

COLECCIÓN
SABIDURÍA Y RELIGIONES

Textos sapienciales y textos religiosos
de las diferentes culturas

1

*El culto originario:
La religión paleolítica*
Jacinto Choza

2

La religión de la sociedad secular
Javier Álvarez Perea

3

*La moral originaria:
La religión neolítica*
Jacinto Choza

4

*Metamorfosis del cristianismo. Ensayo
sobre la relación entre religión y cultura*
Jacinto Choza

5

*La revelación originaria:
La religión de la Edad de los Metales*
Jacinto Choza

Cuando los hombres empiezan a vivir en un medio artificial, urbano, cuando empiezan a vivir en el lenguaje, según el logos, entonces toman posesión de ellos mismos en unos escenarios sociales nuevos y amplios. Entonces pueden decir la verdad y pueden mentir. Entonces es posible representarse los poderes sagrados como dotados también de una interioridad, de un logos, mediante el cual se poseen a ellos mismos y se dan ellos mismos. Entonces la forma humana es el modo más adecuado de representarlos. Entonces los poderes sagrados se pueden manifestar en la multiplicidad de los actores del orden social, y puede contarse también con ellos en términos de *fides*. Se puede tener certeza en el poder de los dioses, y en que van a cumplir su parte. La religión en el calcolítico empieza a ser *fides*.



La revelación originaria:
La religión de la Edad de los Metales



Jacinto Choza

La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales

Jacinto Choza

THÉMATA



JACINTO CHOZA

es catedrático de Antropología filosófica de la Universidad de Sevilla, es miembro desde 1983 de «The New York Academy of Science», desde 1980 de la «American Anthropological Association». Fundador y director desde 1982 de *Thémata. Revista de Filosofía* de la Universidad de Sevilla; fundador de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) en 1996, y presidente en los bienios 1996-98, 1998-2000, 2000-2002, 2002-2004; fundador y director del Seminario de las Tres Culturas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla desde 1999; fundador y director del Seminario Identidad Cultural Latino-Americana (SICLA) desde 2008.

Entre sus publicaciones destacan: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (1978, 1990²), *Antropologías positivas y Antropología filosófica* (1985), *Manual de Antropología filosófica* (1988), *La realización del hombre en la cultura* (1990), *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke* (1991), *Antropología de la sexualidad* (1992), *Los otros humanismos* (1994), *Ulises, un arquetipo de la existencia humana* (1996), *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo* (2002), *Metamorfosis del cristianismo* (2003), *Risa y realidad. Estudio sobre el Quijote* (2005), *Historia cultural del humanismo* (2009), *Breve historia cultural de los mundos hispánicos* (2010), *Historia de los sentimientos* (2011), *Filosofía de la cultura* (2013), *Filosofía para Irene* (2014), *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz* (2015), *El culto originario. La religión paleolítica* (2016), *La privatización del sexo* (2016), *Philosophie für Irene* (2017) y *La moral originaria: La religión neolítica* (2017).

LA REVELACIÓN ORIGINARIA:
LA RELIGIÓN DE LA EDAD DE LOS METALES

Jacinto Choza

La revelación originaria:
La religión de la Edad
de los Metales



THÉMATA
SEVILLA
2018

Título: *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales*
Primera edición: febrero 2018

© Jacinto Choza
© Editorial Thémata: 2018

Editorial Thémata
C/ Antonio Susillo, 6.
41907-Valencina de la Concepción (Sevilla)
ESPAÑA
Tlf.: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net
Web: www.themata.net

ISBN: 978-84-948153-0-0 • DL: SE-312-2018

Maquetación: Los Papeles del Sitio
Corrección: JCh
Impresión: Estugraf

Impreso en España • *Printed in Spain*

[Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright]

*A José Luis Murga
(in memoriam).*

A Javier Hernández-Pacheco.

A Francisco Rodríguez Valls.

*A Ananí Gutiérrez Aguilar,
mi mujer.*

*A Irene Choza Montes,
mi hija.*

Para los romanos, la FIDES era un elemento esencial en el carácter de un hombre dedicado a asuntos públicos, y un elemento constitutivo necesario de todas las transacciones sociales y políticas (quizás = 'buena fe'). FIDES significaba 'fiabilidad' ('reliability'), el sentido de confianza que ha de haber entre dos partes para que exista una relación entre ellas.

La FIDES fue siempre recíproca y mutua e implicaba privilegios y responsabilidades en ambos lados. Tanto en la vida pública como privada, la violación de la FIDES se consideró un asunto serio, con consecuencias legales y religiosas. FIDES, de hecho, fue una de las primeras «virtudes» en ser considerada una divinidad real en Roma.

