

RAÚL FRESNEDA FLORES

**TRABAJO FINAL DE CARRERA,  
2013 UOC**

**EL CONCEPTO DE DIOS EN LAS SOCIEDADES  
ANIMISTAS, POLITEÍSTAS Y MONOTEÍSTAS.**

EL CONCEPTO DE DIOS EN LA PREHISTORIA, EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA Y EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA EN OCCIDENTE.

**ÍNDICE**

<b>1.- Introducción.</b> Contenido de este trabajo.....	4
<b>2.- Períodos históricos.</b>	
<u>2.1.- Rasgos fundamentales del hecho religioso en la concepción animista</u> .....	8
2.1.2.- El concepto de dios en el Paleolítico.....	9
<u>2.2.- La religión y el concepto de dios en el Neolítico</u> .....	12
2.2.1.- La agricultura como modelo económico y religioso.....	13
2.2.2.- Las religiones de los pueblos cazadores y pastores en la actualidad. Semejanzas con el concepto prehistórico de dios.....	14
<u>2.3.- La concepción religiosa politeísta en las primeras civilizaciones. Mesopotamia y Egipto</u> .....	16
2.3.1.- Mesopotamia y Egipto. Características comunes.....	17
2.3.2.- Las religiones de Mesopotamia y la creación de la concepción divina...	18
2.3.3.- El panteón Mesopotámico.....	19
2.3.4.- La religión egipcia.....	21
2.3.5.- Rasgos fundamentales del panteón egipcio.....	22
<u>2.4.- La antigua Grecia y el Imperio Romano. Aproximaciones al aspecto religioso y el concepto divino de dios</u> .....	23
2.4.1.- La perspectiva religiosa de los pueblos griegos.....	23
2.4.2.- La vida religiosa de los pueblos griegos.....	26
2.4.3.- La religión de los romanos. El origen de la religión romana.....	27
2.4.4.- El proceso religioso de Roma.....	28
2.4.5.- El panteón religioso de la civilización romana.....	28
2.4.6.- Ritos, cultos y fiestas romanas.....	30

<b>2.5.- La transición hacia el monoteísmo en Occidente. El fin de Roma y el principio de la Temprana Edad Media</b> .....	31
<b>2.5.1.- Teorizaciones sobre el monoteísmo</b> .....	33
<b>2.5.2.- Posterior expansión del monoteísmo cristiano occidental</b> .....	34
<b>2.5.3.- Las teorías sobre el fin de la Civilización Occidental</b> .....	36
<b>3.- Aportaciones recientes de la comprensión del fenómeno religioso.</b>	
<b>3.1.- Anatomía de la conciencia en relación al fenómeno religioso</b> .....	38
<b>3.2.-Teorías del pensamiento sobre la conciencia</b> .....	41
<b>3.3.- Breve análisis del dualismo mente-cuerpo a lo largo de la historia</b> .....	42
<b>3.4.-Psicoanálisis y Marxismo. Pilares de las interpretaciones del siglo XX</b> ....	44
<b>4.- Conclusiones. El concepto de Dios y la religión en el futuro</b> .....	45
<b>5.- Bibliografía</b> .....	48

## 1.- INTRODUCCIÓN.

### Contenido de este trabajo.

A lo largo de la historia los grupos humanos se han organizado en sociedades más o menos complejas. En toda organización social se han dado los pilares básicos para poder sostener a dicho grupo. Dentro de estos pilares, junto a la organización de la sociedad, la economía y las leyes que conforman la identidad de una cultura propia e individualizada, encontramos también la “religión” como pilar básico de una comunidad compleja de donde surge en torno a un concepto concreto de dios que tiene su raíz en el denominado hecho religioso.

Primero de todo conviene destacar la enorme dificultad de definir el hecho religioso, así como el contenido de la palabra religión o dios. Algunos antropólogos han afirmado categóricamente la imposibilidad de poder definir el término religión *“de la misma manera que no son definibles conceptos tales como “parentesco”, “clase social” “alma” o “cultura” por entender que corresponden a concepciones demasiado fugaces en su relación a un determinado marco social como para representar generalidades absolutas y atemporales”* (1.Duch,2001:83).

Esto significaría que la concepción del término religión tendría la simple función de delimitar vagamente un espacio, en cuyo interior sería posible plantearse algunos interrogantes importantes para la existencia humana.

No obstante, los intentos en definir las concepciones en torno a la religión y al hecho religioso han sido numerosos y variados.

El antropólogo rumano Mircea Elíade se refería a este fenómeno desde la observación de los pueblos antiguos y venía a afirmar que el ser humano es ante todo un ser mítico; por eso señala este autor que: *“la mayoría de los hombres sin religión comparten, a pesar de todo, pseudoreligiones y mitologías degradadas que no son sino supersticiones y sustitutivos de las religiones”* (2.Elíade,1999:27).

Para Emile Durkheim el hecho religioso es producto del pensamiento colectivo: *“la religión es una cosa eminentemente social”* (3.Durkheim,1982:15). Siguiendo este hilo argumental podríamos afirmar que la religión de un grupo concreto pertenece a los individuos de un lugar determinado, porque todos estos individuos responden a un mismo fenómeno social, diferentes al de otra comunidad.

El pensamiento religioso posee una característica muy peculiar, que permite distinguirlo de otras formas de pensamiento, ya que implica dividir el mundo en dos esferas distintas, una que abarca todo lo que es sagrado y otras que contiene todo lo que es profano. También despiertan interés las similitudes del hecho religioso entre las diferentes comunidades humanas. El propio Durkheim se refiere a estos aspectos de la siguiente manera: *“Ya que todas las religiones son comparables, ya que son todas especies de un mismo género, hay necesariamente elementos esenciales que les son comunes”* (4.Durckheim,1982:7). Durkheim destaca una serie de semejanzas en las actitudes rituales que a pesar de la diversidad de las formas que pueden adoptar en diferentes grupos humanos poseen las mismas funciones sociales, culturales y religiosas debido a un determinado modelo de desarrollo común. La antítesis entre lo sagrado y lo profano es el elemento que permite delimitar el ámbito específico de lo religioso. En la interpretación de Durkheim la oposición entre sagrado y profano es total, concibiéndose como un hecho universal.

Clifford Geertz, define la religión de la siguiente manera: *“un sistema de símbolos que sirven para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal, que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”* (5.Geertz,1987:87).

En este sentido podemos incluir la religión dentro de la esfera de lo cultural, y ver que emplea símbolos sagrados con el objeto de sintetizar comportamientos y costumbres de una comunidad, repercutiendo en su carácter y en su calidad de vida, en su moral y en su visión del mundo. Geertz afirma que los estados de ánimo ocasionados por la actividad religiosa se traducen en experiencias cotidianas. De modo que la religión tendría la función de ayudar a soportar el sufrimiento de la vida, utilizando en su aplicación argumentos trascendentes. Es decir, para Geertz el hecho de que los individuos tengan que soportar adversidades sería la razón de la existencia del hecho religioso, para encontrar una justificación al sufrimiento de la vida, esta sería la causa principal por la que los seres humanos llegan a creer.

Luis Pancorbo <sup>(6.Pancorbo,2011:7)</sup> presenta un listado de dioses y símbolos compartidos en diferentes culturas. Habla de demiurgos, árboles, astros, fuego, semen, dioses, diosas, insectos, mamíferos, cristos, budas, caudillos y guerreros, antepasados y seres

inmortales convertidos en deidades y en seres sobrenaturales adoptados por cada comunidad de personas que se han visto empujadas por una necesidad social que conduce a identificar como sobrenatural todo tipo de fenómenos locales.

El fenómeno religioso ha tenido dimensiones formidables a lo largo de la historia; la necesidad humana de creer en la trascendencia con el fin de ordenar costumbres y tradiciones, o bien, para poder soportar angustias y sufrimientos han estado presentes desde los primeros tiempos.

Con el ánimo de llevar a cabo una somera visión comparativa desde una perspectiva antropológica, ciñéndonos así a las exigencias del presente trabajo, trataremos de ubicar cada modelo conceptual de dios en un tiempo y en una civilización humana determinada en Occidente. Queremos detenernos a describir con leves pinceladas el concepto religioso que se ha tenido de dios en nuestra historia en tres etapas concretas: Paleolítico, Mundo Antiguo y Edad Media, en las cuales han predominado respectivamente las diferentes concepciones de dios: el animismo, el politeísmo y el monoteísmo. Naturalmente, no se trata de una evolución lineal en sentido estricto del concepto de dios, porque incluso hoy en día vemos que estas tres concepciones conviven en diferentes lugares del mundo; pero sí queremos enfocar nuestra perspectiva, aunque sea a groso modo, en diferentes sociedades erigidas y organizadas sobre cada una de estas concepciones de la divinidad. E incluso en el caso de Occidente veremos la interesante particularidad del origen de su monoteísmo que surge a raíz de un politeísmo gastado, tal vez excesivo de Roma, la política divinizada en torno al concepto de dios y la necesidad de un cambio de concepción social.

Por último haremos hincapié en los últimos avances que se han hecho del fenómeno religioso a partir de los avances de la neurociencia. Es sabido que en la actualidad la experiencia religiosa y sus consiguientes concepciones sobre dios han comenzado a ubicarse en el cerebro como consecuencia de una complicada red neurológica, que daría lugar a toda clase de experiencias religiosas y místicas fabricadas por la mente, dentro del engranaje genético del cerebro. Los estudios actuales de la neurociencia vienen a colocar al dios antropomórfico dentro del hombre, en su mente. De modo que podríamos preguntarnos: ¿Dios no es otra cosa que un constructo de la mente? Y si en efecto ha sido así, qué novedades revelaría en torno al concepto de dios y su fenomenología dentro de una comunidad de seres humanos presente y futura? ¿Podría modificarse el significado de la religión?

En palabras de Francisco Díaz de Velasco: *“La sociedad postindustrial necesita, además, afianzar un nuevo consenso que permita la convivencia y el desarrollo personal pleno en un mundo progresivamente unificado y globalizado y el papel del estudio de las religiones en este contexto puede ser el de servir de palanca para mitigar los conflictos o cuando menos para no avivarlos, por medio de la toma de conciencia de las circunstancias que los desencadenan”* (7.Díez de Velasco,1995:12).

Al final de este trabajo trataremos de proponer una serie de respuestas a las preguntas que nos formulamos con el objeto de presentar algunas conclusiones.

## 2.- PERÍODOS HISTÓRICOS

Se nos hace imposible recorrer el itinerario intelectual y cultural que condujo al ser humano a separarse de la naturaleza elaborando tecnologías y formas de pensamiento en el transcurso de los largos y numerosos milenios del paleolítico durante los que fue un recolector de alimentos y un cazador. Tampoco es posible reconstruir su comportamiento religioso; sólo tenemos un ligero conocimiento de la existencia de prácticas funerarias o de elementos que, por su carácter repetitivo, permiten pensar en actos rituales. La aparición del dibujo, con sus signos estereotipados, nos permite a lo sumo pensar en un lenguaje simbólico. En cuanto al período neolítico, las dificultades son similares. Sin embargo, el carácter estructurado de los grupos humanos, deducible de los restos de los asentamientos, la presencia de objetos manufacturados cada vez más complejos, la domesticación del ambiente, tanto de animales como de plantas gracias a las primeras formas rudimentarias de riego, permiten hacer una interpretación más articulada y menos vaga del horizonte cultural y por lo tanto de las manifestaciones religiosas de este período. Actualmente, todavía existen pueblos aborígenes que viven al margen de la sociedad moderna conservando sus tradiciones y culturas. De la lectura de algunos autores como E. Quesada <sup>(8.Quesada,2008)</sup> y C. Levi-Strauss <sup>(9.Levi-Strauss,1998)</sup> puede extraerse que estas tribus podrían guardar similitudes con las de la Prehistoria y resultar útiles para llevar a cabo una aproximación sobre cómo se piensa que habría sido la vida y la religión en aquella época. De acuerdo con Elíade <sup>(10.Elíade,1999:45)</sup>, Paolo Scarpi <sup>(11.Scarpi,2000:14)</sup> y J.L Arsuaga <sup>(12.Arsuaga,2004:57)</sup> la aparición de la agricultura y la ganadería promovieron un cambio fundamental de las tradiciones anteriores que

afectaron a la religión y al concepto de dios. Igualmente, llegada a la Edad Media hubo otro cambio de visión que ha perdurado hasta nuestros días.

### 2.1.- Rasgos fundamentales del hecho religioso en la concepción animista.

El antropólogo clásico E.B. Tylor definió la idea de dios como “*La esencia de la creencia religiosa es la idea de Dios*” (13.Duch,2001:19,33-35).

Tylor concretó su pensamiento en la noción denominada “*la doctrina de las almas*”. Asegurando que ésta se encontraba, de uno u otro modo, en todas las sociedades. A partir de dicha doctrina elaboró el concepto de “animismo”, es decir: la creencia de que dentro del cuerpo tangible, invisible y ordinario hay un ser invisible e intangible, el alma. Pero se trata de una definición de alma entendida de modo amplio. Para Tylor la concepción animista correspondía a la etapa más primitiva dentro de una interpretación evolutiva de la religión.

Al principio, en las sociedades más antiguas y primitivas habría imperado una idea mucho más generalizada del alma y de dios; solamente con posterioridad dichos conceptos habrían ido concretándose hasta el dios único. Este enfoque teórico ha sido rechazado actualmente por gran parte de autores, proponiendo que cada comunidad, pueblo o cultura manifiesta una determinada religión cuyas diferencias no se explican en términos de distintos grados evolutivos, sino en razón de sus particularidades específicas. Otros investigadores a parte de Tylor, como Herbert Spencer y Andrew Lang<sup>(14.Duch,2001:111)</sup>, consideraron que el hombre primitivo (denominado “salvaje” hasta que los recientes trabajos antropológicos han ido limando dicha denominación, a partir de la observación de sociedades actuales apartadas de la civilización moderna) comenzó a creer en el animismo como el resultado de contemplar los siguientes fenómenos: trance, inconsciencia, enfermedad, muerte, clarividencia, sueños y apariciones de muertos, espectros, alucinaciones, ecos, sombras y reflejos. Para explicar esta clase de fenómenos surgió el concepto de alma y el concepto de espíritu y a partir de estas ideas los pueblos primitivos extendieron el alcance de tales conceptos a toda suerte de seres y elementos sobrenaturales: las almas de los animales, de las plantas, de los objetos, creencia en la existencia de dioses, ángeles, espíritus de la naturaleza, etc. Esta concepción del animismo religioso recibió numerosas críticas, por lo limitado de su visión, que reducía el fenómeno a la mera función de explicar los fenómenos



enigmáticos. Se le criticaba a Tylor no tomar en consideración otros elementos que explicasen la gran diversidad económica, política y psicológica que encierra en sí misma la religión de un grupo humano.

A groso modo podemos concebir el animismo como la creencia de que un espíritu o divinidad reside dentro de cada objeto, elemento, animal y planta influyendo en la vida cotidiana. Se trata de un tipo de creencia religiosa muy extendida entre las sociedades primitivas, cuya creencia en todo un elenco de seres espirituales sirve para controlar distintos aspectos del entorno natural y social, constituyendo así una de las bases que rigen estas sociedades. Para complementar las carencias conceptuales del animismo de Tylor, el etnólogo británico Robert Marett <sup>(15.Duch,2001:112)</sup> acuñó el término animatismo ubicado en un estadio primero y más primitivo de religión y anterior al animismo, y que es entendido como una fuerza concentrada que podía proporcionar a algunos objetos, animales y personas poderes extraordinarios e independientes del poder proveniente de las almas y de los dioses. Marett empleó el término melanesio “maná” para describir un fenómeno más amplio: la cantidad de fuerza animatista que adoptaba las características de cada animal, fenómeno u objeto. Maná en un sentido amplio significa creencia en una fuerza poderosa, también extensible a los seres humanos; en este sentido podría decirse que determinados individuos tienen más o menos maná (fuerza animatista). Por ejemplo, un escultor cuyas tallas son especialmente complicadas y hermosas posee maná, mientras que un guerrero capturado por su enemigo ha perdido el suyo.

