segunda crítica a la teoría animista de Tylor es su falta de separación suficiente entre animismo y religión. El animismo es el umbral de la religiosidad, pero no es aún, en modo alguno, una religión en ciernes. No obstante, Tylor

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. [...] 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*⁹⁰.

Es decir, aunque la *ilusión animista* es condición de posibilidad de la *ilusión religiosa*, esto no quiere decir que la implique conceptualmente. Las *almas* son la fuente esencial de los *espíritus*, pero no los implica de forma necesaria⁹¹. La proyección animista primigenia no es aún religiosidad, al igual que las *almas* entendidas como principios vitales, no deben confundirse con los *espíritus* entendidos como almas con autonomía radical de sus cuerpos respectivos. Tylor, en cambio, no lo distingue y entiende la religiosidad como una especie de trascendental antropológico. Es cierto que el animismo es la base de la religión, pues «*sin proyecciones animistas no existirían creencias religiosas*. Pero inmediatamente debe señalarse que *la ilusión animista es un fenómeno previo y genérico respecto a la ilusión religiosa y no le implica conceptualmente*»⁹², precisa Puente Ojea.

No hay evidencia, ni lógica ni empírica, de que las manifestaciones *originales* del animismo comporten vivencias religiosas. Lo más que podría decirse es que en el animismo se encuentra incoada la probabilidad de su desarrollo en formas primarias del sentimiento religioso, y que esta probabilidad fue confirmada por el proceso evolutivo de la

⁸⁵ *Ibid.*, 47.

⁸⁶ Cfr. Puente Ojea 2009, 40.

⁸⁷ *Ibid.*, 45.

⁸⁸ *Ibid.*, 46.

⁸⁹ *Ibid.*, 47.

⁹⁰ *Ibid.*, 46.

⁹¹ *Ibid.*, 47.

⁹² Puente Ojea 1997, 21-22.

mentalidad primitiva. La hipótesis animista *como tal no era originalmente un hecho religioso*, sino una inferencia a la que llegó el hombre prehistórico en la más temprana reflexión sobre sí mismo y el mundo que lo rodeaba⁹³.

La tercera crítica al animismo de Tylor la realiza Puente Ojea asumiendo el reproche que recibe por parte de Marvin Harris cuando afirma que la debilidad de la teoría animista es su carencia de un marco institucional que le permita asumir con rigor su dimensión sociológica y económica⁹⁴. La obra de Tylor, para Harris «se escora hacia una tematización demasiado subjetivista del hecho religioso»⁹⁵, lo cual no le permite «su inserción en un marco metodológico que permita reintegrar, conceptual y empíricamente, dichos aspectos, que son de relevancia decisivas para comprender las *funciones sociales de la religión*»⁹⁶, añade Puente Ojea.

Ahora bien, una vez sintetizadas estas tres críticas al animismo de Tylor, ¿qué juicio global posee sobre él? Para Puente Ojea, en primer lugar, Tylor consigue plantear en sus justos términos una inmensa aportación a la comprensión de las raíces últimas del fenómeno animista como umbral del hecho religioso⁹⁷. Eso sí, para alcanzar un juicio de este tipo, Puente Ojea realiza una disciplinada abstracción de la terminología utilizada por Tylor –desfasada en diversos sentidos–, para centrarse en lo que considera los aspectos nucleares de su explicación del animismo. Por otro lado, a Tylor, considera, no se le puede juzgar por aquello que no se propuso investigar, sino por sus contenidos positivos. Más allá de las tres críticas que le hace, estima que sus calificaciones epistemológicas nos sitúan en el camino correcto para entender el origen de la religiosidad como primer paso para abordar la cuestión posterior de *la verdad de la religión*. De forma incontrovertible, para Puente Ojea, Tylor nos sitúa en la línea adecuada sobre el origen y el significado de la religiosidad al considerar que, desde parámetros materialistas y evolucionistas, su umbral se halla en el cerebro humano y no en la contemplación del firmamento y las fuerzas que lo habitan⁹⁸. Esto último, sentencia Puente Ojea, «era y sigue siendo ciencia-ficción religiosa al servicio de los monoteísmos en vigor»⁹⁹.

3.3.3. El animismo como falacia categorial primigenia

El carácter del neanimismo, no obstante, no se encuentra en su crítica a Tylor, del que asume sus líneas básicas, sino que la encontramos a través de la respuesta a la pregunta doble que plantea Puente Ojea: ¿cómo y por qué llega la *escisión animista* a convertirse en la *primera y ominosa gran ideología* a la hora de concebir la realidad? Es decir, ¿cómo se desarrolla el proceso de evolución de la dualización ontológica y por qué el animismo, en cuanto *espiritualización de la mente material aunque incorpórea* y *mala lectura* de la realidad, se convierte en el mayor error humano por sus perversas consecuencias al abrir la posibilidad de la deriva religiosa de la historia humana?¹⁰⁰

Para Puente Ojea,

el «animismo» significa *una revolucionaria y mala lectura de datos reales* que causa un ominoso y crucial *desvío cognitivo* cuyos devastadores efectos se centraron en la *génesis de la religiosidad* en sus múltiples formas y la subsiguiente *emergencia de las religiones como sistemas de mitos y ritos* y sus correspondientes *fenómenos de alienación de la consciencia* y su manipulación para imponer conductas de ciega *sumisión* y de *obediencia* a códigos sagrados imputados a inventadas revelaciones divinas¹⁰¹.