(ADAMS, JOHN P. (May 2009).

«THE ROMAN CONCEPT OF FIDES».

sun.edu.https://en.wikipedia.org/wiki/Good_faith)

«La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven».

BIBLIA DE JERUSALÉN (Heb. 11, 1)

«Ahora bien, la fe es la certeza (sustancia) de lo que se espera, la convicción (demostración) de lo que no se ve».

NUEVA BIBLIA LATINO-AMERICANA (Heb. 11, 1)

«Est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum».

BIBLIA VULGATA (Heb. 11, 1)

ÍNDICE

PRÓLOGO	17
CAPÍTULO 1: LA VIDA EN LA EDAD DE LOS METALES. LA INSTITUCIÓN PRIMORDIAL	33
1.1. La configuración de la vida urbana	33
§ 1. Transformaciones entre los milenios 5 y 1. Diagrama de la vida calcolítica	33
§ 2. Cambios demográficos, ecológicos y políticos	37
§ 3. Comunicaciones, clases sociales, guerra y esclavitud	41
§ 4. Nuevos poderes transformadores. El fuego y los metales	44
§ 5. La institución primordial. Metrópolis e imperios. Estado y administración	47
1.2. Formación de las sociedades complejas. Las esferas de la cultura	50
§ 6. De las sociedades de solidaridad mecánica a las de solidaridad orgánica	50
§ 7. Hábito y espíritu objetivado. Inculturación e interiorización de lo real	52
§ 8. Las esferas de la cultura y la socio-teología de Dumézil	55
1.3. La invención sumeria del elemento y del logos. Oriente y occidente	58
§ 9. El ladrillo, el dinero y el alfabeto. El Demiurgo, el elemento y el logos	58
§ 10. Cuantificación y aritmetización. El número áureo y la matemática revelada	65
§ 11. La domesticación del pensamiento salvaje	71
1.4. Institución y capitalización. Nacimiento de la interioridad individual y social	79
§ 12. El estado y las instituciones. La versión calcolítica del sacrificio: La «fides»	79

§ 13. <i>Formas originarias de la subjetividad social. La «bona fides» masculina</i>	82
§ 14. <i>La interioridad social. Palabra, mentira y capitalización</i>	84
§ 15. <i>«Fides», palabra y poder. La palabra del rey, del poeta y del su- plicante</i>	86
CAPÍTULO 2: PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y PRÁCTICAS SOCIALES.	
IGLESIA Y ESTADO	89
2.1. De la ciudad a la metrópolis-estado. El templo y el palacio	89
§ 16. <i>Institucionalización de poderes religiosos y civiles. El templo y el palacio</i>	89
§ 17. <i>La triada originaria de Dumézil: gobernantes, guerreros, y pro- ductores</i>	91
2.2. Tiempo urbano y tiempo divino. El descubrimiento de la eternidad	92
§ 18. <i>Integración de los sentidos del tiempo. Historia, adivinación y revelación</i>	92
§ 19. <i>Muerte eterna y vida eterna</i>	94
2.3. Familia, sociedad civil y estado. Mística, profecía y teología de la historia	98
§ 20. <i>Mística, profecía y teología de la historia</i>	98
§ 21. <i>Religiones místicas. La cuna del logos</i>	102
2.4. Separación de materia y espíritu. El artificio y la medida	106
§ 22. <i>La categoría de quantum y la noción de materia. Meditación so- bre el ladrillo</i>	106
§ 23. <i>Separación de 'vida' e 'inteligencia' . Génesis de la noción de 'Espíritu'</i>	113
§ 24. <i>Pecado y purificación religiosa, enfermedad y práctica médica (en occidente)</i>	119
2.5. Comunión y comunicación vital religiosa. La sangre, el se- men y la palabra	120
§ 25. <i>La materia y la oposición de los cuatro elementos</i>	120
§ 26. <i>Antropología de la sexualidad. La sangre, el semen y el jura- mento</i>	122
§ 27. <i>Ontología de la sexualidad. Qué es el semen y qué es la palabra</i>	125
§ 28. <i>Los genitales de Osiris, Urano y Cronos</i>	127
2.6. Sacrificios y ritos urbanos	130
§ 29. <i>Tiempo festivo, tiempo laboral y tiempo libre interior</i>	130