### 2.1.2.- El concepto de dios en el Paleolítico.

El historiador rumano Mircea Eliade afirmó que a partir del período Musteriense puede hablarse con certeza de sepulturas <sup>(16.Eliade,1999:20)</sup>. Y asimismo nos habla de la aparición de cráneos y mandíbulas inferiores que pueden considerarse manifestaciones religiosas en localidades mucho más antiguas como en Chu-ku-tien. Eliade también hace referencia a lo que se consideran los primeros enterramientos neandertales y asegura que la creencia en una vida más allá de la muerte parece estar demostrada ya desde los tiempos más remotos, básicamente por el uso del ocre rojo, sustitutivo ritual de la sangre, y por ello mismo “símbolo de la vida”. La costumbre de espolvorear con ocre rojo los cadáveres estaría universalmente difundida en el tiempo y en el espacio.

En cuanto a la significación religiosa de las sepulturas, han sido objeto de debate desde la consideración de que la inhumación de los muertos debía tener una justificación. Para Elíade las sepulturas confirman la creencia en esa vida más allá de la muerte, pues de otra manera resultaría incomprensible la solicitud y el trabajo de enterrar el cuerpo del difunto. Esta supervivencia podría ser puramente espiritual, concebida como una existencia ulterior del alma, creencia corroborada por la aparición de los difuntos en sueños. Pero ciertas sepulturas también podrían ser interpretadas, de acuerdo con el autor: *“como una precaución contra el eventual retorno del muerto; (en estos casos, el cadáver aparece encogido y posiblemente se depositaba atado). Por otra parte, nada excluye que la posición replegada del cadáver, en vez de un miedo a los cadáveres vivientes (temor atestiguado en algunos pueblos), se deba a una esperanza en su renacimiento, razón por la cual se llevarían a cabo las inhumaciones en posición fetal”* (17.Elíade,1999:27).

En el Paleolítico Superior (35.000-8.000 a.C.) se producen enterramientos y el desarrollo de las pinturas rupestres. En esta etapa se creía en la existencia de espíritus y seres sobrenaturales que estaban presentes en la naturaleza y protegían a los animales.

Luis Pancorbo define este período de la siguiente manera: *“Tanto la dendrolatría (adoración de árboles), como la filolatría (adoración de plantas y vegetales) y sus cultos anejos y supercherías sin cuento, abarcarían la historia del hombre”*. Citando a Caro Baroja, Pancorbo concreta la dendrolatría: *“En síntesis, son tres; veneración por los árboles; veneración por determinados árboles y bosques en particular; y la veneración por los espíritus que habitan los árboles y bosques”* (18.Pancorbo,2011: 25)

Según Díez de Velasco <sup>(19.2002:18)</sup> es destacable que durante la prehistoria los seres humanos que vivían de la caza, la pesca y la recolección pensaban que todo lo que les rodeaba estaba sometido a fuerzas sobrenaturales. Creían que mediante la realización de determinados actos y rituales estas fuerzas o espíritus podían ayudarles. Actualmente, en una sociedad como la nuestra, diferenciamos con nitidez entre lo que pertenece al mundo de la religión y lo que no está relacionado con ella. Sin embargo, a medida que retrocedemos en el tiempo, esta separación ente lo sagrado y lo profano se va haciendo más confusa, fundamentalmente porque los rituales religiosos de épocas prehistóricas se considera que estaban unidos íntimamente a la vida diaria.

Algunas de estas ceremonias religiosas estaban destinadas a facilitar y mejorar la caza como la realización de pinturas rupestres, que se piensa que formaba parte de rituales

por los que se pedía a los seres sobrenaturales, protectores de los animales, que les permitieran capturarlos y alimentarse con ellos.

Siguiendo a Díez de Velasco, para las comunidades paleolíticas el entorno natural tenía gran importancia, ya que de él dependía la supervivencia del grupo, de modo que podemos afirmar que la concepción animista estaba muy unida a la ecología. La naturaleza era sagrada y los seres humanos se consideraban parte de la misma. En estas comunidades tenían prohibido matar animales hembras que estuviesen en período de cría. Se piensa que nunca cazaban por entretenimiento, ni en mayor cantidad de lo que necesitaban. Creían que hacer eso conllevaba tener que enfrentarse a los espíritus protectores de los animales.

Los cazadores-recolectores vivían en grandes territorios por los que se desplazaban en busca de caza. Los grupos no eran muy numerosos, aproximadamente unas treinta personas. Evitaban explotar excesivamente los recursos de la naturaleza, viviendo en armonía con ella y controlando el tamaño del grupo, dentro del cual trataban de mantener el equilibrio con el entorno por medio de rituales religiosos bajo la concepción de la sacralidad de la naturaleza y la idea de que protegiéndola se protegían a ellos mismos.

Las sociedades preagrícolas habrían sido con enorme diferencia las más numerosas y persistentes en el tiempo, aunque desde el desarrollo de la agricultura habrían ido quedando progresivamente relegadas a zonas cada vez más marginales (climas extremos, zonas desérticas, circumpolares o boscosas y en general no aptas para la agricultura), lo que terminaría potenciando una adaptación cultural (y evidentemente también religiosa) a hábitats menos cómodos y sometidos a la presión del contacto con pueblos más dinámicos. Por lo que es preciso ser precavidos en las comparaciones basadas en el análisis de las sociedades preagrícolas actuales al intentar recomponer un hipotético pasado.

Continuando con Díez de Velasco, la religión cumple en estas sociedades un papel de regulación del impacto entrópico sobre el medio natural, papel que se estudia de modo privilegiado en la subdisciplina denominada ecología de las religiones (20.2002:20-28).

## 2.2.- La religión y el concepto de dios en el Neolítico.

El final de la época glaciár significó una alteración radical del clima y del paisaje. En consecuencia cambiaron también la flora y la fauna. El retroceso de los glaciares provocó la retirada de la fauna hacia las regiones septentrionales. El bosque fue sustituyendo gradualmente las estepas árticas. Los cazadores siguieron a sus presas, especialmente renos, pero la progresiva disminución de la caza les obligó a instalarse a orillas de ríos y lagos o junto a los litorales, donde vivían de la pesca. Las nuevas culturas que se desarrollaron durante los milenios siguientes han recibido la denominación de Mesolítico.

De acuerdo con Elíade <sup>(21.1999:45-49)</sup>, el desarrollo de la agricultura y de la ganadería es probablemente el origen de la formación de asentamientos estables, que con el tiempo se convertirán en auténticas estructuras urbanas. Estos conjuntos sedentarios, que parecen interrumpir bruscamente el nomadismo de las anteriores formas de vida, son el producto más macroscópico de ese fenómeno conocido como revolución neolítica. La aparición de formas de vida neolítica no presenta una distribución cronológica homogénea en toda el área del Mediterráneo. Podemos establecer que en el VIII milenio a.C. aparecen las primeras manifestaciones en Oriente Próximo, donde ya en el VI milenio a.C. se extiende el uso del cobre; en cambio, la aparición es más tardía en el Mediterráneo occidental y en Europa. El nacimiento de este tipo de vida permite la producción continuada de alimento, cuyo almacenamiento favorece la realización de actividades que ya no consiste en la búsqueda incesante de comestibles, y exige inevitablemente nuevas formas de colaboración. De ello deriva la progresiva elaboración de tecnologías y de especializaciones, indispensables para sostener las necesidades de una sociedad que se va haciendo más compleja y articulada. La historia de estas comunidades protourbanas, cuya evolución dará lugar a las grandes civilizaciones del Mediterráneo oriental, tan sólo se puede recomponer mediante documentos arqueológicos. No obstante, no es posible reconstruir la vida intelectual y espiritual de los hombres de esta época, puesto que el uso de la escritura no se consolida al menos hasta el IV milenio a.C.

En cualquier caso el cambio de la forma de vida repercute también en la religión de estos pueblos. La caza y toda su simbología ritual dejan de tener sentido y entonces dios debe ser amoldado a las nuevas exigencias de las comunidades sedentarias y agrícolas. Y en consecuencia el politeísmo es la forma religiosa que se origina en esta época. Cada uno de los hechos, elementos y fenómenos naturales comenzaron a representarse

mediante dioses, por ello Petazzoni asegura que “El politeísmo fue un hecho naturalista” (22.Ojea.Villalonga,2005:87). En este sentido destaca la perspectiva de Graneris, quien asegura que la representación antropomórfica de los dioses estará relacionada a las fuerzas en bruto de la naturaleza que representan y cuyos hechos e historias reflejan una transcripción en alfabeto humano que utiliza una fuerza para eludir otra, por ejemplo explotando la vanidad satisfecha de Venus, o poniendo en jaque la ira de Juno. Es decir, dioses que presentan hechos naturales humanizados y que se encuentran desprovistos de veneración interior. Dice Graneris *“al mirar a través de la historia se ve que los pueblos politeístas no honraron demasiado a sus dioses. Roma los trató como a mercaderes; Grecia, que no siempre tuvo el valor de narrar sus historias en voz alta, hizo de ellos estatuas y se detuvo a contemplarlas, sustituyendo la religión por el arte; la India y Egipto intentaron encerrarlos dentro de redes con sus fórmulas; a menudo, y un poco en todas partes, se llegó a trocarlos por verdugos”* (23.Graneris,2005:118).

En este tiempo se empiezan a crear complejos panteones de dioses cuya mitología y concepción de la divinidad tienden a manifestar gran parte de la globalidad cultural de toda una civilización.

### 2.2.1.- La agricultura como modelo económico y religioso.

Siguiendo a Scarpi <sup>(24.2000:16)</sup>, los pueblos agrícolas se hicieron sedentarios y comenzaron a elaborar sus propios alimentos. Levantaron poblados junto a ríos y establecieron sus campos de cultivo y los corrales de los animales domésticos.

La principal preocupación de los seres humanos del Neolítico era obtener buenas cosechas, que el ganado estuviese sano y se pudiera reproducir. Por eso, la religión de los pueblos neolíticos se centró en la fecundidad, tanto de la tierra y de los animales como la de los seres humanos.

Durante el Neolítico se realizaban rituales para atraer la lluvia, el sol o para que las plagas no afectasen al fruto de la tierra. También se necesitaba conocer con precisión la época del año en la que tenía que realizarse la siembra de los diferentes productos. Por eso se crearon los primeros calendarios basados en las fases del sol y de la luna y se comenzaron a realizar las primeras observaciones de las estrellas para perfeccionar estos calendarios.

Durante este período comenzaron a institucionalizarse los primeros sacerdotes, cuya principal labor era la de mantener, acrecentar y transmitir los conocimientos de su comunidad. Ellos fueron los encargados de realizar estos primeros estudios de las constelaciones, de transmitir el saber de generación en generación y de dirigir los diferentes rituales. Aún hoy es muy frecuente que en numerosas fiestas que se celebran durante la primavera y el verano en España y en otros países del mundo, se realicen ofrendas a la santa o santo del lugar. Las raíces de estos actos se relacionan en el agradecimiento de la comunidad por haber conseguido buenas cosechas, como ocurría en el Neolítico. También es común en muchas zonas del mundo, incluida Europa, que en períodos largos de sequía, se saque en procesión a santos protectores pidiendo que llueva. Son rituales que se han seguido manteniendo desde el Neolítico por las comunidades agrícolas y ganaderas aunque a lo largo de la historia hayan cambiado la imagen de las deidades, lo que subraya la pervivencia de costumbres y de ritos incluso en contextos muy diferentes en los que comenzaron <sup>(25.Enciclopedia del estudiante,2006:Vol.7: 21-23;Díez de Velasco,2002:131-139).</sup>

### 2.2.2 Las religiones de los pueblos cazadores y pastores en la actualidad, sobreviviente del concepto prehistórico de dios.

Todavía hoy en día existen grupos de cazadores-recolectores, como los inuit o esquimales, los bosquimanos, los aborígenes australianos o determinadas tribus de la cuenca del Amazonas como los indios yanomani. Los grupos citados se distribuyen principalmente en grandes áreas del norte y centro de Australia, en zonas desérticas o selváticas de África, en zonas árticas y en selvas de América y de Asia. Las gentes de estas poblaciones viven allí donde nadie puede o sabe vivir, porque el clima es muy duro y la agricultura muy difícil. Se considera que su modo de vida podría ser similar, aunque no igual, al del Paleolítico Superior en las zonas de occidente. Dice Robert Kelly: *“Los cazadores-recolectores modernos replican condiciones del pasado y el modo de vida de los predadores modernos está estructurado, principalmente, por esas condiciones”* <sup>(26.Kelly,1995:334)</sup>.

La religión de estos pueblos es muy variada, aunque presenta características comunes, como la importancia que se da a los animales y la creencia en espíritus protectores. En muchos casos, los individuos de estos grupos tienen que buscar, en cierto momento de

sus vidas, su propio espíritu protector, que suele ser un depredador, como el jaguar o el lobo, o un ave o un águila. Esto es similar a la cultura chamánica, en la que se celebran ritos de paso para marcar una iniciación, la transición de un estado a otro en la vida de una persona. Para referirse a estos animales que identifican a un colectivo humano se utiliza una palabra tomada de los indios alonquinos de Norteamérica: tótem. Pero tótem puede ser también un objeto, una planta o incluso un fenómeno atmosférico.

En la actualidad sobreviven diversas sociedades que tienen una agricultura poco desarrollada tecnológicamente, como se pudo poner en práctica durante el Neolítico, pero que presentan un rico y diverso mundo religioso. En estas sociedades se cree que hay lugares, personas y cosas cuyo contacto puede producir daño, como los brujos, los jefes o los lugares donde habitan determinados espíritus. Se utiliza para definir este fenómeno una palabra tomada de los maoríes de Nueva Zelanda: tabú. En principio tabú es la prohibición de entrar en contacto con alguien o algo, pero habitualmente se utiliza para denominar cualquier prohibición de carácter religioso.

Por otro lado, existen características religiosas comparables entre pueblos tan alejados en el tiempo como los pastores prehistóricos indoeuropeos y los pastores actuales de diversas zonas cercanas al Nilo, como los auer, dinka o masai. Entre los elementos compartidos destaca un ritual muy importante en el desarrollo de las iniciaciones de jóvenes: El robo de ganado. El acto es importante, ya que por la intercesión sacerdotal y el sacrificio, los dioses satisfechos del rito ofrecen protección. Además los actos de los grupos guerreros, los suficientemente fuertes y hábiles para robar animales a los enemigos reciben una alta valoración social. Las sociedades agrícolas del pasado generaron unas cosmovisiones que se plasman en ritos, mitos, celebraciones y creencias que en algunos casos han ido sobreviviendo hasta llegar a la sociedad industrial, como por ejemplo la celebración de la noche de San Juan que está relacionada con los antiguos calendarios agrícolas.

Los pueblos pastores mantienen una dependencia muy estrecha con el animal, su ciclo reproductivo y sus necesidades alimenticias alrededor de las cuales construyen su visión de la religión y su característico concepto de dios. Muchas religiones de los pueblos pastores desarrollan rituales para propiciar el apoyo de las divinidades por medio del sacrificio del animal. Es un acto que se dota de una simbología muy compleja, gracias a las interpretaciones creadas por los influyentes sacerdotes del grupo.

El animal se reparte siguiendo unas pautas rituales, que lo convierten en una representación del mundo social y sobrenatural <sup>(27.Service,1979:19-35;Enciclopedia Universal Ilustrada,Tomo12,1991:737-740;La Enciclopedia de Estudiante,Vol.19,34-36).</sup>

### 2.3.- La concepción religiosa politeísta en las primeras civilizaciones. Mesopotamia y Egipto.

Mesopotamia y Egipto constituyen las primeras grandes civilizaciones de la historia de la humanidad. En ellas la complejidad religiosa adopta nuevos cánones y también lo hace el concepto en torno a dios, que a partir de ahora se basa en el culto solar y los ciclos del calendario agrícola.