Por tanto, a la doble cuestión anterior responde de forma rotunda señalando que el error del hombre prehistórico, el *animismo*, es una «falacia categorial, pues para él el alma era una *cosa* y el cuerpo era otra *cosa*»¹⁰². Más tarde, con la paulatina *espiritualización* del alma y posterior *deificación*, la primera falacia (alma, *anima*) se convirtió en una segunda (alma espiritual).

No obstante, si «la *ilusión animista* es el fenómeno previo y genérico para la *ilusión religiosa*, aunque no la implique conceptualmente»¹⁰³, ¿quiere esto decir que, si la hipótesis animista supone el *nudo gordiano de la dualización ontológica de la naturaleza* y que, en tanto determina el origen de la religiosidad, la *invención animista* tan sólo es el primer paso hacia la constitución postrera de la *alienación religiosa sobrenaturalista* propia de los monoteísmos del Libro, estamos explicando el origen y desarrollo histórico de las religiones? Es cierto que, desde finales del siglo XX autores como Talal Asad¹⁰⁴ (1932), entre otros¹⁰⁵, realizando una deconstrucción postcolonial de la historiografía de origen ilustrado sobre la construcción de la religión como

⁹³ *Ibid.*, 22.

⁹⁴ *Ibid.*, 61-62.

⁹⁵ *Ibid.*, 62.

⁹⁶ *Ibid.*, 62.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, 62.

⁹⁸ Cfr. Puente Ojea 2009, 62.

⁹⁹ *Ibid.*, 62.

¹⁰⁰ Cfr. Puente Ojea 2013, 35.

¹⁰¹ Puente Ojea 2012, 108.

¹⁰² Puente Ojea 2009, 47-48.

¹⁰³ Puente Ojea 2009, 47.

¹⁰⁴ Asad 1993.

¹⁰⁵ *Vid.* McCutcheon, 2003, o Roubekas, 2022.

categoría antropológica y, en consecuencia, sobre la génesis y desarrollo de las religiones, ha invalidado la «religión» entendida como un fenómeno «sui generis». Sin embargo, no creemos que su crítica afecte al planteamiento puenteojeano. Primero, aunque Puente Ojea entiende los monoteísmos como una fase evolucionada desde los politeísmos de las formas religiosas, con mayor austeridad mitopoyética, monopolio de la verdad y la moral y una fuerte vocación de dominio público –que no identificación–, su idea de la religión no es en modo alguno ajena ni a su carácter histórico ni a su vacío epistémico. Como apuntamos antes, «no hay conocimiento religioso que historiar, sino sólo conductas de los seres humanos acerca de referentes inexistentes»¹⁰⁶, afirma Puente Ojea. Así, entiende la historia de las religiones como «la descripción diacrónica de los precipitados mentales de la especulación milenaria a partir de una ilusión»¹⁰⁷, de tal modo que, en su concepción irreligiosa, solo cabe «una historia crítica radical de las especulaciones religiosas de la humanidad que presenta en sus respectivos contextos las formas de la ilusión animista originaria»¹⁰⁸, es decir, una historia impía de las religiones. La crítica de Asad, por el contrario, se mueve en el plano de la reinterpretación de esas formas etnográficas, no en el plano de la crítica ontológica y epistemológica con base neurocientífica universal.

Más allá de esta nota crítica y retomando el hilo del animismo entendido como *falacia*,

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 solo invenciones de la mente disfrazadas con *ropajes fantasmagóricos*¹⁰⁹.

Estos dos niveles de la *falacia categorial*, que constituyen y fundamentan al unísono el animismo, son el ontológico y el epistemológico. En el primer nivel, el ontológico, «*la mente transmutada en “un ente espiritual”, es decir, inmaterial, indestructible e inmortal, ha quedado probado por la Ciencia que no existe; es simplemente una fabulación de la actividad imaginativa del pensamiento humano*»¹¹⁰. En el segundo nivel, el epistemológico, «*las experiencias oníricas, visionarias o anómalas y los estados alterados de consciencia son inválidos para alcanzar un conocimiento consistente, crítico e intersubjetivo de lo que realmente existe*»¹¹¹.