2.7. Diferenciación entre mundo salvaje y mundo civilizado	132
§ 30. <i>De los ritos de fecundidad agraria al tantrismo y epicureísmo</i> . . .	132
§ 31. <i>Construcción calcolítica del hombre civilizado y el buen salvaje</i> . .	135
§ 32. <i>Invención sumeria del erotismo, el placer y el lujo. La esposa de Abraham</i>	137

CAPÍTULO 3: EL CULTO CALCOLÍTICO. LAS DIVINIDADES QUE MUEREN Y RESUCITAN 143

3.1. Las divinidades del orden urbano	143
§ 33. <i>Generación de los espacios urbanos. Zeus y los nuevos dioses</i> . . .	143
3.2. Las divinidades antropomórficas masculinas	149
§ 34. <i>El Dios del poder supremo. Mitra, Zeus, Odín</i>	149
§ 35.1. <i>La sacralidad de la guerra. Varuna, Ares, Thor</i>	151
§ 35.2. <i>La sacralidad del fuego y la metalurgia. Hefestos y la alquimia</i> . . .	154
§ 36.1. <i>La sacralidad de los campos. Vac, Demeter, Freyja y la Virgen del Rocío</i>	157
§ 36.2. <i>La sacralidad de la música, la poesía y la medicina. Apolo, Orfeo, Asclepio</i>	161
§ 37. <i>La sacralidad de las aguas, los vientos y la navegación. Neptuno y Eolo</i>	163
3.3. La diferenciación de las divinidades femeninas	165
§ 38. <i>La sacralidad del sexo femenino y del amor erótico. Inanna, As-tarté, Afrodita</i>	164
§ 39. <i>La sacralidad de las artes domésticas y la sabiduría. Hestia y Atenea</i>	180
§ 40. <i>La sacralidad del lenguaje y del canto. Vac, Nut, Iris y las musas</i> . . .	183
3.4. Figuras de la promesa. Palabra y tradición, muerte y resurrección	185
§ 41.1. <i>Figuras de la promesa y de la fe. Abraham y el concepto de tradición</i>	185
§ 41.2. <i>Las categorías religioso-teológicas de condenación y salvación eternas</i>	188
§ 41.3. <i>Figuras de la muerte y la resurrección. Osiris y Dionisio</i>	191
§ 41.4. <i>El que vendrá. Mesianismo oriental y occidental</i>	195
§ 41.5. <i>Los dioses del lenguaje sagrado. Hermes y Orfeo</i>	198
3.5. Las fiestas urbanas originarias	203
§ 42. <i>Las fiestas de Año Nuevo</i>	203

CAPÍTULO 4: LA IGLESIA PRIMORDIAL. TEMPLO Y COMUNI- DAD, LITURGIA Y LEY	213
4.1. Construcción del nuevo orden moral público	213
§ 43.1. Creación de la comunidad: sacrificio trascendental e intersub- jetividad trascendental	213
§ 43.2. Religión pública, jerarquía eclesiástica y religiosidad popular	220
4.2. Comunidad propia y comunidades ajenas. Gentiles y extran- jeros	223
§ 44.1. Los ritos de agregación del extranjero	223
§ 44.2. Abraham y la constitución del pueblo: inclusión y exclusión	225
§ 45.1. La forma física de la interioridad humana universal. El tem- plo y la ciudad	230
§ 45.2. La última acogida en la comunidad sagrada. Sepultura y hos- pitalidad	233
4.3. Funciones sacerdotales y reales. Diferenciación de moral y derecho	235
§ 46.1. Orden social divino y humano: fas, ius, lex. De Hamurabi a las XII Tablas	235
§ 46.2. La domesticación del poder	238
§ 46.3. Verdad y distribución social del conocimiento. Prefiguración de la ortodoxia	241
4.4. Templos urbanos e interioridad social	243
§ 47.1. Construcción y vida del templo. Etenemanki y Jerusalén	243
§ 47.2. Tumbas, santuarios y observatorios. El calendario asirio de Nippur	246
4.5. Celebraciones litúrgicas	251
§ 48.1. Los banquetes, las bodas, el caldero mágico y el santo grial	251
§ 48.2. Sacerdotes y sacerdotisas. La liturgia de las horas	255
 CAPÍTULO 5: REPRESENTACIÓN CALCOLÍTICA DEL ORDEN UNIVERSAL. PALABRA, REVELACIÓN Y FE	 261
5.1. El mundo interior de la astrología y la astronomía	261
§ 49. La astrología, la astronomía y el fundamento. La unidad de los dos discursos	261
§ 50. La ontología de las prácticas médica y política. Diagnóstico y adivinación	267