El pueblo sumerio se caracterizaba por la creencia elemental en un poder sagrado presente en todas las cosas, al que denominaban Me. Al respecto, el historiador y fenomenólogo de la religión G. Widengren comenta: *"Se concebía no sólo como una especie de fluido, sino como algo subsistente, individual, diferenciado e impersonal, residente en todos los elementos más importantes de la religión practicada por los mesopotámicos de habla sumeria"* <sup>(28.Bleeker,C.J.Widengren,1973:122).</sup>

En las fuentes de origen akkádico, se encuentra una creencia parecida, a raíz de una serie de elementos configuradores: Parsuna (que es un poder sagrado presente en dioses y templos) y Lamassu (poder sagrado presente en los seres humanos). Además, el hombre tenía su ilu (espíritu o alma), su ishtaru (hado) y el sedu (impulso vital). Finalmente, su existencia sobre la tierra quedaba sometida al simtu (destino); de acuerdo con el antropólogo de las religiones Antonio Bentué, todos estos elementos configuradores akkádicos pueden considerarse elementos propios del animismo, vinculados a prácticas de tipo mágico. Asimismo los elementos primitivos de la religión mesopotámica tienen relación con la mitología de la naturaleza y el desarrollo mesopotámico de presagios y horóscopos como medios de adivinar el destino (el simtu) impuesto a los hombres por parte de los astros divinizados.

Según Bentué <sup>(29.2002:23)</sup> el panteón egipcio se formó alrededor de las ciudades más importantes. Tanto en el Bajo como en el Alto Egipto, el culto principal era el disco solar, el sol, del cual los egipcios destacaban sobre todo el ciclo del día y de la noche, visto como una barca que navegaba por el Nilo "de arriba", considerando que, durante la noche, el sol recorría la profundidad de la tierra ("Duat"), para volver a salir



esplendoroso en el nuevo día. Este carácter "diurno-nocturno" del dios-sol era expresado por la advocación doble dada a este dios supremo. En el Bajo Egipto se lo invocaba como Atón-Keprer, mientras que, en el Alto Egipto, lo era como Amón-Ra. Los dioses principales también variaban de una ciudad a otra. Así vemos que en Memfis, el dios Ptah era el que revestía mayor importancia, y con el tiempo llegó a relacionarse con el rito de fertilidad, que en principio estaba dedicado al culto de Apis. Las escuelas sacerdotales destinadas a cada uno de los tres dioses principales (Amón, Atón y Ptah) se pusieron en relación con los numerosos dioses secundarios. A partir de concepciones divinas antropomórficas se constituyeron las diversas tríadas y enéadas características de esta civilización. El panteón egipcio presentaba su origen primordial en el agua (caos) de la cual surgen los dioses y el posterior orden del mundo (cosmos). De alguna manera las tríadas y las enéadas egipcias no dejan de tener una fuerte relación con el animismo de las formas naturales. Así del dios supremo Atón-Keprer (la razón que da orden al caos) surgirá Shou-Tefnut (el aire y la atmósfera), y de ellos nacerán Geb-Nut (la tierra y el cielo). Posteriormente Osiris representará el sol e Isis la luna. Las deidades antropomórficas egipcias, así como ocurre con las mesopotámicas, muestran una relación directa con la naturaleza y con las características de algunos animales <sup>(30.Bentué,2002:27-28)</sup>.

### 2.3.1.- Mesopotamia y Egipto. Características comunes.

Las antiguas culturas de Mesopotamia y Egipto crecieron en torno a grandes ríos, lagos y fértiles valles fundamentales para su supervivencia. Aquí nacieron también las primeras ciudades y con ellas la necesidad de organizar la convivencia de todos.

Según P. Scarpi <sup>(31.2000:21-51)</sup>, la historia de Egipto se ha revelado paralela a la de Mesopotamia, por lo que ha sido inevitable comparar la evolución histórica de estas dos civilizaciones. Es bastante probable que los intercambios culturales entre ambas civilizaciones empezaran en el transcurso del neolítico y del período predinástico, pero los contactos con Mesopotamia meridional y con Palestina se intensifican durante el período Dinástico antiguo, cuando Egipto se unifica y se consolidan las primeras dinastías. Scarpi nos aclara que: *“Egipto creó una civilización original y autónoma, pero supo asimilar y reelaborar las aportaciones de otras culturas y también exportó sus propias creaciones”* <sup>(32.Scarpi,2000:39)</sup>.

En algunos aspectos, como en la religión, las civilizaciones de Egipto y Mesopotamia presentan rasgos en común. En ambos casos, las estructuras de poder fueron quedando en manos de muy pocos y, frecuentemente, vinculadas a este poder se desarrollaron también las religiones.

Al favorecerse el crecimiento de la población la sociedad se hizo más compleja, razón por la cual se hizo necesario asegurar una rápida y eficaz toma de decisiones en zonas cada vez más extensas. Con el paso del tiempo, estas decisiones empezaron a tomarse entre muy pocas personas, que vivían de un modo distinto a la mayoría de la población. Los reyes controlaban los impuestos y organizaban la sociedad. Además, no todo el mundo se dedicaba al cultivo de la tierra, había artesanos, comerciantes, técnicos, escribas, militares y también sacerdotes y gobernantes. Se desarrollaron las artes, la escritura, la ingeniería, el ejército, los sistemas de gobierno y los ritos, los mitos y los relatos religiosos.

La gran mayoría de la población no tenía el poder de decidir y su vida se centraba fundamentalmente en trabajar para sus gobernantes en aras de una sociedad jerarquizada, cuya base la formaban los súbditos. La religión cumplió un papel básico en la distribución del poder porque la población aceptaba que los reyes eran representantes de los dioses. Los templos, los palacios y las tumbas garantizaban el orden de lo divino y lo profano. En este sentido y durante miles años predominó un concepto de dios que evocaba la “estabilidad” de los estamentos que configuraban sus respectivas civilizaciones.

### 2.3.2.- Las religiones de Mesopotamia y la creación de la concepción divina.

Cuando la historia comienza a suministrarnos los primeros documentos escritos, los sumerios, cuyo origen sigue siendo oscuro, están ya asentados en el territorio mesopotámico. Siguiendo a Scarpi: *“La historia de la humanidad, entendida como una historia documentable y documentada según los cánones de la historiografía, comienza en torno a la mitad del V milenio a.C. en Mesopotamia, la tierra entre dos ríos, donde aparece la primera gran civilización”*. (33.Scarpi,2000:20).

De acuerdo con Scarpi, Bentué<sup>(34.2002:40-55)</sup> y Díez de Velasco<sup>(35.2002: 159-162)</sup>, la civilización mesopotámica no presenta los caracteres unitarios que tiene la cultura egipcia; aparece configurada por una mezcla de grupos humanos, sumerios y semitas

principalmente, sin una unidad permanente y que generaron una diversidad política que se refleja también en la religión, presentándose como una acumulación de tradiciones que si bien tienen su origen en la cultura sumeria, fueron incluyendo materiales de épocas y culturas posteriores como la acadia, la babilónica o la asiria. Semejante diversidad provoca que cada ciudad tenga diferentes dioses principales: Enlil en Nippur, Enki en Eridu, An en Uruk, y Nanna en Ur. No obstante, hay una cierta unidad de base que tiene su origen a partir del segundo milenio a.C. con la aceptación consensuada del sistema teológico de la ciudad de Nippur y en el prestigio de los antiguos textos religiosos sumerios que fueron traducidos, copiados y venerados hasta el siglo VI a.C. e incluso después.

La primera literatura de la humanidad ofrece fascinantes relatos míticos como las andanzas del héroe Gilgamesh en busca de la inmortalidad; la descripción del paraíso en la tierra de Dilmun; el descenso de Inanna-Ishtar al inframundo o el mito del diluvio; plegarias completas dirigidas a los Dioses, como los himnos a Enlil a Ishtar o a Marduk, oráculos y profecías o rituales como el de año nuevo o el de reparación de un templo. Los relatos mesopotámicos explican buena parte de las narraciones del Génesis bíblico cuya influencia en el cristianismo y el islam no se puede desdeñar. Esta influencia hacia occidente, que será constante, también se produjo hacia el norte, así las creencias de los hititas e indoeuropeos muestran un impacto muy profundo de la religión mesopotámica.

### 2.3.3.- El panteón Mesopotámico

Díez de Velasco cita el *Poema de Atrahasis* <sup>(36.Díez de Velasco,2002:154)</sup>, fechado hacia el 1700 a.C., de acuerdo con el poema antes de la existencia de los hombres los Dioses se dividieron en dos grupos, los grandes dioses llamados Anunnaki, y los Dioses menores, los Igigi, sometidos al trabajo para sustentar a los primeros, el poema dice: “*Cuando los Igigi hacían la faena de los hombres trabajaban y penaban, enorme era su desdicha... ya que los grandes Anunnaki imponían a los Igigi una séptuple tarea*”.

La historia de Atrahasis sigue narrando que los Igigi se sublevaron, los dioses soberanos se resienten en su cuidado y alimentación y entonces deciden crear al ser humano, un ser mortal y disminuido que no se revelará contra ellos y que se crea con una doble naturaleza que proviene del barro de la tierra, al que habrá de retornar tras la muerte, y de la sangre vertida de un dios menor.

La finalidad del ser humano es por tanto servir a los dioses produciendo para ellos. Sin embargo los seres humanos molestan a ciertos dioses, en especial a Enlil, que tramó su destrucción y gracias a la benevolencia de Ea-Enki unos pocos elegidos se salvaron en un arca. Tras el diluvio la vida humana se recortó aún más para reducir las molestias que la sola presencia de los seres humanos producía en los dioses. Nippur se convirtió en una ciudad santa, sede de Enlil, dios del cielo.

El ser humano es por tanto un ser despreciable cuya vida tiene el sentido único de servir a la majestad de los dioses, con los que no puede ni remotamente compararse y a quienes debe construirles templos de veneración y estatuas suntuosas que han de ser paseadas en procesiones; para ello los sacerdotes actúan en el papel de subalternos directos del dios.

Prosiguiendo con Scarpi <sup>(37.Scarpi,2000:32)</sup> el mundo divino se organizó de modo que reflejara la organización ciudadana, de la misma manera que la adopción del principio dinástico determinó una línea de descendencia privilegiada.

En el panteón mesopotámico vemos reflejadas las concepciones animistas tratadas anteriormente. Así, Nammu, que representa al agua, es la diosa primigenia. De ella se origina la teogonía mesopotámica. También hay un dios supremo con la peculiaridad de ordenar el simtu (destino) del resto de dioses. Asimismo Enlil es un dios del aire y Anu un dios celeste.

El panteón mesopotámico está formado fundamentalmente por dos triadas, la cósmica y la astral. La tríada cósmica estaba formada, si seguimos la nomenclatura akkadia, por Anu (el cielo) con su santuario principal en Uruk; Enlil (atmósfera y tempestad), con su santuario en Nippur; y Ea (agua), en Eridu.

Para Juan Bosch <sup>(38.1997:14)</sup> y Díez de Velasco <sup>(39.2002:165)</sup> una característica peculiar es que la tierra no está divinizada como en Egipto, en su lugar tiene preponderancia el agua que la cubre y viene representada por la diosa Ea y por sus hijos: Tiamat, identificado con aguas saladas oceánicas que amenazan siempre con la vuelta del caos y la muerte, y Apsu, las aguas dulces fecundantes.

Estos dioses van cambiando de nombre. En la versión sumero-akkádica, Marduk pasa a estar por encima de Anu y sustituye a Enlil a partir del poema del Enuma Elish, aunque la significación de estos dioses sea la misma. Desde la perspectiva asiria, Anu se modifica por Ansar y Marduk por Bel.

Luego tenemos la tríada astral mediante los tres astros celestes, el sol representado por el dios Utu o Shemesh, la luna por la diosa Sin o Nanna y el planeta Venus por Inanna o Ishtar. Sin tenía su templo principal en la ciudad sumero-caldea de Ur. El dios-sol sumerio, Utu, lo tenía en Larsa; mientras que en su versión akkadiense, Shemesh lo tenía en Sippar. Finalmente, Inanna se veneraba en la ciudad sumeria de Uruk, junto al templo de su padre Anu, mientras que en la equivalente akkádica, Ishtar, tenía su culto principal en Sippar y también en Mari.

Dado que la noche precede al día, Sin (la luna) era considerada progenitora de Shemesh (el sol). Venus, representado por Inanna o Ishtar, tenía dos versiones. Durante la noche era considerada como diosa del amor, incluyendo el erotismo, la fertilidad y la hierogamia (matrimonio sagrado, bodas santas o bodas espirituales). Por el día sus connotaciones cambiaban y entonces se consideraba diosa de la guerra. Llegándose a convertir en una figura muy venerada en ese tiempo. El nombre cananeo de Ishtar es Astarté. Ishtar y Tammuz son las divinidades de la vida y la fertilidad mientras que en contraposición Ereshkigal y Nergal rigen el mundo inferior de los muertos <sup>(40.Díez de Velasco,2002:165)</sup>.

#### 2.3.4.- La religión egipcia.

Según Bentué <sup>(41.2002:18-21)</sup> el sistema estatal egipcio era una teocracia estructurada en torno a un monarca divino que presenta un grado de sublimación y que se identifica con Horus, el Dios halcón que en la teología menfita aparece como el primer faraón que controló el bajo y el alto Egipto tras la concesión de este último por parte de Gueb, el dios de la tierra. Al morir se asocia con el dios Osiris.

A partir de la dinastía IV, hacia el 2600 a.C., el faraón es nombrado también hijo de Re, dios del sol, y asume la personificación de Maat, el orden cósmico, haciendo que el mundo no caiga en el desorden que simboliza Isfet.

En este sentido dice Díez de Velasco *“El monarca tiene algo de todos estos Dioses pero a su vez es un Dios encarnado con personalidad propia al que se ofrece culto tras la muerte. Su calidad de Dios y hombre le permite desarrollar el papel fundamental de mediador entre el mundo divino y el humano, actuando como vínculo que enlaza ambas realidades. Es un Dios-rey-sacerdote cuya finalidad es mantener el orden cósmico (y político) mediante el ritual para garantizar que el mundo seguirá día tras día y que la*

*riqueza y la prosperidad bañarán la tierra egipcia (y que el Nilo crecerá correctamente)*” (42.Díez de Velasco,2002:71).

De acuerdo con Bentué a lo largo de miles de años los egipcios mantuvieron unas costumbres religiosas con rasgos comunes, aunque en ocasiones con cambios importantes, en las que también predominó alguna modificación de las figuras consideradas divinas (43.Bentué,2002:19-21).

Así, la religión egipcia destaca por su politeísmo religioso y por el enorme poder que acapara la figura del faraón. Cada zona tenía sus propios dioses, que fueron aglutinándose con la unificación del imperio. Una de las características fundamentales de los dioses egipcios era que al igual que en Mesopotamia presentaban seres híbridos.