La *falacia categorial* del animismo, en su nivel ontológico, encuentra en el neurofisiólogo Rodolfo Llinás uno de sus principales valedores, según Puente Ojea. Tal y como expone Llinás en su obra *I of the Vortex. From Neurons to Self* (2001)¹¹², el problema de la cognición, en cuanto tal, es ante todo un problema empírico, y por lo tanto no es un problema filosófico; del mismo modo, ocurre con la cuestión de la supuesta *dualización del sujeto* y de la *invención mítica del yo*¹¹³. Desde esta perspectiva, en la que el estudio funcional del cerebro identifica a éste como un *sistema cerrado* «perforado» por los sentidos, el *cerebro* y la *mente* coinciden plenamente e incluso, distinciones pretendidamente didácticas como el cerebro entendido como *hardware* y la mente entendida como *software*, resultan desafortunadas pues rompen la unidad funcional de las neuronas¹¹⁴. Así, si el «yo» o el «sí mismo» cerebral contextualiza internamente la información sensorial para interactuar en el mundo externo, no es más que un organizador de percepciones derivadas intrínseca y extrínsecamente, el telar en el que se teje la relación entre el organismo y la representación interna del mundo externa¹¹⁵. Por tanto, señala Puente Ojea:

En el ser humano existe el factor somato sensorial, óseo, muscular, y nervioso, que forma el llamado *cuero*; y existe también el factor neuronal, sustentado por el sistema llamado científicamente tálamo-cortical, como asiento del sí mismo, también conocido como *cerebro/mente*. Ni alma, ni espíritu, ni la demás parafernalia de la religión. Desde su perspectiva monista, 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, lingüísticos, etc.) son *estados funcionales generados en el cerebro y constituyen la mente en general*¹¹⁶.

Igual ocurre con el estado cerebral del sueño que, aunque no es un estado cognoscitivo con relación a la realidad externa coexistente, lo es en relación con experiencias pasadas almacenadas en el cerebro o por el trabajo intrínseco del mismo cerebro¹¹⁷.

La principal contribución, que Puente Ojea atribuye a R. Llinás, respecto al conocimiento del Sistema Nervioso Central es la explicación científica del concepto del cerebro como un sistema cerrado¹¹⁸. Para Llinás,

¹⁰⁶ Puente Ojea 1997, 256.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 256.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 256.

¹⁰⁹ Puente Ojea 2009, 48.

¹¹⁰ Puente Ojea 2012, 24; 2013, 36.

¹¹¹ Puente Ojea 2012, id.; 2013, id.

¹¹² *Vid.* Llinás 2002.

¹¹³ Cfr. Puente Ojea 2009, 36.

¹¹⁴ Cfr. Puente Ojea 2007, 97.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, 114.

¹¹⁶ Puente Ojea 2012, 24.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, 25.

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, 26.

frente a la tradicional dualidad ontológica cartesiana, existe una continuidad radical de los términos cerebromente. Con ello, en línea con otros muchos científicos y filósofos, como Daniel C. Dennett¹¹⁹ (1942) o Antonio Damasio¹²⁰ (1944) se contribuye a la desmitificación filosófica y científica de la consciencia, marcando «un hito cualificado en la necesaria demolición no solo del cartesianismo filosófico, sino también de todas las formas de dualismo disfrazado en los repliegues del animismo implícito en todas las teologías»¹²¹.

Así, para Puente Ojea, solo puede concluirse que el animismo originario es una mala lectura del proceso perceptivo humano que ha generado todas las formas de dualismos a la hora percibir el mundo, interpretarlo y actuar en él, de donde las formas de la religiosidad representan un derivado histórica, social y políticamente mixtificado.

4. Diálogos con sus críticos

4.1. Las críticas al animismo tyloriano

Frente a los críticos explícitos o implícitos del animismo tyloriano entendido como explicación del umbral de la religiosidad, a lo largo del tiempo Puente Ojea se ha ocupado de responder a sus planteamientos.

En primer lugar, Puente Ojea considera que, en el marco de las Humanidades, el estudio sobre la religión fue *empobreciéndose* en referencia al estudio sobre sus orígenes y fue creciendo exponencialmente el número de *investigaciones estrictamente descriptivas*¹²² que olvidaban tanto el cómo se originó el fenómeno religioso, cómo cuál era su valor de verdad¹²³. La *fenomenología de la religión*¹²⁴ pasó a ser la disciplina *dominante* a partir de la segunda mitad del siglo XIX¹²⁵, sobre todo de la mano de Émile Durkheim¹²⁶ y ya en el siglo XX con Mircea Eliade (1907-1986). En la estela de su sociologismo religioso de Durkheim, sitúa Puente Ojea a E. E. Evans-Pritchard o, más tarde, a Roy A. Rappaport.

Durkheim definió la religión, como «un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sacras, es decir separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral denominada iglesia a todos los que adhieren a ellas»¹²⁷, definición que para Puente Ojea convierte de entrada la religión en algo eminentemente colectivo en tanto organismo espiritual y público al modo como conviene, entre otras, a la Iglesia católica¹²⁸. Por tanto, Durkheim, no sólo elude la cuestión del origen de la religión al partir de religiones ya constituidas en el seno de la estructura de la sociedad, sino que posee unos postulados ontológicos y epistemológicos apologeticos que los convierten, para Puente Ojea, en «inaceptables»¹²⁹.