5.2. Los seres espirituales, la cosmogonía de las esferas y la ley de los tres estadios	272
§ 51. <i>Los discursos sobre el fundamento y la ley de los tres estadios</i>	272
§ 52. <i>Elaboración de la noción de espíritu. La noción China de Qi</i>	278
5.3. Espíritus sincronizados y autónomos. Ángeles, demonios y robots	282
§ 53.1. <i>Si el círculo estuviera vivo. Leibniz</i>	282
§ 53.2. <i>Si la órbita de la luna fuera libre</i>	286
§ 54.1. <i>Sincronía y autonomía de los espíritus. Ángeles y demonios</i>	289
§ 54.2. <i>Criaturas espirituales y robots. Proclo, Brentano y Edith Stein</i>	294
5.4. Palabra y revelación. Fe, teología y ateísmo	299
§ 55. <i>De la teología imaginativa a la teología intelectual. Emergencia del espíritu</i>	299
§ 56.1. <i>La vida del espíritu y el verbo interior. Palabra y revelación</i>	304
§ 56.2. <i>Qué es la revelación y qué es la fe. Ser, poder y decir</i>	308
§ 57. <i>La eficiencia de la palabra. Poder, saber y amar</i>	314
§ 58. <i>Articulación entre objetividad y realidad. Formas de ateísmo y de fanatismo</i>	317
§ 59. <i>Marginación social, ateísmo teórico, ateísmo práctico y anticlericalismo</i>	323
5.5. Conexiones entre esferas, animales y plantas. Magia y sacramentos	326
§ 60. <i>Maná, ambrosía, soma y teonanacatl</i>	326
§ 61. <i>La magia calcolítica. De los ritos de paso a los sacramentos</i>	329
CAPÍTULO 6: LA VIDA RELIGIOSA DEL INDIVIDUO EN EL CALCOLÍTICO	333
6.1. El alma de los vivientes en la edad de los metales	333
§ 62. <i>Almas y categorías paleolíticas, neolíticas y calcolíticas</i>	333
§ 63. <i>Inmortalidad del alma y jerarquía social</i>	335
6.2. Cartografía calcolítica del más allá. Desarrollo de la escatología	340
§ 64. <i>El cielo y el infierno calcolíticos. El «juicio» y el «Libro de los muertos»</i>	340
§ 65. <i>Resurrección, nacionalismo y onto-teología. Zaratustra y la visión de Ezequiel</i>	344
§ 66. <i>La ontología de la inmortalidad y las esferas de la cultura</i>	350

6.3. Destino de las almas y configuración de la psique humana . . .	359
§ 67. <i>Diferenciación de las formas de vida y las etapas de la existencia</i> . . .	359
§ 68. <i>Diferenciación del yo y el sí mismo. Diseminación del yo, mal-</i> <i>dad y mal</i>	362
6.4. Vida mundana, vida buena y vida feliz. Nacimiento de la ética	368
§ 69. <i>Formas arcaicas de la virtud. La inmortalidad de los héroes</i> . . .	368
§ 70. <i>Ideales educativos y ética de normas</i>	371
§ 71. <i>Vida mundana y vida buena, pasiones y virtudes: tener, poder y</i> <i>valer</i>	375
6.5. La vida con los dioses aquí y allá. Las formas del éxtasis y del recogimiento	379
§ 72. <i>Fiestas y formas calcolíticas del éxtasis. Placer orgánico y gozo</i> <i>espiritual</i>	379
§ 73. <i>La unión mística: danza, embriaguez y erotismo</i>	382
 BIBLIOGRAFÍA	 387
SITIOS WEB	395

PRÓLOGO

EN este tercer volumen de Filosofía de la religión, se estudia la religión calcolítica o de la Edad de los metales, según la denominación al uso entre los historiadores. Se entiende por tal religión, *desde el punto de vista cronológico y geográfico*, la que se da en el periodo comprendido entre el quinto y el primer milenio AdC, en Eurasia y África Nororiental, y la que se da en América en los 300 años anteriores a la llegada de los españoles.

Desde el *punto de vista del desarrollo* técnico y cultural, ese es el periodo que se inicia con la escritura y el uso de los metales para la industria de la construcción y el armamento en el Medio Oriente y en la cuenca del río Amarillo, y que termina a mediados del primer milenio AdC.