Los egipcios creían que gracias al faraón crecían las cosechas, se alimentaba al ganado, se mantenía el orden de las estaciones y el Nilo irrigaba las tierras agrícolas haciéndolas fértiles. El pueblo egipcio tenía la convicción de que el faraón se convertía verdaderamente en dios en el momento de morir; y sus tumbas alcanzaban una importancia fundamental bajo la creencia de que el faraón, en la otra vida, seguiría velando por la manutención de su pueblo. El poder del faraón se basaba en la religión, que le servía para establecer una forma de estabilidad social

La sociedad egipcia concebía la vida después de la muerte si se conservaba el cadáver y se realizaban ciertos rituales (44.Bentué,2002:29). Para conservar el cadáver lo momificaban y junto a los muertos se enterraban unos textos que explicaban todo lo que debía hacer el difunto para llegar al más allá. Al principio, en el Imperio Antiguo egipcio, hace unos 4.500 años, sólo tenían esos textos en su tumba el faraón, que se convertía en dios tras su muerte. Más adelante consiguieron este privilegio los miembros de su familia. Estos primeros textos se encuentran escritos en los muros interiores de sus pirámides, y forman los llamados textos de las pirámides. Durante el Imperio Medio, hace unos 4000 años, los altos funcionarios reales podían tener sus propios textos funerarios escritos en sus ataúdes; a estos se los conoce por textos de los ataúdes. A partir del Imperio Nuevo, hacia el 1600 a.C., se encuentran en las tumbas rollos de papiro que se conocen como Libro de los Muertos. Eran muy asequibles, por lo que muchas personas pudieron disponer de estas guías del más allá. Para la sociedad egipcia las pirámides tenían una finalidad religiosa de especial trascendencia ya que sería de morada del rey muerto y desde su tumba protegería el Imperio, además se ofrecía la posibilidad de poder rendirle culto como a un dios (45.Bentué,2002:32-38).

### 2.3.5.- Rasgos fundamentales del panteón egipcio.

En Egipto también encontramos unas formas primitivas de religiosidad de tipo animista. Interesa destacar un elemento religioso denominado el Ka "*Una especie de sombra clara, análoga al reflejo que se percibe en la superficie de un agua tranquila o de un espejo limpio; una proyección viva y coloreada de la figura humana, un doble que reproducía en sus menores detalles la imagen entera del objeto o del individuo al cual pertenecía*" (46. Bell,1965:65).

El Ka egipcio está considerado como un equivalente al concepto de ánima o alma. Cuando la separación del cuerpo es definitiva deviene la muerte. Entonces el Ka se transforma en el Ba, que llega a ser representado con un pájaro.

El Ka tiene una relación directa con el animismo, dando lugar a la formación de fetiches de piedra o barro, árboles y animales en cuyo interior debería residir el Ka, que no deja de ser una conceptualización de la divinidad. Luego esas ánimas se representaban antropomórficamente en las divinidades egipcias.

También adquieren relevancia los astros, sobretudo el sol, pero siempre en función al culto de las ánimas. En relación a lo anterior podemos decir que el dios más importante es Osiris y los ritos funerarios constituyen el centro del culto egipcio.

Otra particularidad que encontramos en el pueblo egipcio es la asociación entre el animismo y la magia. Como sucedía con el animismo primitivo, las creencias egipcias van acompañadas de rituales dirigidos a estas ánima (47. Bell,1965:65-68).

### 2.4.- La antigua Grecia y el Imperio Romano. Aproximaciones al aspecto religioso y el concepto divino de dios.

De manera introductoria podemos decir que de Grecia y Roma hemos heredado gran parte de la cultura occidental, en ella encontramos los diferentes mitos, arte, cultura y tradiciones que aún hoy en día conservamos bajo diversas formas. En cuanto al concepto politeísta de dios que predomina en Grecia y Roma con el paso del tiempo evoluciona hacia el monoteísmo cristiano que ha llegado a nuestros días.

#### 2.4.1.- La perspectiva religiosa de los pueblos griegos.

La religión griega tiene tres grandes momentos que corresponden a etapas históricas características. La religión micénica, la religión centrada en el marco de la polis y la religión helenística.

Los dioses griegos son antropomórficos y representan las fuerzas positivas que rigen el universo. De igual manera que en Mesopotamia y Egipto, en Grecia los dioses representan aspectos naturales y humanos; además los griegos tienen su propia idea del ka egipcio en la figura del *eidōlon*, la que de acuerdo con Díez de Velasco: “*designaba entre los griegos al fantasma, a la sombra, al «doble» del hombre, aunque en sentido extenso servía para denominar cualquier imagen, tanto la reflejada en un espejo como la imagen mental o la aparición onírica o fantasmal*” (48.Díez de Velasco,1995: Pág.42).

Siguiendo con este autor, en los poemas homéricos el *eidōlon* se usa de modo específico y estereotipado para designar a los muertos del inframundo (*eidōla kamóntōn*, imágenes de los muertos). También se emplea para denominar al cadáver e incluso a los simulacros aproximados de la forma de una persona como por ejemplo su imagen en cera. Tras el término *eidōlon* los griegos incluían diversos tipos de imágenes que proporcionaban una idea de la figura humana. Se trata por tanto de un concepto que en principio parece inseparable de una plasmación y que requiere su materialización en una imagen (mental, física o pictórica).

El alma humana para los griegos es desde luego inmortal, y después de esta vida le aguarda un destino de ultratumba. El entierro del cadáver resultaba fundamental, pues en caso contrario se creía que el alma erraba desolada y no dejaba de incordiar a los vivos e incluso provocar verdaderas desdichas a pueblos enteros. En las tumbas se colocaban monedas para pagar la travesía a Caronte.

De acuerdo con Scarpi <sup>(49.2000:61)</sup>, los documentos más antiguos son la Ilíada, la Odisea y la Teogonía de Hesíodo, y el mundo micénico constituye la base sobre la que los griegos construyen su universo mágico. Los dioses, que no eran más que simples nombres en la anterior época micénica, aparecen ya en los poemas homéricos como seres antropomórficos y diferenciados, manifestados mediante figura humana y asumiendo funciones concretas y ámbitos de acción determinados. En la Ilíada se establece un reparto del cosmos entre Zeus que domina el cielo; Hades, los infiernos; y Poseidón, el mar; contribuyendo a dar forma al universo y estructurarlo.

El núcleo estable del panteón griego está formado generalmente por los dioses que moran en el Olimpo, alta montaña de Grecia, de nevadas cumbres, en donde se suponía



que vivían los doce dioses mayores: Zeus, Hera, Poseidón, Deméter, Atenea, Apolo, Artemisa, Hermes, Afrodita, Ares, Dionisio y Hefesto; y las divinidades secundarias que los acompañaban entre las cuales se encontraban Eros, las Musas, las Gracias o Nike. Además tenemos los dioses del infierno y de la muerte, Hades o Thanatos. De la tierra y la fecundidad como las ninfas, los sátiros o los faunos. Es destacable el hecho de que todas estas divinidades, de acuerdo con el relato mitológico que nos ofrece Hesíodo, no gozan de la cualidad de ser eternas, sino que nacen de otras figuras, de modo que el mundo divino se desarrolla por vía generacional. Así vemos que de la unión de Gea, el universo, y Urano, el cielo, surgen los titanes y de la unión entre Cronos y Rea nacen los doce dioses mayores. Luego también surgen los héroes, que suelen nacer de la genealogía entre dioses y humanos. Aunque pueden ser asimilados a la tipología de los héroes culturales, que a menudo cumplen la función de fundar instituciones y formas de vida material y cultural, sin embargo, los héroes griegos, dada su morfología específica, no pueden reducirse a esta única categoría histórico-religiosa. Además, la gran cantidad de relatos míticos, superior al de los dioses, dificulta cualquier intento de reconstrucción del panorama heroico.

Según Hesíodo los héroes eran semidioses que sucedieron a las tres estirpes, la de oro, la de plata, y la de bronce, y eran anteriores a la aparición del ser humano sobre la tierra, con los que no tenían ninguna relación de parentesco. De acuerdo con Díez de Velasco resulta especialmente interesante la obra *Teogonía*, que narra la genealogía de los Dioses; y por otro lado la obra *Los trabajos y días*, de la que este autor dice lo siguiente: *Esta narración es especialmente ilustrativa: los hombres del presente son una raza degenerada, la de hierro, la última de una serie que fue decayendo desde la de oro, reflejo de la utopía en la que la naturaleza ofrece sus productos de modo espontáneo, cercana a los Dioses, pasando por la de plata y la de bronce y solamente recuperando algo de su esplendor con la raza de los héroes.* (50.Díez de Velasco,1995:134).

Por su parte Platón (51.Díez de Velasco,1995:139), situaba a los héroes tras los dioses y los demonios e inmediatamente antes de los seres humanos.

A diferencia de los dioses, los héroes son mortales, adoptando muchas veces la función de antepasado mítico, convirtiéndose en fundadores de muchas familias nobles de la época arcaica.

Entre las creencias fundamentales del pueblo griego se encontraba la de que los hombres eran de creación divina, aunque siempre se veían sometidos a los dolores, la

enfermedad y la muerte. Por ello, mediante la adoración y el culto esperaban recibir apoyo y fortaleza de los dioses con especial preeminencia de los oráculos, una forma de adivinación típicamente griega que se creía tutelada bajo la presencia de Apolo.

#### 2.4.2.- La vida religiosa de los pueblos griegos.

En la antigua Grecia no existía un libro sagrado <sup>(52.Walker,1999:361)</sup>. Su religión se transmitía a través de relatos orales. La religión más antigua de los griegos corresponde a la época micénica, que se extiende entre los siglos XVI y XI a.C. En ese período existen sacerdotes y sacerdotisas y además surgen los nombres de los primeros dioses que irán dando forma al panteón griego. El fin del mundo micénico va acompañado de la desaparición de la estructura palacial, el sistema ideológico que sustentaba el poder de la élite. Entre los siglos XI y VIII a.C. se instaura una nueva sociedad, dirigida por una élite que justifica su preeminencia en la pertenencia a linajes determinados, que dicen entroncar con grandes héroes del pasado e incluso con los dioses y en el desarrollo de la actividad bélica. En este ambiente sujeto en las genealogías y en los hechos heroicos surgen los poemas homéricos y hesiódicos <sup>(53.Cardona,1987:28)</sup>.

Cuando las ciudades se consolidan se van aboliendo de forma progresiva los privilegios de la aristocracia, y la noción de ciudadano prevalece sobre la identidad común étnica y cultural. La compleja unidad del panteón reproducía la unicidad del espacio urbano, dando respuesta a la necesidad de unidad de la sociedad. Al mismo tiempo, las divisiones y articulaciones de la ciudad y sus propias jerarquías tenían su reflejo en la especialización y jerarquización de los poderes del mundo divino, de los que obtenían su legitimación. Cada divinidad actuaba en un ámbito concreto, de ahí que ninguna situación socialmente relevante se dejara en manos de una sola divinidad; aunque la celebración de los cultos contribuía a consolidar un sentido de unidad del panteón griego. La celebración periódica del culto y de las fiestas, el propio calendario e incluso la ortodoxia de los relatos míticos quedaban sometidos al control de la ciudad, que ejercía su poder a través de los magistrados.

Cada ciudad gozaba de autonomía religiosa y política, tenía calendario y fiestas propias, divinidad tutelar y sus propios cultos. No obstante, los nombres de las fiestas a menudo coincidían, los dioses eran los mismos y cada ciudad enviaba una delegación para asistir a las manifestaciones religiosas más importantes de las otras ciudades. De este modo se

conservaba el carácter étnico religioso. El complejo sistema de cultos se convertía así en un instrumento unificador, de manera que todas las celebraciones adquirirían carácter público. Por otro lado la función sacerdotal no fue prácticamente nunca una opción personal, sino un cargo público. Debido a la enorme importancia que la unidad cívica tenía para Grecia, el sacerdote fue, por lo general, un funcionario del estado elegido y nombrado por los ciudadanos <sup>(54.Díez de Velasco,2002:135-137)</sup>.

#### 2.4.3.- La religión de los romanos. El origen de la religión romana.

De acuerdo con Paolo Scarpi <sup>(55.2000:91)</sup>, aunque desconocemos cuáles eran los pueblos autóctonos del Lacio en la época protohistórica, tanto esta como las otras religiones itálicas estaban habitadas por pueblos con los que progresivamente entraron en contacto los futuros romanos, indoeuropeos de origen y de lengua, que llegarían a forjar la civilización romana. Estos pueblos indoeuropeos llevaron consigo sus costumbres, prácticas, tradiciones religiosas y culturales, instituciones sociales y técnicas de trabajo, que fueron modificando y adaptando a sus nuevas necesidades. Antes de convertirse en una gran civilización se vieron influenciados por la cultura etrusca, que sufrió un proceso de helenización después del siglo VIII a.C. En cuanto al proceso de la formación de Roma, Paulo Scarpi dice que *“Es imposible hablar de una Roma completamente romana en su origen”* <sup>(56.Scarpi,2000:92)</sup>. Esto no significa, siguiendo con este autor, que Roma no elaborara su propia civilización y su propio sistema religioso adaptado a sus necesidades; pero Roma se apropiaba de los dioses extranjeros a través de la evocación, un fórmula ritual de origen remoto mediante el cual, el comandante, debía pronunciar unas palabras ante la ciudad enemiga invitando a los dioses a abandonarla y dirigirse a Roma, donde recibirían mayores honores.

Aunque sometida a continuos impulsos innovadores, desde la asimilación de divinidades extranjeras hasta la institución de nuevos cultos y ritos y la helenización de su panteón, que entre los siglos III y II a.C. fue objeto de una caracterización antropomórfica, Roma presentaba al mismo tiempo una religión extremadamente conservadora, que se manifestaba en la apelación al mos maiorum, las costumbres de los antepasados.

El culto a los antepasados y el profundo respeto a la familia estuvieron siempre presentes entre los romanos y el hogar tenía el carácter casi sagrado de un templo lo que conllevó que nunca hubiese una verdadera casta sacerdotal. Lo que no impide que

ciertos cultos exigieran sacerdotes especializados y que hubiese colegios sacerdotales, sobre todo cuando se introdujeron las religiones orientales <sup>(57.Bosch, 1997: 24).</sup>

#### 2.4.4.- El proceso religioso de Roma

El proceso religioso de Roma presenta tres épocas diferenciadas de complejidad creciente.

-La primitiva, siglo VIII- VI a.C., coincidiendo con la Monarquía, que corresponde a un panteón de dioses originarios latinos (Júpiter, Juno, Quirino, Vesta, Janus).

-La intermedia, siglo V- I a.C., correspondiente a la República, en la que los dioses latinos se confunden con los dioses griegos (Zeus con Júpiter, Hera con Juno, Atenea con Minerva, etc.) e incorporan otras deidades también de procedencia griega como Apolo o las Musas.

-La final, del año 29 al 476 d.C., época del Imperio, que es cuando penetran los cultos orientales (Dionisos, Cibeles, Isis, Osiris o Mitra) y se desarrolla, por influencia oriental, el culto a Roma y al Emperador divinizado. Esta última etapa consistió en un verdadero caos de dioses que preparó, en cierto modo, el triunfo del cristianismo como alternativa religiosa capaz de satisfacer los anhelos espirituales de los habitantes del Imperio <sup>(58.Díez de Velasco,2002:144-148;Bosch,1997:24).</sup>

#### 2.4.5.- El panteón religioso de la civilización romana.

Como en Grecia, la sociedad romana era principalmente urbana. En las zonas más céntricas de las ciudades se levantaban los templos en honor a los dioses romanos. Según Scarpi: *“los nombres que los romanos daban a los dioses revelan el origen indoeuropeo de este pueblo”* <sup>(59.Scarpi,2000:112)</sup>. Así, el nombre del dios romano de la guerra, Marte, es parecido al de los maruts, dioses que formaban parte del cortejo de Indra, divinidad guerrera de la India.

Los romanos conservaron durante muchos siglos sus primitivas tradiciones religiosas, pero al ir adoptando las creencias de los distintos pueblos con los que fueron entrando en relación, su propio panteón fue ampliándose con numerosos dioses, rituales y cultos de diferente origen.

Los romanos adoptaron de sus vecinos etruscos la tríada o grupo de tres dioses principales: Júpiter, Juno y Minerva. También hicieron suya la costumbre etrusca de predecir el futuro por medio de la observación del hígado de los animales sacrificados, del vuelo de las aves y de ciertos fenómenos naturales. La influencia griega en la religión fue el resultado de los contactos comerciales entre ambos pueblos, y a partir del siglo III a.C a causa del control político que los romanos ejercieron sobre territorios griegos. Los romanos tomaron de los griegos el estilo antropomorfo para la representación de los dioses, así como nombres y relatos mitológicos que adaptaron y combinaron con los que ya tenían.