En esta perspectiva, Puente Ojea no puede menos que criticar conceptualizaciones acerca del *qué* de la religión en la estela de E. Durkheim o del tipo de la lectura metafísico-religiosa de Xabier Zubiri (1898-1983) en su libro *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), por ser claramente apologeticas básicamente por tres razones: por centrarse en la religión socialmente instalada en su condición histórica y asumir la verdad del Cristianismo, por desprestigiar el debate sobre sus orígenes desde una perspectiva *estructural-funcional* y por eludir las cuestiones del *cómo* y del *porqué* de la religión diluidas en la «palpitación» de la fe como garantía de la Verdad¹³⁰.

No obstante, ha sido el rumano Mircea Eliade quien ha proyectado la *fenomenología de la religión* durante la segunda mitad del siglo XX. A él, le dedica Puente Ojea un detenido comentario a su obra *Tratado de Historia de las Religiones* (1940), un libro que, a su juicio, está cargado de ambigüedades e incoherencias conceptuales¹³¹, a pesar de lo cual goza del respeto de muchas confesiones de fe debido a que desarrolla su trabajo en torno a dos ejes: «la *manifestación de lo sagrado* y el *simbolismo de lo religioso*»¹³². Ambos ejes requerían de una hermenéutica simbolizante de las revelaciones de lo sagrado codificadas en mitos y ritos. A ellos hay que sumarle su coqueteo con el *monoteísmo originario* al modo como lo desarrolló el Padre Wilhelm Schmidt

¹¹⁹ Cfr. Puente Ojea 2007, 140-229 y *vid.* Dennett, 2009.

¹²⁰ *Vid.* Damasio 2005 y 2010.

¹²¹ Puente Ojea 2012, 29.

¹²² Cfr. Puente Ojea 2007, 40.

¹²³ Cfr. *ibid.*, 41.

¹²⁴ *Vid.* *infra*, notas 37 y 38.

¹²⁵ Entendemos que, de forma laxa Puente Ojea se refiere a ese período pensando en los impulsores de la *fenomenología de la religión* que triunfará en el siglo XX. En este sentido piensa sin duda en Max Müller, del que habla en otros pasajes, (2003, 126; 2005, 123; 2012, 17; 2013, 16) y en Émile Durkheim.

¹²⁶ Cfr. Puente Ojea 2007, 40 y s.

¹²⁷ Durkheim 2014, 65.

¹²⁸ Cfr. Puente Ojea 2005, 116.

¹²⁹ *Ibid.*, 109.

¹³⁰ Cfr. Puente Ojea 2005, 159-207. *Vid.* 1995, 167-168 y 2000, 518-527, en referencia al modo concordista apologetico, compartido con Pedro Laín Entralgo (1908-2001), construido a partir de buenas dosis de «malabarismos conceptuales y terminológicos» (Puente Ojea 2000, 519), para resolver la relación cerebro-mente.

¹³¹ Puente Ojea 2002, 81. El texto de referencia a la crítica a Mircea Eliade utilizada (2002, 72-81) se recupera en 2005, 84-94 en los apartados 4.2 y 4.3 a propósito de la crítica al discípulo de Edward B. Tylor, el antropólogo Robert. R. Marett.

¹³² Puente Ojea 2002, 74.

(1868-1954)¹³³. Aunque las interpretaciones sobre Eliade, reconoce Puente Ojea, son de distinto cariz, considera nuestro autor que ante todo destaca en él la descalificación de Tylor, *per absentiam*¹³⁴, la consiguiente elusión de la cuestión del alma o espíritu a la hora de abordar el origen de las religiones primitivas y su clasificación del cristianismo como *fenómeno religioso por excelencia*¹³⁵. Por lo demás, esta cosmovisión religiosa conduce a Eliade a asumir el animismo desde una acertada crítica a R. R. Marett¹³⁶ pero desprovisto de toda la fuerza que le aporta Tylor –al que cita en toda su obra una sola vez, apunta Puente Ojea–, según el cual *la invención humana del alma* debe ser explicada en términos epistemológicos como desdoblamiento de cuerpo y alma. En cambio, Eliade interpreta que la invención animista originaria del hombre prehistórico permite dar el salto desde lo profano a lo sagrado. Por ello –afirma Puente Ojea–, «lo *espiritual* en lugar de constituir el resultado de una operación del sujeto humano dentro de sí mismo (*autopoiesis*), se convierte en *una forma espuria y otorgada de personalización mediante la participación en atributos de seres divinos*»¹³⁷. Y concluye Puente Ojea: «con Eliade, la antropología “entra en religión” convirtiendo así el mundo en el receptáculo de lo sagrado»¹³⁸.