Desde el *punto de vista de la vida política y social*, es el tiempo en que emergen las sociedades complejas, organizadas de manera reflexiva mediante la creación de la institución social primordial, una Iglesia-Estado con una diferenciación rudimentaria, en las que se dan clases y estamentos sociales, sistemas esclavistas de producción agrícola, formas industriales de guerra y transporte, sistemas administrativos y vías de comunicación terrestres y marítimas complejas.

Una sociedad de ese tipo es una sociedad que tiene un alto grado de reflexión, de interioridad y de proyección, y que necesita de la escritura para comunicarse consigo misma. Los hombres necesitan la palabra para comunicarse entre sí, y por eso generan los lenguajes predicativos o enunciativos, lo que se llama lenguaje natural u ordinario.

De modo análogo a como en las comunidades tribales de un centenar de individuos, cada uno sabe lo que hacen los demás por percepción directa e inmediata, los diferentes grupos o clases sociales del zigurat o de la ciudad, saben por percepción directa e inmediata qué es lo que hacen conjuntamente con los demás grupos y cómo lo hacen.

Todos los grupos participan en la actividad pública de culto, como espectadores subordinados, como súbditos, del grupo de sacerdotes que actúan como protagonistas junto con el soberano. Esa actividad de culto consiste en acciones y ritos, pero también en palabras, cantos e himnos que relatan la creación, el orden y la estructura de la ciudad, y la función de cada uno de los grupos y clases del complejo urbano.

Ese culto común, festivo, gestual y verbal, es lo que genera inmediatamente la conciencia de la identidad institucional, del propio ser comunitario diferenciado y articulado según los principios de la solidaridad orgánica, incluso según la voluntad general institucional.

Esa conciencia de la articulación de los diferentes grupos sociales según el modo de la solidaridad orgánica, es lo que constituye la interioridad social, la subjetualidad social, que no es pensable en las sociedades de solidaridad mecánica neolíticas. La sociedad consiste precisamente en su interioridad, en la certeza de que cada grupo cumplirá sus funciones y de que en ese cumplimiento se basa la supervivencia. Esa certeza es certeza y conciencia de su identidad, de su poder. A esa certeza le dan los romanos el nombre de *fides*, y la consideran el alma de la comunidad¹. Eso es lo que Durkheim considera que es la sustancia de la sociedad y de lo sagrado, la identidad de la tribu y del tótem.

[1] «FIDES meant 'reliability', a sense of trust between two parties if a relationship between them was to exist. FIDES was always reciprocal and mutual, and implied both privileges and responsibilities on both sides. In both public and private life the violation of FIDES was considered a serious matter, with both legal and religious consequences. FIDES, in fact, was one of the first of the 'virtues' to be considered an actual divinity at Rome». Adams, John Paul (May 2009). «The Roman Concept of Fides». De-

Cuando los hombres empiezan a vivir en un medio artificial, urbano, cuando empiezan a vivir en el lenguaje, o sea, en la ficción, cuando el entramado de realidad y ficción configura el medio real desde la interioridad y lo humaniza, es decir, cuando lo organiza y articula según la imaginación y el intelecto, o sea, según el logos, entonces toman posesión de ellos mismos en unos escenarios sociales nuevos y amplios. Entonces pueden decir la verdad y pueden mentir.

Entonces es posible representar y representarse los poderes sagrados como dotados también de una interioridad, de un logos, mediante el cual se poseen a ellos mismos y se dan ellos mismos. Entonces la forma humana es el modo más adecuado de representarlos, en contraste con los modos cosmo-mórficos y zoo-mórficos del paleolítico y el neolítico. Entonces esos poderes sagrados, los dioses, se pueden manifestar en la multiplicidad de poderes actuantes en el orden social, y puede contarse también con ellos en términos de *fides*. Se puede tener certeza en el poder de los dioses, en su identidad, en lo que son y lo que pueden, y en que van a cumplir su parte. La religión en el calcolítico empieza a ser *fides*.

Desde el *punto de vista de psicológico social*, es una sociedad compleja en que la diferencia entre lo público y lo privado se hace cada vez más neta, y la interioridad social y personal cada vez más amplia y profunda. Ese mundo eidético y público es un mundo masculino. Hecho por hombres y para hombres. Las mujeres ocupan otros mundos que no alcanzan a ser tan relevantes como el público, y llegan a resultar más o menos marginales. La vida pública transcurre cada vez más en el mundo ideal, en la ficción, y la personal cada vez más en la interioridad. El escenario es cada vez más amplio y artificioso, los papeles cada vez más numerosos, la individualidad y las capacidades del actor cada vez más diferenciadas del actor mismo, hasta que la conciencia de

eso hace eclosión en la antigüedad en figuras como Ezequiel o Marco Aurelio.