Al avanzar en sus conquistas hacia la zona del Mediterráneo oriental, los romanos entraron en contacto con otros dioses y religiones que llegaron a alcanzar gran popularidad entre la población romana como el culto a la diosa Cibele. Desde Egipto se importaron los cultos místicos de Isis y Serapis; y de Irán, los de Mitra, que se difundieron entre los militares romanos. No obstante, estos cultos no siempre estuvieron bien vistos por el estado romano.

Siguiendo a Díez de Velasco <sup>(60.2002:147)</sup>, la religión romana presenta un carácter profundamente tolerante en contraste con la intolerancia de la política militar y de dominio, que tiende a asimilar las formas religiosas de los pueblos que caen bajo su influencia, modificando, por medio de la agregación, su propia religión. Pero en algunos casos el estado romano actuó de un modo radicalmente intolerante hacia ciertos cultos que ponían en peligro la estructura social o las bases del estado romano. Tal es el caso de la medida extrema contra las bacanales, o la que se tomó en época del emperador Claudio contra los druidas galos ya que ponían en peligro el dominio romano. Por su parte las relaciones del estado romano con cristianos y judíos están marcadas por etapas de profunda intolerancia, pero la causa no era de índole estrictamente religiosa.

Los cristianos se negaban a rendir culto al emperador, lo que equivalía a no aceptar el carácter divino del monarca, uno de los medios de demostrar el acatamiento al poder de Roma. Los judíos extremistas se negaban además a pagar los impuestos romanos. Ambas actitudes que partían de presupuestos religiosos eran interpretadas por las autoridades romanas como un ataque contra el sistema y se desencadenaba una brutal persecución. La posibilidad de una intolerancia religiosa que era capaz de manifestarse en los modos más violentos resulta una clave más a la hora de acercar una definición de la religión romana.

Por otro lado, según las creencias romanas, los dioses mostraban su estado de ánimo a través de los presagios y se ganaba su favor por medio de ofrendas. Había dioses públicos cuyo culto era controlado por el estado. Pero también había dioses privados, y cada familia tenía los suyos. A todos estos dioses se sumaban los dioses extranjeros provenientes de diversas influencias, por lo que los romanos llegaron a tener un número muy elevado de deidades dentro de su panteón que solía girar en torno a la familia, el trabajo, la guerra y la paz, propio todo ello de los tiempos en que vivían.

Júpiter era el principal símbolo de Roma. Marte, dios de la guerra, se encontraba entre los dioses públicos más respetados. Juno era una diosa protectora de la mujer y de las esposas. Minerva era la diosa de las actividades artesanales e intelectuales. Vesta era la diosa del hogar. Jano era un dios con dos caras, y cuando su templo se cerraba era porque la paz reinaba en Roma.

Todos estos dioses estaban diferenciados por tres grupos fundamentales: los penates, que eran dioses públicos; los lares, que eran dioses privados y los genios, que eran entidades que brindaban fecundidad al padre de familia. Existía también un equivalente para la mujer, la misma Juno.

Los antepasados muertos eran también divinidades a las que se conocía por el nombre de dioses manes, y se les daba culto llevando flores a las tumbas. Los difuntos eran incinerados a las afueras de la ciudad y sus cenizas depositadas en un monumento funerario cuyo esplendor dependía de lo adinerada que fuese la familia. Podían ser enterrados incluso en simples nichos o en vasijas <sup>(61.Díez de Velasco,2002:147-152)</sup>.

#### 2.4.6.- Ritos, cultos y fiestas romanas.

De acuerdo con Bosch <sup>(62.1997:23)</sup>, la gran importancia de los ritos y el control sistemático de la tradición llevado a cabo por los pontífices desembocaban en una minuciosa elaboración del calendario, que también era competencia del colegio pontifical, repercutiendo en los días de duración del calendario en relación al ciclo lunar y asimismo en el plazo de las magistraturas. Por lo que existía una clara relación política.

Los sacerdotes eran elegidos de entre los poderosos para que representasen a toda Roma ante sus dioses. No existía una formación específica para ser sacerdote y eran cargos ocupados por personas de reconocido prestigio político y social. Entre los más importantes se encontraban los pontífices, expertos en la tradición religiosa y supervisores de todos los ritos y celebraciones públicas. El pontifex maximus era el

presidente del colegio y los augures eran los encargados de realizar las ceremonias de adivinación. Otro importante grupo sacerdotal fue el de las vestales, mujeres que formaban un colegio de seis sacerdotisas y se dedicaban durante treinta años al culto de la diosa Vesta. Ingresaban en este sacerdocio cuando tenían entre seis y diez años, y debían mantenerse vírgenes mientras durase su cargo, bajo pena de muerte.

Entre los colegios sacerdotales se encontraban los flámines. Contaban con quince miembros, cada uno de ellos dedicado a una divinidad específica. Los principales eran Júpiter, Marte y Quirino. Estos sacerdotes tenían una serie de prohibiciones específicas para representar el cargo, cuyas razones religiosas se basaban en tabúes e interdictos muy arcaicos.

Los flámines mayores, los de Júpiter, Marte y Quirino, eran lo más parecido a encarnaciones de los dioses. Se piensa que corresponden a un nivel muy arcaico de la religión romana, que carecían de imágenes y que, por tanto, personalizaban a sus dioses por medio de los representantes flámines, a quienes se les exigía un comportamiento de acuerdo a la naturaleza de los dioses que encarnaban. Con el tiempo fue cada vez más difícil encontrar flámines escrupulosos con estas exigencias, en particular a partir de finales de la República romana.

Entre las atribuciones de los sacerdotes se encontraba la de intervenir en las fiestas romanas. Se celebraban para agradecer a las divinidades la cosecha, la siembra o los frutos de la tierra, pero también tenían que ver con victorias militares y otros acontecimientos relevantes para el pueblo romano. Entre las más importantes estaban las matronales, fiestas de las matronas o madres de familia romanas. Las parentales duraban nueve días y principalmente era una fiesta dedicada a los difuntos. Las saturnales estaban dedicadas a Saturno y se realizaban a mediados de diciembre, cuando acababan las labores del campo. Además de estas fiestas, los romanos eran muy aficionados a realizar juegos públicos, y los entendían como celebraciones en honor a los dioses en momentos determinados del año, como los juegos circenses que consistían en carreras de carros y estaban dedicados al dios Marte <sup>(63.Elíade,1999:135-162; Díez de Velasco, 2002:147-152)</sup>

## 2.5.- La transición hacia el monoteísmo en Occidente. El fin de Roma y el principio de la Temprana Edad Media.

Para Sfamini Gasparro <sup>(64.Scarpi,2000:111)</sup>, un elemento característico de esta época es la divinización de los soberanos. Sin embargo la primera generación de sucesores de Alejandro, que había proclamado su propia divinidad mediante un edicto, no gozó de una verdadera acogida, y sólo ocasionalmente algunas comunidades le tributaron honores divinos; pero aún siendo algo esporádico demuestra que el sistema religioso tradicional griego, basado en la irreductible distancia entre los hombres y los dioses comenzaban a declinar.

En la Roma imperial, Augusto fue el primer emperador que para consolidar su poder en un imperio extensísimo y variado, que requería una centralización extrema para que pudiera mantenerse unido, controló la religión de la misma manera que también habían hecho los reyes de civilizaciones del pasado e instauró el culto oficial a su figura; de esta manera el emperador comenzó a ser considerado como un ser de origen divino. Al morir Augusto fue convertido en dios, como antes se hizo con César, creándose de esta manera el llamado culto imperial. A partir de entonces, los monarcas tuvieron carácter divino y el culto imperial llegó a ser una concepción que unía todo el imperio, además de ser una forma de manifestar el acatamiento al poder de Roma y sus gobernantes.

A pesar de ello el culto imperial podía no resultar un mecanismo suficientemente eficaz de control, pues se limitaba al ámbito de lo público. Una religión tan variada como la romana, hecha a medida de tantas mentalidades, facilitaba que el campo de la religión privada no fuera único.

Posteriormente el cristianismo traería una mayor homogeneidad, ya que en él la religión pública y la privada apenas se distinguían. El cristianismo apareció como el instrumento definitivo para la disolución de la diversidad de la religión romana.

El acercamiento de los cristianos al poder tuvo un desarrollo fundamental a principios del siglo IV d.C., durante el mandato del emperador Constantino. Este gobernante se sentía atraído por los cultos religiosos que provenían de Oriente, lo que le llevó a interesarse por el cristianismo porque le permitía erigir una religión homogénea, bien organizada y con un mensaje que podía servir de aglutinante en un imperio constituido por muchas culturas y formas de pensar divergentes, que precisaban de una ideología común. De esta manera el cristianismo se fue fortaleciendo hasta que en el año 391 d.C, durante el gobierno del emperador Teodosio, pasó a ser la religión oficial del imperio, e incluso se prohibió el culto pagano. Frente al resto de religiones del momento, el cristianismo ofrecía un mensaje universal que hacía iguales a todas las personas ante los



ojos de dios. Los cristianos fueron desde muy pronto grandes misioneros y se expandieron por todo el Mediterráneo, por Asia, y más allá de los límites del imperio de Roma, llegando hasta la India y el África subsahariana. De todos modos, el Imperio romano fue el principal ámbito de desarrollo del cristianismo. Esta expansión por las ciudades del Imperio no cambió profundamente la organización social que tenían los romanos, adoptando los cristianos el sistema político que había, situando las sedes episcopales en los centros administrativos del Imperio <sup>(65.Scarpi,2000:105-112)</sup>.

### 2.5.1.- Teorizaciones sobre el monoteísmo.

Según Luis Duch <sup>(66.2001:113)</sup>, Wilhelm Schmidt señalaba de un modo parecido a Andrew Lang que la creencia en un dios padre, creador de todo lo que existe, era una creencia universal que podía detectarse en las culturas más sencillas de todo el mundo

A partir de esta idea habría un Ser Supremo en cuatro tipos de civilización: la civilización primitiva de los pigmeos centrales; la civilización primitiva meridional de los bosquimanos, habitantes de Tierra de Fuego y los australianos del sudoeste; la civilización ártica con los salmoyedas, esquimales y ainos; y la civilización primitiva norteamericana de los californianos de las tribus hoti, penuti y yuki, y algodines.

La conclusión a la que llegó Schmidt fue que: *“se puede afirmar que ninguna de las civilizaciones actuales ha conseguido una expansión geográfica comparable a la de las civilizaciones primitivas reseñadas. Si ahora se quiere considerar que en toda la extensión de esta área inmensa aunque se trate nada más que de restos, aparece la fe en un Ser Supremo, será necesario confesar sin duda que esta fe constituye una parte esencial de la civilización humana más Antigua y que este estado de cosas era así antes de la primera división de la humanidad en grupos separados”* <sup>(67.Duch,2001:113, citando a Schmidt)</sup>.

Uno de los críticos más agudos de la teoría de Schmidt fue el investigador italiano Raffaelle Pettazzoni <sup>(68.Duch,2001:116)</sup>, según él la teoría del monoteísmo primordial de Lang y Schmidt se había construido sobre un equívoco y un error. El equívoco consistía en llamar monoteísmo a lo que no lo era, confundiendo con él la noción de los seres supremos de los pueblos primitivos. El error era considerar como primordial lo que no lo era, transfiriendo a la civilización religiosa más arcaica la idea de dios de la civilización occidental. Es decir, la idea de dios del Antiguo Testamento que habría

pasado al Nuevo Testamento elaborándose posteriormente por el cristianismo. Para Pettazzoni, el monoteísmo dentro de su realidad histórica concreta es la creencia en un único Dios y la negación de todos los demás dioses. Como tal, esta idea comporta el politeísmo. Y en consecuencia el monoteísmo no puede ser la forma primitiva de la religión. Con esto entendemos que no se afirma que el monoteísmo proceda del politeísmo mediante un proceso gradual y necesario, tal como afirma el evolucionismo.

El monoteísmo, en todo caso, deriva por revolución, es decir, por medio de un radical cambio religioso llevado a cabo por una gran personalidad que anuncia un nuevo verbo. La idea de un Ser Supremo, tal como la postula Schmidt, es una construcción completamente arbitraria o, como afirma Mircea Eliade, “*se trata de la aplicación de un racionalismo extremo a la idea de Dios*” (69. Eliade, 1999:173).

Pettazzoni acusa a Schmidt de no tener en cuenta la función existencial del mito, que no se interesa por el porqué del mundo y de las cosas, sino que se centra en la angustia del hombre, desencadenada por el hecho de vivir en un mundo precario y sometido al inexorable impacto de la contingencia, proponiendo la idea del ser supremo como una consecuencia del pensamiento humano, atendiendo a la circunstancia de que si las condiciones varían también lo hace la forma de pensamiento humano.

El ser supremo, que en el mito de los orígenes es el creador que garantizó para siempre la estabilidad y la duración del mundo dentro de la vida real cotidiana, es el que provee las necesidades existenciales del hombre. Así, en la primitiva civilización agrícola, el ser supremo es la Tierra Madre, porque de la tierra consigue el hombre su sustento. En la civilización pastoral, el ser supremo es el Padre Celestial, porque del cielo viene la lluvia que hace nacer y crecer la hierba necesaria para los rebaños y para la vida de los seres humanos. En la civilización de la caza, el ser supremo es el Señor de los Animales, porque de él depende el éxito de la cacería que posee para las comunidades humanas una importancia vital. En definitiva, Pettazzoni defiende que los contextos socioculturales, en cuyo interior se desarrolla la vida humana, no son ajenos a las figuras y a las fisonomías concretas de los dioses, sobre todo en la forma de Seres Supremos (70. Duch, 2001:118-120).

### 2.5.2.- Expansión del monoteísmo cristiano occidental.

De acuerdo con Fiolamo<sup>(71.2000:156)</sup> el cristianismo había continuado difundiéndose desde el norte de Europa al norte de África, contribuyendo a la formación de una nueva civilización, llamada romano-bárbara, que favoreció a la transmisión cultural sobre todo a la labor de los monasterios.

En la Edad Media el cristianismo se convirtió en la religión de toda Europa. Desde Irlanda a Rusia y desde Grecia a la península Ibérica, el mensaje cristiano se impuso a las religiones anteriores.

A lo largo de la Edad Media fueron elaborándose una serie de creencias oficiales que debían ser aceptadas por parte de todos, y las autoridades religiosas con el apoyo de las autoridades políticas persiguieron a quienes ponían en duda estos puntos de vista. En este período se produjo la separación entre los católicos, seguidores del papa de Roma, y los ortodoxos, que decían seguir las formas más antiguas de cristianismo. Diferencias que continúan en la actualidad.

A partir del siglo V d.C., el cristianismo comenzó una nueva fase de expansión más allá de los límites que había alcanzado con el Imperio romano. Las iglesias de oriente y de occidente llevaron a cabo una evangelización que, en el caso de los eslavos, estuvo plagada de conflictos. Finalmente, los orientales se hicieron cargo de la evangelización de los pueblos del norte de Europa y la iglesia de occidente llevó el cristianismo a germanos y celtas.

Entre los siglos XI y XV se consolidó la civilización cristiana occidental. La cristiandad se vio dirigida por grandes poderes como el emperador, los reyes y el papa, que en diversas ocasiones entraron en conflicto por motivos políticos. En estos siglos preconizados por el cristianismo surgen iglesias y catedrales y las primeras universidades con un fuerte estrato religioso.

Cabe destacar que la mayoría de la población era analfabeta y las catedrales fueron el medio que utilizó la iglesia para cristianizar al pueblo, divulgando las enseñanzas religiosas a través de las imágenes. El arte románico dominó la construcción de catedrales desde el siglo XI al XIII y universalizó el cristianismo haciendo que la gente acudiera a los templos, convirtiendo así a la masa al concretar la idea de dios en torno a los postulados establecidos.