Por otro lado, en la estela de Durkheim, Puente Ojea habla de Evans-Pritchard como un «brillante exponente de la orientación descriptiva de las religiones primitivas»¹³⁹ en la medida que elude compromisos ideológicos que incomode a una audiencia religiosa. Por ello, Puente Ojea critica su contribución a reducir la antropología religiosa a etnografía, terminando por absorber las inquietudes ontológicas y epistemológicas de la *filosofía de la religión*. Un ejemplo de ello lo encuentra en el modo de interpretar y juzgar el animismo de Tylor, como resultado de la especulación y el psicologismo introspectivo, lo que le permite abandonar la pregunta sobre el origen de la religión sin más¹⁴⁰.

Puente Ojea recruce su crítica en el análisis que realiza de la obra de Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999), considerando que supone una «nueva apologética de los rituales eclesiásticos»¹⁴¹. Tanto Rappaport, como Burkert o Boyer –este último en *Religion explained. Evolucionary origen of religious thought* (2001)–, señala Puente Ojea, suponen «la exclusión de la investigación genética del fenómeno religioso»¹⁴², silenciando la hipótesis materialista del animismo de Tylor. No obstante, este juicio ¿es extensible a una obra como la de Burkert¹⁴³ que se sitúa explícitamente más allá de la cultura en el terreno científico naturalista? En línea con Puente Ojea¹⁴⁴, debe reconocerse que Burkert se ubica en una apologética de la fe religiosa, donde la cuestión del origen de la religiosidad es irrelevante. Es más, si atendemos al prefacio de *Created of the sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Burkert apela a la tradición teísta y deísta al situarse en el raíl de una «teología natural» o de una «religión natural» ilustrada, a la hora de afrontar la respuesta a cuestiones del siguiente tipo: «¿La religión surge naturalmente en los seres humanos? ¿En qué sentido es posible considerar “natural” la religión, por no hablar de la teología?»¹⁴⁵. Su respuesta –que construye sobre la base de los estudios sobre la agresividad del etólogo K. Lorenz y, sobre todo, de la sociobiología de E. O. Wilson–, es que la coevolución de los genes y la cultura, con una retroalimentación entre ambos, permite explicar razonablemente el origen de la religión como especificidad humana. Toda una tesis, con pretensiones de científicidad, sobre la muy cuestionable veracidad del *homo religiosus*. Incluso puede afirmarse que a partir de esta idea inicial, el resto de la obra es un *revival* de la *theologia naturalis*, en la medida que aporta nuevos argumentos para señalar la imposibilidad de validar la existencia de un mundo puramente imaginario¹⁴⁶ y formula su tesis central del siguiente modo: «si la realidad se muestra peligrosa o directamente hostil a la vida, la religión invoca algo más allá de la experiencia para restaurar el equilibrio»¹⁴⁷.

¿Cabe alguna suerte de conciliación entre las ideas de Burkert, Rappaport o Boyer y las de Puente Ojea? El interrogante ha tenido una respuesta afirmativa por parte de Alvar Ezquerro a través del concepto de creencia en el caso de Rappaport, en la medida en que «sugiere un estado mental que surge por la relación entre los procesos cognitivos de los individuos y las representaciones que se le ofrecen como posibles candidatos a la categoría de verdadero»¹⁴⁸. No obstante, aunque la premisa animista se mueve en el orden cognitivo, Rappaport no resuelve el modo en el que se produce el tránsito desde la sacralización ritualista a la creencia en seres

¹³³ Cfr. *ibid.*, 75.

¹³⁴ Cfr. *ibid.*, 74.

¹³⁵ Cfr. *ibid.*, 76.

¹³⁶ *Vid.* infra, nota 10.

¹³⁷ Puente Ojea 2002, 97.

¹³⁸ *Ibid.*, 97. En esta misma línea *vid.* Ambasciano 2019, 93-116, que habla directamente de «Eliadología» en la medida que Mircea Eliade contribuyó como pocos a proporcionar un método histórico-etnológico y fenomenológico muy amigable con la teología, la cual quedó así institucionalizada académicamente.

¹³⁹ Puente Ojea 2005, 22.

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 26 y s.

¹⁴¹ Puente Ojea 2012, 51.

¹⁴² *Ibid.*, 51.

¹⁴³ *Vid.* Burkert 2009, 15-70.

¹⁴⁴ *Vid.* Puente Ojea 2012, 52.

¹⁴⁵ Burkert 2009, 9.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 59-69.

¹⁴⁷ Burkert 2009, 70.

¹⁴⁸ Alvar Ezquerro 2011, 127.

sobrenaturales, por lo que resulta aventurado –teniendo en cuenta la vaguedad de su concepto mismo de *religión*¹⁴⁹– «creer que deja espacio para situar ahí la tesis tyloriana»¹⁵⁰.

4.2. El debate con Gustavo Bueno

El debate que Puente Ojea mantiene con Gustavo Bueno (1924-2016) –iniciado a partir de la crítica que realiza el primero a la obra de Bueno, *El animal divino* (1985), incluida en *Elogio del ateísmo* (1995)– culmina en 2003, momento en que interviene el propio Puente Ojea y algunos de los discípulos y seguidores de Bueno, fundamentalmente a través de la revista *El Catoblepas*¹⁵¹.