En esta época se producen las cruzadas con el propósito de apoderarse de Jerusalén y Palestina en un intento de imponer el cristianismo y el poder político que entrañaba. Se

persiguen y eliminan doctrinas consideradas heréticas y perjudiciales para los intereses de la monarquía y el papado como los cátaros y los templarios.

En los siglos posteriores y hasta la actualidad, el cristianismo y su concepción monoteísta de dios ha sido la religión predominante de occidente hasta nuestros días. (72.Firolamo,2000:156-183).

### 2.5.3.- Las teorías sobre el fin de la Civilización Occidental

Tal vez, para comprender el paso de una religión a otra, o de un concepto de dios a otro, conviene destacar las fases de la vida de una civilización desde su nacimiento hasta su destrucción o final, pasando entre ambas fases por una etapa de esplendor. Siguiendo a los historiadores británicos Arnold J. Toynbee <sup>(73.Toynbee,1953)</sup>, Oswald Spengler <sup>(74.Spengler,1998)</sup>, al estadounidense Arthur Herman <sup>(75.Herman,1998)</sup> o al filósofo español Ortega y Gasset <sup>(76.Ortega y Gasset,2001)</sup> para que nazca una civilización primero deben aglutinarse unas bases, valores que le den sentido a nivel económico, político, religioso y moral a un grupo humano. Luego ese grupo humano se enfrentará a conflictos que si no los supera no llegará a conformar una civilización. Los egipcios, los griegos, los romanos, los aztecas o los mayas, todos tuvieron unos valores que les identificaron y cuando esos valores se perdieron, porque dejaron de alimentar la realidad social, esa civilización terminó. De acuerdo con estos historiadores nuestro mundo moderno se encontraría en una etapa de decadencia, como antes habrían padecido otras civilizaciones del pasado. Después de una etapa de crisis, Occidente obtuvo sus valores en la etapa del Renacimiento. Es en ese período cuando se crea la revolución intelectual, religiosa, moral, política y económica, necesarias para establecer las propiedades que nos definirán en el futuro, hasta la actualidad. En el siglo XV se funden los dos aspectos fundamentales de esa revolución, el cristianismo y el humanismo. Los criterios sobre los cuales se pudo levantar nuestra civilización occidental; la fe cristiana se modificó, acercando al ser humano y desplazando a dios, el hombre pasó a ser el centro del universo y en consecuencia debía emular las grandes gestas del pasado. Aparece el caballero que combina perfectamente la espada con la pluma, como Garcilaso de la Vega. El ser humano en su nuevo rol central comenzó a buscar la fama, la gloria, el prestigio y el poder a cambio de la heroicidad, los merecimientos y el premio a las mejores virtudes. El humanismo, por su parte, descubrió en el ser humano la nobleza, la

generosidad, la benevolencia, el desinterés, el altruismo y el amor al prójimo. Todos, al ser seres humanos, ocupábamos un papel primordial en la creación, en la vida y en la sociedad.

La segunda etapa que podemos distinguir en nuestra civilización da comienzo en el siglo XVIII, es entonces cuando las primeras muestras de duda de valores en torno a nuestra civilización hacen tambalear los cimientos que nos sustentan. Con el racionalismo se modifican las estructuras filosóficas y religiosas, se pone en entredicho la existencia de dios; la Revolución Francesa es un hito del cambio social, y la sociedad se modificará definitivamente poco después con la revolución industrial y el cambio del sistema económico basado en el liberalismo y el capitalismo. A partir de ahora, tanto tienes tanto vales. El nuevo pensamiento conlleva que el cristianismo y el humanismo se devalúen y dejen de sustentar a Occidente y el ser humano aprenda una nueva manera de vivir sobre un escenario que cojea y amenaza con venirse abajo como ocurrió con Roma en la época Imperial posterior a Augusto.

El cristianismo y el humanismo, cada vez más, han dejado de ser nuestros pilares. En consecuencia llegaríamos, de acuerdo con todo lo dicho, a la tercera y última fase: la modernidad en la que vivimos. En ella el ser humano ya no es el centro del universo, dios ha dejado de existir, y tampoco contamos con caballeros nobles que busquen la fama y la gloria desde la filantropía de los héroes de antaño porque el humanismo ha dejado de alimentar la realidad. En definitiva nos hemos quedado sin los valores que crearon nuestra civilización y desde esta perspectiva histórica, asumiendo los puntos de vista de estos autores, nuestra civilización no es posible. En nuestro mundo solamente nos quedaría asumir los valores individualistas de la supervivencia a cualquier precio, intentar conseguir el máximo beneficio sin escrúpulos de por medios, y sobrevivir, en definitiva, a base de los instintos animales como ocurría en la selva de Hobbes.

En el fondo, con la interpretación de la historia de Toymbee y Spengler se traza una línea vital en la que todos los valores que identifican una civilización, incluida la religión, pasan por diferentes etapas hasta llegar a una fase final en la que una civilización, o bien desaparece (como ocurrió por ejemplo con los mayas o los aztecas), o bien, dicha civilización es sustituida por un nuevo modelo adoptando algunas partes del modelo anterior (por ejemplo, Roma adopta gran parte de la cultura griega y en la Alta Edad Media, Occidente, conserva el sistema administrativo romano).

### **3.- APORTACIONES RECIENTES A LA COMPRESIÓN DEL FENÓMEMO RELIGIOSO.**

La llamada neuroteología es la disciplina que se encarga de estudiar el cerebro y el sistema nervioso en su relación con el hecho religioso <sup>(77.Amaya,2007:608)</sup>.

Valiente Barroso <sup>(78.2010:45)</sup> señala que algunas experiencias asociadas a la espiritualidad, las experiencias cercanas a la muerte, las experiencias extra corporales, entre otras, han sido catalogadas dentro del elenco de los denominados *Estados Alterados de Conciencia*, haciendo a veces hincapié en la toma de drogas psicotrópicas, la práctica de la meditación o la enfermedad de la epilepsia como causas de las mismas por alterar el funcionamiento del lóbulo temporal. Dice Valiente Barroso: *Se postula que, algunas de las más sobresalientes personalidades que han destacado en el ámbito de la vivencia religiosa, han padecido epilepsia o, cuando menos, episodios de crisis relacionados* <sup>(79.Valiente-Barroso,2010:45)</sup>.

El giro de interpretación religiosa que propone la neuroteología es el enfoque de la explicación de todas estas experiencias subjetivas en el marco del entramado cerebral para poder ahondar así en el funcionamiento de la naturaleza humana en cuanto a la fenomenología de la religión, la espiritualidad y el concepto antropomórfico de dios desde una perspectiva biológica. Desde esta perspectiva, el sentido de dios y de otras concepciones análogas se gesta en el cerebro a partir de una complicada red neurológica, que daría lugar a toda clase de experiencias religiosas y místicas fabricadas por la mente como resultado del movimiento de las neuronas y del funcionamiento químico del cerebro.

#### **3.1.- Anatomía de la conciencia desde el estudio de la neuroteología y la idea de alma trascendente en la elaboración del concepto de dios.**

El cirujano Herbert Benson <sup>(80.Benson,2007)</sup> estudió durante años la biología del sistema nervioso y estableció una relación entre la meditación con mantras (vinculada a la experiencia religiosa) y la salud humana. En efecto, la meditación tendría una serie de efectos beneficiosos para la salud: relajar el sistema nervioso, disminuir la presión arterial y reducir el estrés, concluyendo que la meditación, además de provocar felicidad, ayudaría a tener una vida más larga y saludable en comparación con los individuos que no la practican. En relación a la meditación encontramos algunos

argumentos extremadamente clásicos como puede ser la famosa afirmación taoísta atribuida a Lao Tse: *“Nada es imposible al que practica la meditación, con la meditación nos hacemos dueños del universo”* (81.Yarza,1993:179).

En el campo de la neurociencia destaca el estudio de las sustancias químicas del cerebro y entre ellas el estudio de los neurotransmisores que posibilitan el impulso nervioso. El neurotransmisor más relevante es la dopamina. Una de las principales cuestiones de la neurobiología de la conciencia es si en el funcionamiento de ésta interviene todo el cerebro o sólo una parte específica. Se han emprendido estudios en este sentido sobre el hipocampo, el cortex cingulado anterior al lóbulo frontal, el tálamo, el lóbulo temporal, el parietal y el occipital sin haberse encontrado una respuesta concluyente, aunque sí se han obtenido resultados interesantes sobre el funcionamiento de estas zonas del cerebro, y se han comprobado una variedad de alteraciones de la conciencia mediante la interacción de dichas zonas cerebrales (82.Gómez Milán,2010:4-8).

Estas alteraciones han dado lugar a plantearse la ubicación de la conciencia pero también a diferenciar dos tipos de conciencia: la conciencia como fenómeno que produce, por ejemplo, dolor y placer; y la conciencia como control del acto de la conciencia, es decir, el control racional del pensamiento y la acción. En el funcionamiento del cerebro intervienen las neuronas, células que se comunican entre sí por descargas eléctricas, de manera autónoma o en respuesta a un estímulo transportando la información por el cerebro. Y la sinapsis, que es la comunicación entre una neurona y otra mediante los neurotransmisores. Si en efecto, se acaba ubicando la conciencia en el cerebro esto significaría que la actividad cerebral produce la experiencia consciente, esto es, que el dolor, el placer o el color de las cosas percibidas por los sentidos y el resto del mundo fenoménico se correspondería con un patrón de activaciones neuronales. No obstante, algunos estudios metafísicos, a veces considerados peregrinos por la postura predominante, niegan que esto sea así. El fundamento de estas críticas se basan en la insuficiencia de tomar solamente imágenes de resonancia magnética para comprobar qué zonas del cerebro, un órgano con un peso de quilo y medio, se encienden o no; delimitando a la cabeza el proceso de la información del mundo y, entre otras cosas, las consiguientes interpretaciones de dios.

Uno de los estudios de este tipo los ha emprendido Andy Clark, (83. Chalmers & Clark, 2011:315) filósofo de la mente, quien considera que la conciencia se extiende más allá del cerebro. Para Clark, la neurociencia se concreta en el estudio del cerebro porque es lo

que tiene más próximo para poder observar. Este autor considera que las mentes no son solamente productos del procesamiento neural, sino de una interacción iterada y compleja entre cerebros, cuerpos y los muchos ambientes diseñados en los que trabajamos y vivimos.

Citando a Avicena, Clark afirma: *“Estos miembros corporales no son más que vestimentas; las cuales, ya que han estado adheridas a nosotros por mucho tiempo, creemos que son nosotros, o partes de nosotros y la causa de esto es el largo periodo de adherencia: estamos acostumbrados a remover la ropa y tirarla, algo a lo que estamos completamente desacostumbrados con nuestros miembros corporales”* (84.Chalmers & Clark,2011:315).

La concepción de Clark es que el cerebro tiene una función de antena en un proceso interdependiente dentro de una red de interacciones mucho más amplias y complejas en el cual el mundo fenoménico sería captado conscientemente y transmitido al cerebro. Dos entes, conciencia y cerebro, que serían interdependientes entre sí pero no la misma cosa, manteniendo la concepción dualista mente-cuerpo.

Por otro lado tenemos la teoría de la formación causativa del biólogo Rupert Sheldrake<sup>(85.Gómez Milán&Iborra Martínez,2010:11)</sup>, quien postula que la naturaleza tendría una memoria inherente que conformaría un campo morfogenético, un tipo de campo de información que llevaría, por ejemplo, a que la memoria humana o campo morfogenético fuese accesible a los seres humanos y no a otra especie, e igualmente que la memoria de un pueblo en concreto, como podría ser el de una tribu del Amazonas, fuese de más fácil acceso a un individuo del Amazonas que a un individuo del norte o del sur de Europa. Esta clase de teorías metafísicas llegan a considerar que la conciencia se encontraría en todas partes y en consecuencia la perspectiva podría invertirse: la mente no experimentaría la conciencia sino que la conciencia experimentaría una mente, un cuerpo, el universo y a sí misma. En Oriente se interpreta que todo en el universo es consciente de sí mismo. La idea de éter que da lugar al espacio donde se encontraría toda la información, no precisa de un cerebro porque en cualquier lugar fluiría la memoria del cosmos. Por su parte, la tradición hermética supone que el universo está hecho de mente. E incluso desde la física cuántica se teoriza que las partículas subatómicas actúan como si tuvieran una mente propia, conectadas instantáneamente a todas las otras partículas con las que se interactúa, sin importar la distancia a la que se encuentren dichas partículas y colapsando su función de onda al ser observadas por otra



mente. Esto era lo que Einstein llamó “spooky action at a distance”, invocando la cualidad espectral dentro de la materia. Una teoría que ha servido de base para que algunos metafísicos contemporáneos argumenten que el universo entero es conciencia (86.Beakley&Ludlow,cit.;G.Graham,2005.<http://plato.stanford.edu>; artículos científicos).

### 3.2.- Teorías del pensamiento sobre la conciencia

La Neurociencia moderna puede ponerse en relación con las tesis avanzadas de la filosofía mediante cuatro corrientes fundamentales del pensamiento sobre el estudio neurobiológico de la conciencia. Dichas corrientes o teorías son las siguientes:

-El conductismo metodológico, que surge ante el hecho de que la conducta, la respuesta del organismo a unos determinados estímulos puede ser observada y medida prescindiendo de procesos mentales. Afín a esta postura el objetivo de la psicología clásica se basó en el estudio de las relaciones entre estímulos y respuestas. John B. Watson y B.F. Skinner son dos representantes de este modelo.

-El monismo reduccionista y el materialismo eliminativo, que niegan rotundamente que la mente sea distinta del cerebro y tratan de explicar los fenómenos mentales, la conciencia y la autoconciencia en términos físicos o biológicos. Dentro de esta concepción se pueden contar a multitud de neurocientíficos, citaremos a dos. Francis Crick, premio Nobel de Medicina por el descubrimiento de la estructuración en doble hélice del ADN, asegura que todas nuestras alegrías y sufrimientos, nuestras ambiciones y memorias, el sentido de nuestra identidad y de nuestro libre albedrío, no son más que el resultado del funcionamiento de amplias redes neuronales y de las moléculas asociadas a estas conexiones neurales, proponiendo el núcleo reticular del tálamo como un centro nodal para la conciencia del individuo. Otro defensor de esta teoría es Michael Gazzaniga, quien también asegura que la conciencia es la respuesta al concierto de muchas redes neuronales que se forman en centros corticales y subcorticales, y que hacen posible esta experiencia debido a la actividad neural.

-En cuanto a la teoría denominada dualismo neurofisiológico, destaca la interpretación de John Eccles, premio Nobel de Medicina en 1963, quien afirma que el cerebro no puede dar cuenta de la conciencia y de las actividades que derivan de ella, por lo que hay que admitir la existencia autónoma de una mente autoconsciente distinta de él mismo, que no es ni material ni orgánica y que ejerce una función superior de

interpretación y control de los procesos neuronales. Eccles encuentra el cimiento de su hipótesis dualista en la teoría de Karl Popper, según la cual lo real se distribuye en tres mundos que recuerdan la distinción platónica entre el mundo sensible y el inteligible: el de la realidad física, el de los fenómenos mentales y el de los productos culturales y espirituales.

-Por último cabe destacar el fisicalismo no reduccionista, que fue una propuesta de los psicólogos Malcolm Jeeves y Warren Brown como un intento de englobar el monismo y el dualismo. Para esta postura filosófica el alma o la mente están fisiológicamente expresadas o encarnadas en nuestra persona, pero no cabe una explicación exhaustiva de esta en virtud de un análisis exclusivamente biologicista

Esta propuesta se encamina a reconciliar nuestros puntos de vista sobre cuerpo y alma-mente y cerebro, considerándolos en el conjunto de la persona. «Nosotros somos almas, no tenemos almas», señalan como una frase que pretende resumir acertadamente su pensamiento <sup>(87.Amaya&Murillo,2007:614-620)</sup>.

### 3.3.- Breve análisis del dualismo mente-cuerpo a lo largo de la historia.

La postura de Platón de que lo único real son las ideas porque estas son eternas e inmutables y que el mundo sensible es fugaz e inestable; y la perspectiva de Aristóteles, quien afirmó que las ideas no servían para explicar la actividad y el movimiento, asegurando que las ideas con las que se conoce la realidad se producen mediante la acción del intelecto, suponen el basamento del problema actual de las principales teorías sobre la conciencia y el cerebro.

Es importante destacar que el dualismo es la creencia en la naturaleza dual de la realidad. La mente y el cuerpo están separados; el primero se forma de materia ordinaria, pero la mente no; mientras que el monismo contemporáneo sostiene que todo en el universo consiste en materia y energía, y que la mente es un fenómeno producido por el funcionamiento del sistema nervioso.

Aristóteles no llegó a solucionar el problema del dualismo y con posterioridad las diferentes tesis de que el alma puede existir al margen del cuerpo, no sólo se encuentran en platónicos y neoplatónicos sino también en aristotélicos como Tomás de Aquino, "*Es evidente, por otra parte, que lo primero por que el cuerpo vive es el alma, y como la vida se manifiesta por operaciones diversas en los diversos grados de los seres*

*vivientes, aquello por lo que primariamente ejercemos cada una de estas funciones vitales es el alma. Ella es, en efecto, lo primero que nos hace nutrirnos y sentir y movernos localmente, como también entender. Este primer principio de nuestro entendimiento, llámesele entendimiento o alma intelectual, es, por lo tanto, la forma del cuerpo, y esta demostración es de Aristóteles en el tratado Del alma, lib. 2, tex. 24."*  
(88.Aquino,2010:114)

Es decir, el principio vital que sustenta la capacidad individual de entender ha de ser, para Tomás de Aquino, independiente de la materia. El problema dualista, sin embargo, evoluciona en su historia.

Con la aparición del nominalismo se le resta importancia a la actividad intelectual y Descartes <sup>(89.Amaya&Murillo,2007:622 cit. L.POLO,1997)</sup> supondrá un hito en la concepción dualista al diferenciar dos sustancias: la extensión, que sería el cuerpo; y el pensamiento, la mente o el alma, que es sustancia pensante. Para Descartes todas las cosas del mundo estarían hechas de estas dos sustancias invariables y deduce que el cuerpo pertenece a la sustancia espacial y las almas a la sustancia espiritual, llegando a la conclusión de que la sustancia espacial, alma o pensamiento, podría vivir con independencia del cuerpo porque pertenecen a sustancias diferentes. Descartes estudió el vínculo entre ambas sustancias y concluyó que el pensamiento autoconsciente no podía pertenecer a la materia. La concepción de autoconciencia cartesiana será heredada por el racionalismo, el empirismo, las ideas de Kant y el movimiento idealista.

Kant distinguirá dos clases de conocimiento: a priori, en el cual el conocimiento será independiente de la experiencia de los individuos y en consecuencia deberá ser anterior a la vida del sujeto; y a posteriori, que será el conocimiento adquirido a través de la experiencia individual <sup>(90.Amaya&Murillo,2007:624 cit. J. SCHELLING,2005)</sup>.

Schelling argumentará que la conciencia es el principio supremo del saber y ubicará el saber en la idea de dios y en la intención humana de integrar el fundamento, la base que permite la autoconstrucción interna de la divinidad, en su naturaleza, de igual forma como habría hecho dios <sup>(91.Amaya&Murillo,2007:624 cit. E. HUSSERL,1967)</sup>.

Con la crisis del idealismo, se dio paso al positivismo con la consiguiente marginación de la conciencia dado que no podía convertirse en foco de experimentación empírica. El psicologismo defenderá que la actividad mental es consecuencia del funcionamiento del cerebro; y el conductismo estudiará la conducta humana excluyendo la mente.

A partir del siglo XX la filosofía de la mente, en cuanto al problema de la conciencia, estará marcada por el empirismo y se desarrollará alrededor de los problemas lógicos y del análisis del lenguaje. Con el siglo XX también surgen nuevas visiones y teorizaciones como el conductismo lógico, defendido por autores como Ludwig Wittgenstein (en su segunda época), quienes se negaban a aceptar la existencia independiente de algo, en este caso la mente o conciencia del cuerpo. Wittgenstein afirmaba que *“un proceso interno necesita criterios externos”* (92.Wittgenstein,1988:114). O la teoría de la identidad psicofísica, que aseguraba que los procesos mentales y cerebrales eran idénticos y ambos tenían lugar en el cerebro. Igualmente cabe destacar el llamado Darwinismo neural del filósofo de la mente Daniel Dennet (93.Amaya&Murillo,2007:627), quien considera que la conciencia surge en el hombre como consecuencia del proceso evolutivo y se puede resumir diciendo que, en realidad, no somos más que robots biológicos evolucionados en un grado tal que ha permitido la aparición de la conciencia como se da en el hombre.

También ha tomado importancia la teoría emergentista de la conciencia, que considera que los estados mentales son un fenómeno que surge de los estados físicos del cerebro.

### 3.4.- Psiconálisis y Marxismo. Pilares de las interpretaciones del siglo XX.

Para Freud la religión era una ilusión, un juego irreal que quedaba superado desde el momento en que el psicoanálisis ofrecía unos instrumentos de interpretación e integración mucho más eficaces que los generados por las diferentes religiones. En consecuencia, los días de las creencias religiosas estaban contados y se imaginaba un nuevo ser humano libre de las caracterizaciones neuróticas y obsesivas del pensamiento religioso.

Por otro lado, un pensamiento de gran alcance que surgirá del seno de la sociedad industrial será el marxismo: *“para el que la religión es un opiáceo, un paliativo que desvía la mirada, que convierte en soportable un mundo insensible, que promete posponer tras la muerte la recompensa, y que hace dóciles, como drogadictos, a los seres humanos para ser pasto, en última instancia, de la impune explotación por parte de los grupos dominantes”* (94.Diéz de Velasco,2002:288). La religión se transforma con Marx en una rémora no deseable puesto que anula la capacidad de cuestionar el modelo

injusto de sociedad mientras que con el psicoanálisis la idea de trascendencia y del hecho religioso tienen su origen en una enfermedad patológica.

Las posturas del psicoanálisis y del marxismo tuvieron un gran calado social durante el siglo XX, llegando a influir en la configuración de una perspectiva religiosa altamente crítica con las interpretaciones de épocas anteriores.

#### 4.- CONCLUSIONES.

El estudio del concepto de dios en Occidente nos ha servido para identificar la existencia humana al tenor de unas necesidades, una tecnología y una psicología que son afines a una época determinada con su correspondiente perspectiva religiosa. Siguiendo el hilo de la línea temporal, el concepto monoteísta de la edad media comienza a declinar con la aparición de las ideas ilustradas y de la industrialización como modelo de vida: *“el ritmo industrial es diferente del ritmo tradicional; las necesidades de la máquina difieren de las de la naturaleza y la agricultura; los solsticios y equinoccios, las lunaciones y las estaciones que fijaban el calendario festivo en las sociedades tradicionales se desnaturalizan en la sociedad industrial”* (95. Díez de Velasco, 2002:284).

Con la sociedad industrial también se transforma la sacralización del espacio, que desde la época preagrícola servía para determinar lugares especialmente apropiados para la ubicación de templos, cementerios o puntos de peregrinación. Con las necesidades de la producción industrial el territorio pasa a tener un valor diferencial de acuerdo con las leyes de mercado y en consecuencia no existirán reparos en destruir una iglesia o en talar miles de hectáreas de bosque para obtener beneficios. Uno de los efectos fundamentales que ha tenido la sociedad industrial ha sido potenciar el desarrollo de la ciencia positiva y la tecnología, de manera que las grandes cuestiones acerca de la muerte o la trascendencia de la vida quedaban arraigadas al lado de las ciencias de la psique humana. Para el psicoanálisis, el instrumento científico de raíz freudiana para estudiar la psique, las experiencias místicas que conducían al hecho religioso resultaban de la experimentación de estados no comunes; dado que la normalidad la marcaba el estado de vigilia, la anormalidad de la experiencia mística entraba dentro del grupo de las patologías (de ahí que se determinase que, por ejemplo, santa Teresa de Jesús sufría un tipo específico de histeria, o alguna otra enfermedad mental que iba evolucionando a

medida que lo hacía la ciencia de la psique. Finalmente, a partir de los estudios científicos más recientes (neurociencias) se ha llegado a la conclusión que enfermedades como la epilepsia y otras que produjesen cualquier tipo de alteración en el lóbulo temporal del cerebro podría ser un rasgo común que padecieran personas que han pasado a la historia como profetas o santos.

Desde una perspectiva meramente histórica las respuestas del hecho religioso que aportan de un lado el psicoanálisis (una enfermedad patológica) y de otro lado el marxismo (una droga de obediencia) se nos pueden antojar como reduccionismos a la hora de encontrarle una explicación satisfactoria a esa parte de la naturaleza humana (parece ser que biológica) que además de llevar a “creer” en una suerte de trascendencia de la vida, ha sido también una peculiaridad del ser humano presente a lo largo de la historia y que bajo la terminología “religión” ha supuesto uno de los pilares básicos sobre el que se ha sustentado cualquier civilización y pueblo del que tengamos constancia, entre otras cosas por haber servido como transmisor de los valores éticos y morales que han definido a una determinada comunidad.

La evolución del concepto de dios en Occidente, teniendo en cuenta los elementos que han ido trazando las necesidades de los grupos humanos, hemos podido definirla de manera diferenciada en cada período de tiempo mediante el animismo, el politeísmo y el monoteísmo como si se tratasen de fases en la que dios cada vez se reducía más: al principio dios reside en todas las cosas, después se manifiesta en una serie de dioses y con el monoteísmo es un único ser; aunque permanece la tríada y al culto católico se suman numerosos santos.

En la historia de las civilizaciones, la religión ha supuesto un puntal sobre el que sustentarse. El ser humano precisa la creencia en el alma y en dios no solamente para vivir amoldando sus necesidades a dichas concepciones, sino también para mantener una cultura entera. Una civilización sin religión no parece viable porque una de las funciones de la religión es, precisamente, la de implantar señas de identidad tanto a nivel individual como colectivo, conformando una escala de valores sociales y culturales. El respeto a los valores que hacen posible una sociedad iría unido inexorablemente a la idea de alma y a la de dios, esto es, la religión. Quizá esta es la explicación de que tales concepciones parezcan innatas a los individuos y a los pueblos.

Desde la perspectiva de que la religión no puede separarse ni escindirse de una civilización sino remodelarse a las nuevas necesidades que van surgiendo en el seno de la sociedad, la pregunta que cabría formularnos llegados al siglo XXI sería: ¿qué forma adoptará la religión del futuro?

Siguiendo algunas posturas: Firolamo (1999) Díez de Velasco (2002) o Graneris (2005), a pesar de contar con el desarrollo imparable de la ciencia a partir de la cual explicar el mundo que nos rodea, tanto la religión como los valores tradicionales de la sociedad se han ido vaciando de contenido. No obstante, a la vez en Occidente han proliferado todo tipo de nuevas religiones (nueva era, interculturales, etc.) que ponen de manifiesto una apertura religiosa hacia nuevos modelos religiosos, como si la cultura occidental se encontrase en un período de transformación que afectaría no únicamente a la religión, sino también todas las bases sobre las que se sustenta.

Centrándonos en la religión y en la evolución del concepto de dios en Occidente, podemos comprobar que el monoteísmo fue el resultado de unas necesidades que obligaron a modificar el politeísmo romano. Anteriormente el cambio de modelo económico a raíz de la agricultura obligó a cambiar el animismo por el politeísmo y sus dioses solares y agrícolas. Pues bien, partiendo de esta línea evolutiva, el monoteísmo occidental habría llegado a un estado de insuficiencia para satisfacer los vacíos que presenta la sociedad postindustrial y en consecuencia debería provocar la asunción de un nuevo modelo religioso nunca visto hasta ahora en la historia de Occidente. Se trataría de concretar todavía más e intentar responder a la siguiente cuestión: ¿Qué vendrá después del concepto monoteísta de dios, que el cristianismo ya no puede satisfacer?

Desde una postura teórica y hasta cierto punto especulativa en relación al concepto antropológico de dios, puede decirse que después del animismo, el politeísmo y el monoteísmo todavía disponemos de un modelo religioso en el mundo que no ha sido utilizado en Occidente y que podría, tal vez, llenar esa perspectiva que la sociedad occidental asuma en el futuro. Nos referimos a un tipo de religión del individuo que sí ofrecería lo que el cristianismo es incapaz de brindar: entre otras cosas trascender el dogma y la teología, abarcar tanto lo natural como lo espiritual y basarse en un sentido religioso que surja a partir de la experiencia individual en lugar de la literalidad de las sagradas escrituras. Este modelo seguiría, además, esa curiosa lectura reduccionista de la divinidad que encontramos en Occidente (animismo, politeísmo, monoteísmo) y que llegaría a plasmarse en la esfera individual del propio sujeto.

Esta clase de religión del individuo, como decimos, existe en otros modelos religiosos como pudiera ser el budismo, aunque también se encuentra presente en la antigua religión veda de la India y en definitiva en la mayor parte de las perspectivas religiosas orientales sobre el concepto de dios.

Como conclusión final podemos decir que el concepto de dios en Occidente ha sido un reflejo de cada época histórica que ha venido determinada por un sistema económico y social cuya perspectiva religiosa no ha dejado de ser un efecto o una consecuencia antropológica.