El trasfondo del debate se inicia a propósito sobre la concepción que ambos mantienen sobre el origen de la religión y su pretensión de verdad. Aunque culmina años después en el cuestionamiento general del materialismo filosófico como sistema de Bueno por parte de Puente Ojea, el trasfondo siempre se mantuvo irresuelto en torno a la problematización y la ambigüedad que la teoría angular de la religión de Bueno presentaba para Puente Ojea. Especialmente problemático resultaba para Puente Ojea el uso de lo que Bueno llamaba argumento ontológico religioso

la aprehensión de la *religión* en cuanto una forma de *experiencia*, es decir, como un modo de sentir que se ha resuelto calificar como religioso, y a cuyo correlato intencional o experiencial se ha decidido otorgarle el estatuto ontológico de *ens realis*. [...] El razonamiento es perfectamente circular: existen los *númenes*, porque la vivencia del *numen* es vivencia de un *numen* real, y viceversa. Esta *petición de principio* se enmascara con la afirmación axiomática [...] de que es necesario respetar ‘los criterios de realidad ontológica que cada cual proponga. [...] Sorprende encontrar a una filosofía *materialista* de la religión en tan buena compañía con los apologetas de la *fe* instalados en su última y confortable trinchera: la *experiencia personal de Dios*. El tan denostado *psicologismo* regresa, bajo las más respetables categorías de la *fenomenología* religiosa, por la puerta de atrás, pero ahora ya no para explicar la *falsedad* de la religión, sino su supuesta *verdad*¹⁵².

La crítica remite al núcleo mismo de la teoría angular que se tiñe con los colores del ontologismo –pues restablece el valor del *experiencialismo religioso*, invalidado tanto por su predeterminación *a priori*, como por su falta de intersubjetivismo *a posteriori*¹⁵³– y no resuelve la cuestión de *¿cómo y cuándo* los animales llegan a ser *númenes*?¹⁵⁴. Para Puente Ojea, en cambio la respuesta es clara: «los animales son *entes naturales* para el hombre, y su percepción como *espíritus o númenes* se generan por *los mismos mecanismos mentales* que la percepción equivalente»¹⁵⁵, de tal modo que afirmar, como hace Bueno, que la religión es verdadera porque existen determinados *númenes animales* que no son fenómenos ilusorios sino que se producen por referencia a un plano ontológico¹⁵⁶, sólo supone enredarse en *peticiones de principio* y convierte en *inviabile* la *hipótesis del animal divino*¹⁵⁷.

Ante esta crítica, la defensa de la hipótesis animista por parte de Puente Ojea mereció por parte de Bueno y sus seguidores el calificativo de idealista en la medida que reducía la comprensión del origen de la religión a un ámbito psicológico y mentalista. La crítica no es pequeña y más en términos filosóficos, pero ¿es merecedor la defensa de la teoría mentalista para explicar el animismo que realiza Puente Ojea de idealista? Consideramos que la acusación no distingue dos planos diferentes: uno es la invención animista del hombre prehistórico que posee una serie de categorías con las que funciona y otro es las categorías teóricas del propio investigador, que en este caso son materialistas.

¿En qué punto quedó el resultado de este prolongado debate en el tiempo? El debate no sólo supuso la ruptura de la amistad que Puente Ojea y Bueno mantuvieron durante buena parte de la década de los noventa, sino que las posturas se mantuvieron irreconciliables, aunque Puente Ojea si admite la posibilidad de completar al animismo con la teoría de los *númenes* de Bueno que le seguiría. No obstante, Puente Ojea considera que las cuestiones originales quedan irresueltas o evadidas: ¿cómo se constituye la religiosidad primaria? ¿cuál es la naturaleza ontológica de los *númenes divinos*? ¿Por qué la atribución mental de esa divinidad es inválida? ¿Por qué almas y *númenes* no poseen una interpretación común como experiencias mentales ontológicamente ilusorias?

¹⁴⁹ Rapparport 2003, 23.

¹⁵⁰ Alvar Ezquerro 2011, 127.

¹⁵¹ Por cuestiones de espacio, para una síntesis completa de las distintas fases y el entramado del debate, *vid.* López Muñoz 2019, 421-425; 452-463 y 558-566.

¹⁵² Puente Ojea 1995, 92.

¹⁵³ Cfr. Puente Ojea 1991, 211-212.

¹⁵⁴ Cfr. Puente Ojea 1995, 94.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 95.

¹⁵⁶ Puente Ojea 1995, 96.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 97.

5. Consideraciones finales

La reflexión que Gonzalo Puente Ojea desarrolla sobre el origen antropológico de la religiosidad desde una perspectiva neanimista nace del empeño racionalista por un lado, de denunciar los subterfugios apologeticos que buena parte de los estudios religiosos han mantenido a lo largo del siglo XX y, por otro lado, de reivindicar el valor de la irreligiosidad en el marco de las sociedades ideológicamente pluralistas. En este sentido, su condición ajena a la Institución académica española, junto con su perspectiva sociocientífica y evolucionista, favorece un pensamiento no sometido a los intereses o a las necesidades de una presunta neutralidad de Escuela.

Con similar impulso al neotylorismo de Robin Horton y, sobre todo, al neanimismo Stewart Guthrie que exige una «redescripción de la religión como precipitado de varios subproductos mentales»¹⁵⁸, Puente Ojea recupera el evolucionismo racionalista en el estudio de la religiosidad que proporciona el animismo de Edward Tylor, realizando una lectura en clave epistemológica y ontológica bajo la luz que le proporcionan los avances de las ciencias cognitivas y neurológicas.

Aunque su defensa de lo que hemos denominado *teoría neanimista* pueda implicar lógicos ajustes de actualización científica y en algunos momentos sus ideas se limitan al nivel de profundas intuiciones, su actualidad se ve reflejada en su carácter de precedente e incluso convergente con algunas de las teorías más recientes y críticas sobre los estudios de las religiones. En este sentido a lo largo de nuestro artículo hemos destacado esas convergencias con autores como Fitzgerald o Ambasciano. Además, su metodología de análisis le permite un enfoque interdisciplinario para el estudio cualitativo de la religiosidad y los comportamientos humanos en línea con los paradigmas actuales de la Gran Historia y la Historia Profunda.

Por otra parte, el neanimismo puenteojeano permite mantener la tensión tanto frente a sesgos teológicos disfrazados de científicos –como los que supuso Eliade–, asimilaciones de la teología natural –como la realizada por Burkert– o identificaciones de la *realidad religiosa* –como la teoría angular de la religión de Bueno–, como a críticas realizadas desde valores no epistémicos como las que implican las aportaciones de Cantón Delgado o de Josephson.

Con sus límites, el neanimismo puenteojeano se nos presenta como una lectura irreligiosa¹⁵⁹ de la realidad, desde la que repensar la religión, una forma que se presenta fecunda si queremos afrontar el *revival* de teorías conspiranoicas, pseudocientíficas y religiosas que amenazan con retrotraernos a nuevas formas de fundamentalismo premoderno. Puente Ojea recupera y actualiza el animismo como plataforma para una explicación racionalista a la cuestión genética acerca de cómo se formó la *religiosidad* y, en consecuencia, cómo se formó la *religión*.

En definitiva, si en el pasado la atención académica que Puente Ojea ha recibido ha sido reducida, su atención futura dependerá de la voluntad e interés por indagar en el desafío que supone el análisis no apologetico de los Estudios Religiosos desde una perspectiva interdisciplinaria y evolucionista. Solo así su obra se convierte en imprescindible, como puente para pensar la *religiosidad* y la *religión* en las sociedades contemporáneas.

6. Bibliografía

- Alvar, J., 2011, “La ruta extraviada. El origen de la religión en el pensamiento de Gonzalo Puente Ojea”, en López Muñoz, M.Á. (coord.) *Gonzalo Puente Ojea. Una crítica radical del hecho religioso en su perspectiva histórica y antropológica*. Rev. *Anthropos. Huellas del conocimiento* 231, 120-128.
- Ambasciano, L., 2019, *An Unnatural History of Religions. Academia, post-truth and the quest for scientific knowledge*, London/ New York.
- Arsuaga, J.L. – Martínez, I., 1998, *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Barcelona.
- Asad, T. 1993, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, London.
- Beyer, P. F., 1994, *Religion and Globalization*, London.
- Boyer, P., 2007, *Y el hombre creó a los dioses*, trad. fr. 2003, Madrid.
- Burkert, W., 2009, *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, trad. ingl., 1996, Barcelona.
- Cantón Delgado, M., 2017, “Etnografía simétrica y espiritualidad. Aproximación ontológica al laicismo”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXXII(2), 335-358.
- , 2018[2001], *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona.
- Damasio, A., 2005[2003], *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, trad. ingl., Barcelona.
- , 2010, *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, trad. ingl., Barcelona.
- Dennett, D. C., 2007[2006], *Romper el hechizo. La religión como un fenómeno natural*, trad. ingl., Buenos Aires.
- Domínguez García, P., 2019, *Origen del simbolismo en las sociedades del Paleolítico del SO de la península ibérica. Una aproximación a las representaciones pictóricas y grabadas*, Trabajo de Fin de Máster. Disponible en: <https://rodin.uca.es/bitstream/handle/10498/22162/TFM%20-%20PUBLICACION%20RODIN.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [Acceso: 06-04-2023].

¹⁵⁸ Guthrie 2002, 66.

¹⁵⁹ *Vid.* López Muñoz 2023.