## 5.- BIBLIOGRAFÍA.

- ALFONSO, E., *Historia comparada de las religiones*, ed. Luis Cárcamo, (1982)
- AQUINO, T., *Sobre la Unidad del Intelecto Contra los Averroístas*, Eunsa, Pamplona (2005)
- ARSUAGA, J. L., *La especie elegida*, Temas de hoy, (2004)
- BARROSO, V., *Estudio neuropsicológico de funciones ejecutivas en religiosas meditadoras contemplativas*, Universidad Complutense de Madrid, (2011)  
<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/12/12/out-of-our-brains/>
- BENSON, H., *La relajación: La terapia imprescindible para mejorar su salud*, Grijalbo, (1997)
- BENTUÉ, A., *Introducción a la historia de las religiones*, artículo Proyecto Fondedoc, (2002)
- BOSCH, J., *Culturas y religiones*, Valencia. Anaya (1997)
- CARDONA, F.L., “Mitología griega”, Edicomunicación, Barcelona (1987)
- CASTAINGS TEILLERY, J., *Antropología simbólica y neurociencia*, Anthopos, (2011)
- CAUDET YARZA, F., “Frases Célebres”, Mateos, Madrid, (1993)
- CLARK, A., *Out of Our Brains*. The New York Times 12 de diciembre de 2010
- CLARKE, P.B., *Atlas de las religiones del mundo*, Madrid: Debate, (1994)
- COPPENS, Y., *La rodilla de Lucy: Los primeros pasos hacia la humanidad*, Tusquets, (2005)
- CHAMPEAUX, G y STERCKS, S., *Introducción a los símbolos*, Madrid: Encuentro, (1992)
- DENNETT, D.C., *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*, ed. Katz, (2007)
- DIAZ, C. *Manual de historia de las religiones*, Bilbao, Desclée de Brouwer (1997)
- DIEZ DE VELASCO, F., *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso del más allá en la Grecia Antigua*, artículo universitario 1995  
[http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/00af14da-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_50.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/00af14da-82b2-11df-acc7-002185ce6064_50.html)



- DIEZ DE VELASCO, F., *Hombres, ritos, dioses: introducción a la historia de las religiones*, Madrid, Trotta (1995)
- DÍEZ DE VELASCO, F., *Introducción al estudio de las religiones*, Madrid Trotta (2004)
- DUCH, L., *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder (1997)
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, (1982)  
[http://www.arnaldomartinez.net/sociologia/durkheim\\_Las\\_formas.pdf](http://www.arnaldomartinez.net/sociologia/durkheim_Las_formas.pdf)
- ELÍADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Volumen I, III, IV Paidós (1999)  
Paidós (1999)
- ELÍADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Volumen I, II. Paidós (1999)
- ELÍADE, M., *Tratado de historia de las religiones*, Volumen I. RBA (2004)
- ENCICLOPEDIA DEL ESTUDIANTE, VOL.7, *Historia Universal*, Santillana, (2006)
- ENCICLOPEDIA DEL ESTUDIANTE, VOL.19, *Religiones y culturas*, Santillana, (2006)
- ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA, Espasa Calpe, Tomo 12, (1991)
- EVANS-PRITCHARD, E.E., *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI, (1991)
- FIROLAMO, G., MASENZIO, M., RAVERI, M., SCARPI, P., *Historia de las Religiones*, Barcelona (2000)
- GEERTZ, C. *La religión como sistema cultural en La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, (1987), pp.87-117. EVANS-PRITCHARD, E.E. *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI, (1991).  
<http://es.scribd.com/doc/68902806/Clifford-Geertz-La-Interpretacion-de-Las-Culturas> .
- GIMÉNEZ-AMAYA J. M. Y MURILLO J. I., *Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar*.  
<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/10926/1/26425701.pdf>
- GÓMEZ MILÁN, E., IBORRA MARTÍNEZ, O., *Conciencia y azar*, Universidad de Granada (2010)  
[http://www.ugr.es/~setchift/docs/tesina\\_oscariborra.pdf](http://www.ugr.es/~setchift/docs/tesina_oscariborra.pdf)
- GRAHAM, G., «Behaviorism», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, July 25, 2005 (<http://plato.stanford.edu>).
- GRANERIS, J., *Las religiones al desnudo*; Círculo Latino (2005)
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Siruela (2005)
- HERMAN A., *La idea de decadencia en la historia occidental* (1998)  
<http://books.google.es/books?id=juUICzvJ8I4C&pg=PA259&lpg=PA259&dq=comprar+toynbee+historia+de+occidente&source=bl&ots=vauvwrV06h&sig=jhpyKX1AMTtqQYsTS525x2luBY&hl=es&sa=X&ei=JZKzUPOgI9KyhAfn2YDoBg&ved=0CDYQ6AEwAQ#v=onepage&q=comprar%20toynbee%20historia%20de%20occidente&f=false>
- KANDEL, E. *Principio de neurociencias*, Mc Graw Hill, (2002)
- KELLY, L. R., “*Cazadores-Recolectores y Prehistoria*” Cap- 9, pp.333-342, Smithsonian Institution Press Washington (1995)
- MARCEL M. y HUBERT H., *El sacrificio: magia, mito y razón*, Las Cuarenta, (2010)
- ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*, Biblioteca Nueva (2001)
- PANCORBO, L., *Los dioses increíbles*, Editorial Siglo XXI, (2011)
- PUENTE OJEA y VILLALONGA CAREAGA. *Animismo: El humbral de la religiosidad*. Siglo XXI, (2005)  
<http://www.google.es/#hl=es&safe=off&sclient=psy-ab&q=pettazzoni+polite%20C3%ADsmo+naturalismo&oq=pettazzoni+polite%20C3%ADs>

[mo+naturalismo&gs\\_l=hp.3...23798.43559.1.43801.41.28.8.0.0.2.840.8232.3-3j4j5j3.15.0...0.0...1c.1.fX111hy0L0o&pbx=1&bav=on.2.or.r\\_gc.r\\_pw.r\\_qf.&fp=74adf6715dc84c39&bpcl=37189454&biw=1366&bih=650](http://mo+naturalismo&gs_l=hp.3...23798.43559.1.43801.41.28.8.0.0.2.840.8232.3-3j4j5j3.15.0...0.0...1c.1.fX111hy0L0o&pbx=1&bav=on.2.or.r_gc.r_pw.r_qf.&fp=74adf6715dc84c39&bpcl=37189454&biw=1366&bih=650)

- SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente*, Espasa (1998)
  - TOYMBEE, A. J., *El mundo y el occidente*, Madrid, Aguilar (1953)
  - SERVICE, E. R., "Tecnología y economía en los cazadores". Barcelona, Labor (1979)
  - URENA, E.M.-PRADES, J. *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, UPC, Madrid, (1994)
  - VARIOS AUTORES. *La enciclopedia del estudiante*, Vol. 7, 8, ed. Santillana (2004)
  - WALKER, J. M., "La Grecia Antigua", Edimat, Madrid, (1999)
  - WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, editorial Crítica, Barcelona, (2009)
  - La creación del hombre en el mito de Atrahasis
- [http://www.teologiacatalunya.cat/recursos/Documents\\_academics/Guia\\_de\\_les\\_assignatures/Mite\\_d%5C'Atra-Hasis.pdf?PHPSESSID=18b06d8196a151e00c555e134bf78949](http://www.teologiacatalunya.cat/recursos/Documents_academics/Guia_de_les_assignatures/Mite_d%5C'Atra-Hasis.pdf?PHPSESSID=18b06d8196a151e00c555e134bf78949)

### Referencias Bibliográficas.

- (1) DUCH, L., *Antropología de la religión*, Herder, (2001) página 83.
  - (2) ELÍADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Volumen I. Paidós (1999) página 27.
  - (3) DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, (1982) página 15.
  - (4) DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, (1982) página 7.
  - (5) GEERTZ, C. *La religión como sistema cultural en la interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, (1987), página.87.
  - (6) PANCORBO, L., *Los dioses increíbles*, Siglo XXI, (2011) página 7.
  - (7) DÍEZ DE VELASCO, F. *Hombres, ritos, dioses: introducción a la historia de las religiones*, Madrid, Trotta (1995) página 12.
  - (8) QUESADA, E., *Arqueología y genero en la prehistoria reciente del Sahara Occidental*". DEA. Granada (2008).
  - (9) LEVI-STRAUSS, C., "Las estructuras fundamentales del parentesco". Paidós Ibérica. Barcelona (1998).
  - (10) ELÍADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Volumen I. Paidós (1999) página 45.
  - (11) SCARPI, P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) página 14.
  - (12) ARSUAGA, J. L., *La especie elegida*, Temas de hoy, (2004) página 57
  - (13) DUCH, L., *Antropología de la religión*, Herder, (2001) página 19, 33-35.
  - (14) DUCH, L., *Antropología de la religión*, Herder, (2001) página 111.
  - (15) DUCH, L., *Antropología de la religión*, Herder, (2001) página 112.
  - (16) ELÍADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Volumen I. Paidós (1999) página 20.
  - (17) ELÍADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Volumen I. Paidós (1999) página 27.
  - (18) PANCORBO, L., *Los dioses increíbles*, Siglo XXI, (2011) página 25.
  - (19) DIEZ DE VELASCO, F., *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 18.
  - (20) DIEZ DE VELASCO, F., *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 20-28.
  - (21) ELÍADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Volumen I. Paidós (1999) páginas 45-49.
  - (22) PUENTE OJEA. VILLALONGA CAREAGA., *Animismo: El umbral de la religiosidad*; Siglo XXI, (2005) Página 87.
  - (23) GRANERIS, J., *Las religiones al desnudo*; Círculo Latino (2005) Página 118.
  - (24) SCARPI, P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) Página16.
  - (25) ENCICLOPEDIA DEL ESTUDIANTE, VOL.7, Santillana, (2006) páginas 21-23; DÍEZ DE VELASCO, F., *Introducción al estudio de las religiones*, Madrid Trotta (2002) página 131-139;
  - (26) KELLY, L. R., "Cazadores-Recolectores y Prehistoria", Smithsonian Institution Press Washington (1995) página 334
- <http://fundamentosdearqueologia.homestead.com/files/KELLY.PDF>

- (27) SERVICE, E. R. *"Tecnología y economía en los cazadores"*. Barcelona, Labor (1979) páginas 19-35; ENCICLOPEDIA DEL ESTUDIANTE, VOL.19, Santillana, (2006) páginas 19-35; ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA, Espasa Calpe, Tomo 12, (1991) páginas 737-740; La Enciclopedia de Estudiante, Santillana (2006) Vol.19, páginas 34-36.
- (28) BLEEKER, G.J. WINDENGREN G. *Historia Religionun, manual de historia de las religiones*. Cristiandad (1978) página 122.
- (29) BENTUÉ, A., *Introducción a la historia de las religiones*, artículo Proyecto Fondedoc, 2002. Páginas 27-28.
- (30) BENTUÉ, A., *Introducción a la historia de las religiones*, artículo Proyecto Fondedoc, 2002. Páginas 27-28.
- (31) SCARPI, P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) Páginas 21-51.
- (32) SCARPI, P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) página 39.
- (33) SCARPI, P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) página 20.
- (34) BENTUÉ, A., *Introducción a la historia de las religiones*, artículo Proyecto Fondedoc, 2002. Página 40-55.
- (35) DIEZ DE VELASCO, F. *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 159-162.
- (36) DIEZ DE VELASCO, F. *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 154.
- (37) SCARPI, P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) página 320.
- (38) BOSCH, J., *Culturas y religiones*, Anaya (1997) página 14
- (39) DIEZ DE VELASCO, F., *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 165.
- (38) BENTUÉ, A., *Introducción a la historia de las religiones*, artículo Proyecto Fondedoc, 2002. Página 18.
- (39) DIEZ DE VELASCO, F., *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 71.
- (40) DIEZ DE VELASCO, F., *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 165.
- (41) BENTUÉ, A., *Introducción a la historia de las religiones*, artículo Proyecto Fondedoc, 2002. Página 18-21.
- (42) DIEZ DE VELASCO, F. *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 71.
- (43) BENTUÉ, A., *Introducción a la historia de las religiones*, artículo Proyecto Fondedoc, 2002. Página 19-21.
- (44) BENTUÉ, A., *Introducción a la historia de las religiones*, artículo Proyecto Fondedoc, 2002. Página 29.
- (45) BENTUÉ, A., *Introducción a la historia de las religiones*, artículo Proyecto Fondedoc, 2002. Página 32-38.
- (46) BELL, IDRIS. H., *Egipto, desde Alejandro Magno hasta la época bizantina*; Barcelona, Ed. Garriga, (1965). Página 65.
- (47) BELL, IDRIS. H., *Egipto, desde Alejandro Magno hasta la época bizantina*; Barcelona, Ed. Garriga, (1965). Página 65-68.
- (48) DIEZ DE VELASCO, F., *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso del más allá en la Grecia Antigua*, artículo universitario (1995), página 42.
- (49) SCARPI P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000), página 61.
- (50) DIEZ DE VELASCO, F., *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso del más allá en la Grecia Antigua*, artículo universitario (1995), página 134.
- (51) DIEZ DE VELASCO, F., *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso del más allá en la Grecia Antigua*, artículo universitario (1995), página 139.
- (52) WALKER, J. M., *"La Grecia Antigua"*, Edimat, Madrid, (1999) página 361.
- (53) CARDONA, F.L., *"Mitología griega"*, Edicomunicación, Barcelona (1987) página 28.
- (54) DIEZ DE VELASCO, F., *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 135-137.
- (55) SCARPI P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) página 91.
- (56) SCARPI P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) página 92.
- (57) BOSCH, J., *Culturas y religiones*, Anaya (1997) página 24.
- (58) DIEZ DE VELASCO, F., *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 144-148; BOSCH, J., *Culturas y religiones*, Anaya (1997) página 24
- (59) SCARPI P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) página 112.
- (60) DIEZ DE VELASCO, F., *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 147.
- (61) DIEZ DE VELASCO, F., *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 147-152.
- (62) BOSCH, J., *Culturas y religiones*, Anaya (1997) página 23.

- (63) ELÍADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Volumen II. Paidós (1999) páginas 135-162; DIEZ DE VELASCO, F., *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 147-152.
- (64) SCARPI P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) página 111.
- (65) SCARPI P. y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) página 105-112.
- (66) DUCH, L., *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder (2001) página 113.
- (67) DUCH, L., *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder (2001) página 113.
- (68) DUCH, L., *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder (2001) página 116.
- (69) ELÍADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Volumen II. Paidós (1999) página 173.
- (70) DUCH, L., *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder (2001) pág. 118-120.
- (71) FIROLAMO G., y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) página 156.
- (72) FIROLAMO G., y otros, *Historia de las Religiones*, (2000) páginas 156-183.
- (73) TOYMBEE, A. J., *El mundo y el occidente*, Madrid, Aguilar (1953)
- (74) SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente*, Espasa (1998)
- (75) HERMAN, A., *La idea de decadencia en la historia occidental* (1997)
- (76) ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*, Biblioteca Nueva (2001)
- (77) GIMÉNEZ-AMAYA, J.M. y MURILLO, J. I., *Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar*. (2007) página 608.  
<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/10926/1/26425701.pdf>
- (78) VALIENTE BARROSO, *Estudio neuropsicológico de funciones ejecutivas en religiosas meditadoras contemplativas*, Universidad Complutense de Madrid, (2011) página 45.
- (79) VALIENTE BARROSO, *Estudio neuropsicológico de funciones ejecutivas en religiosas meditadoras contemplativas*, Universidad Complutense de Madrid, (2011) página 45.
- (80) BENSON, H., *La relajación: La terapia imprescindible para mejorar su salud*, Grijalbo, (1997).
- (81) CAUDET YARZA, F., “*Frases Célebres*”, Mateos, Madrid, (1993) página 179
- (82) GÓMEZ MILÁN, E., IBORRA MARTÍNEZ, O., *Conciencia y azar*, Universidad de Granada (2010) página 4-11.
- (83) CHALMERS, D. J., CLARK, A., *La mente extendida*; KRK Ediciones, (2011) página 315.
- (84) CHALMERS, D. J., CLARK, A., *La mente extendida*; KRK Ediciones, (2011) página 315.
- (85) GÓMEZ MILÁN, E., IBORRA MARTÍNEZ, O., *Conciencia y azar*, Universidad de Granada (2010) página 11.
- (86) BEAKLEY, B. y LUDLOW, P., cit.; G. GRAHAM, «Behaviorism», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, July 25, (2005). <http://plato.stanford.edu>.  
Artículos científico: ANDY CLARK, *Out of Our Brains*. The New York Times 12 de diciembre de 2010  
<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/12/12/out-of-our-brains/>; <http://pijamasurf.com/2010/12/la-mente-afuera-del-cerebro-la-metafisica-de-los-pixies-y-la-memoria-incorporea/>
- (87) GIMÉNEZ-AMAYA, J.M. y MURILLO, J.I., *Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar*. Página 614-620  
<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/10926/1/26425701.pdf>
- (88) TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I*, Biblioteca autores cristianos (2010) página 114.
- (89) GIMÉNEZ-AMAYA, J.M. y MURILLO, J.I., *Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar*. (2007) página 622 cit. L. POLO, *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, Eunsa, Pamplona 1997)
- (90) GIMÉNEZ-AMAYA, J.M. y MURILLO, J.I., *Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar*. (2007) página 624 cit. J. SCHELLING, *Sistema del Idealismo Trascendental*, Anthropos, Barcelona 2005).
- (91) GIMÉNEZ-AMAYA, J.M. y MURILLO, J.I., *Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar*. (2007) página 624 cit. E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas* Revista de Occidente, Madrid (1967)
- (92) WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, editorial Crítica, Barcelona, 1988, parágrafo 580.
- (93) GIMÉNEZ-AMAYA, J.M. y MURILLO, J.I., *Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar*. (2007) página 627.
- (94) DIEZ DE VELASCO, F. *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 288.
- (95) DIEZ DE VELASCO, F. *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, (2002) página 284.