- Durkheim, É. 2014[1912], *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. fr., Madrid.
- Evans-Pritchard, E. E., 1965, *Theories of Primitive Religion*, Oxford.
- Feuerbach, L. A., 2008[1846], *La esencia de la religión*, trad. alem., Madrid.
- Fitzgerald, T., 2010[2000], *La ideología de los estudios religiosos*, trad. ingl., Madrid.
- Guthrie, S. E., 2000, "On animism", *Current Anthropology* 41(1), 106-107. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/300107> [Acceso: 15-04-2023].
- , 2002, "Animal animism: evolutionary roots of Religious Cognition", Pyysiäinen, I. y Anttonen V. (eds), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, 38-67, London/New York.
- Horton, R. W. G. 1968, "Neo-Tylorianism: Sound Sense or Sinister Prejudice?", *New Series* 3(4), 625-634.
- , 1993, *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge.
- Josephson Storm, J. A., 2017, *The myth of disenchantment: magia, modernity and the bird of the human sciences*, Chicago.
- Leroi-Gourhan, A., 1987, *Las religiones de la Prehistoria*, Barcelona.
- Levy-Bruhl, L. 1922, *La mentalité primitive*, Paris.
- , 1927, *L'âme primitive*, Paris.
- Llinás, R. 2002, *El cerebro y el mito del yo: el papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, prólogo de Gabriel García Márquez, Bogotá.
- López Muñoz, M.Á. (coord.), 2011, *Gonzalo Puente Ojea. Una crítica radical del hecho religioso en su perspectiva histórica y antropológica*. *Rev. Anthropos. Huellas del conocimiento* 231.
- (dir.), 2018, *Emancipación e irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*, Pamplona.
- , 2019a, *Gonzalo Puente Ojea: construcción y ejercicio de la irreligiosidad. Pensar la religión desde la heterodoxia*, Tesis doctoral, Madrid. Disponible en: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/686826> [acceso: 06-04-2023].
- , 2019b, "Laicismo, secularización y verdad católica en Gonzalo Puente Ojea", *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8(11), 265-292. www.doi.org/10.5281/zenodo.3551607 [Acceso: 06-04-2023].
- , 2023, *El desafío ateo de Puente Ojea*. Prólogo de A. Piñero, Pamplona.
- McCutcheon, R. T., 2003, *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*, London/New York.
- , 2014, "'Religion' as 'sui generis'", Interview hosted by T. J. Coleman III, *The Religious Studies Project*, 13 enero. Disponible en: <https://www.religiousstudiesproject.com/podcast/russell-mccutcheon-on-religion-as-sui-generis/> [Acceso: 15-04-2023].
- McDougall, W., 1915, *Body and mind: A history and a defense of animism*, London.
- Piñero, A., 2011, "Gonzalo Puente Ojea: una semblanza intelectual", López Muñoz, M.Á. (coord.), *Gonzalo Puente Ojea. Una crítica radical del hecho religioso en su perspectiva histórica y antropológica*. *Rev. Anthropos. Huellas del conocimiento* 231, 27-31.
- Puente Ojea, G., 1991, *Fe, Iglesia, poder*, Madrid.
- , 1995, *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Madrid.
- , 1997, *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*, Madrid.
- , 2000, *El mito del alma. Ciencia y religión*, Madrid.
- , 2002, *Opus minus. Una antología*, Madrid.
- , 2003, *La andadura del saber. Piezas dispersas de un itinerario intelectual*. Madrid.
- , 2005, *Animismo. El umbral de la religiosidad*. Madrid.
- , 2007, *Vivir en la realidad. Sobre mitos, dogmas e ideologías*, Madrid.
- , 2009, *La religión ¡vaya timo!*, Pamplona.
- , 2012, *Crítica antropológica de la religión. Las sendas equivocadas del conocimiento humano*, Salamanca.
- , 2013, *Ideologías religiosas. Los traficantes de milagros y misterios*, Pamplona.
- Rappaport, R. A., 2003[2001], *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, trad. ingl., Madrid.
- Rodríguez-Vidal, J. – Giles Pacheco, F. – Finlayson, C., 2014, "Los Neandertales también hacían arte rupestre (Cueva de Gorham, Gibraltar)", *Gota a gota*, 65-67.
- Roubekas, N. P., 2022, "Asking old questions a new: on the 'History' of 'Religions'", *Journal of Religious History*, 46-4, <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12909> [Acceso: 15-04-2023].
- Ruiz Andrés, R., 2022, "La postsecularización. Un nuevo paradigma en sociología de la religión", *Política y Sociedad* 59(1), 72876. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.72876> [acceso: 14-04-2023].
- Sádaba, J., 2006, *De Dios a la nada. Las creencias religiosas*, Madrid.
- Tylor, E. B., 1976[1871], *Cultura primitiva: Los orígenes de la cultura*, trad. ingl., Madrid.
- Zapata, J., 2010, "¡Los neandertales también eran modernos!", *Ciencia cognitiva* 4(1), 20-23. Disponible en: <https://www.cienciacognitiva.org/files/2010-2.pdf> [Acceso: 06-04-2023].
- Zubiri, X. 2013, *El hombre y Dios*, Madrid.