Desde el *punto de vista ontológico existencial*, el calcolítico es el periodo en que se produce la diferenciación entre existencia estética o de la sensibilidad paleolítica, existencia ética o de la ley neolítica y existencia religiosa o de la revelación calcolítica, que lleva consigo la diferenciación y el distanciamiento entre sí mismo y yo. No es que la sociedad convierta al hombre en hipócrita y mentiroso necesariamente, como dice Rousseau. Es que la capitalización de su vivir, que le dota de una interioridad en virtud de la cual se posee, le convierte en un ser libre que dispone de sí y del mundo, y le permite disponer positiva y negativamente de ambos.

Desde el *punto de vista cognoscitivo*, el calcolítico es el periodo en que las actividades de la sensibilidad, predominantes en el paleolítico, y las de la imaginación, predominantes en el neolítico, son asumidas en el logos que va siendo generado por el intelecto en este periodo y que aparece de modo reflexivo para sí mismo en la era axial con los filósofos presocráticos.

Desde el *punto de vista gnoseológico y lógico*, la edad de los metales es la de una sociedad en que, de los discursos imaginativos comunes, se pasa en algunos grupos a los discursos conceptuales, mediante los cuales se genera el mundo eidético, un mundo básicamente masculino, en el que inicialmente no hay diferencia entre objetividad y realidad, como no la había en el neolítico, y en el que se genera el diálogo político, la ciencia y el derecho.

En la primera mitad del primer milenio, o sea, en la primera mitad de la edad del hierro, tiene lugar del modo más vivo el contraste entre la imaginación y el logos intelectual o conceptual, que culmina hacia el siglo VI AdC con la aparición final del intelecto directamente para sí mismo y el auto-descubrimiento del *Nous*.

No se trata de un contraste solamente de lenguajes, sino también de poderes políticos, porque el lenguaje imaginativo,

el propio de la religión de la ley, es el de las religiones oficiales de los estados, tanto en Egipto y Persia como en Grecia y Roma, mientras que el lenguaje del logos es el propio de la nueva religión de la fe, desarrollada principalmente por grupos sociales diferenciados del poder político. Esta diferencia de lenguajes es la que provoca conflictos como el conduce a la muerte de Sócrates, a la prohibición en Roma de los cultos dionisiacos, y otros, que tienen su analogía con los conflictos religiosos de la Reforma a finales de la Edad Media, y de la posmodernidad en el fin de la Modernidad Ilustrada. Los lenguajes no son inocuos porque están articulados con ontologías, configuraciones políticas y configuraciones neuropsicológicas.

Todos los puntos de vista desde los que se mira y desde los que se ve, desde comienzos del neolítico hasta comienzos del calcolítico, han alterado sus prismas, sus enfoques y sus distancias, y consiguientemente la divinidad se manifiesta y se representa de otro modo. Utiliza para manifestarse a los hombres el mismo lenguaje con el que ellos se comunican, y lo utiliza para comunicarles también su interioridad y sus proyectos, en relación con la historia y con otra vida en la eternidad. En la edad de los metales la religión deja de tener como dimensión fundamental el sacrificio paleolítico del animal cazado, o la promulgación de la ley que organiza la vida social neolítica, y pasa a tener como dimensión fundamental la manifestación que la divinidad hace de su ser y de su actuar, y la aceptación por parte de los seres humanos de esa revelación, es decir, pasa a tener como dimensión fundamental la palabra, la fe.

La revelación y la fe se basan en la palabra, que aparece en el calcolítico al aparecer el lenguaje ordinario. Por eso la revelación y la palabra surgen como los factores claves de la religión y de las dimensiones profundas de la vida. Porque la vida y la religión se basan también en la revelación de la interioridad mediante la palabra, se basan en el lenguaje ordinario.

En el paleolítico se ha examinado el culto como dimensión fundamental de la religión, y se ha considerado el chamanismo

como su forma más típica y generalizada. En el neolítico se ha examinado la moral como su dimensión más determinante, y se ha tomado el judaísmo como la forma más típica de la religión de esa época, pues, aunque la figura de Abraham se sitúa en el calcolítico, las tradiciones de la cultura natufian asumidas por los abrahamitas tienen un origen neolítico.

En este volumen dedicado al calcolítico se estudia la revelación y la fe, se analiza la palabra como la dimensión más relevante de la religión, y se toma el judeo-cristianismo como su exponente más representativo y universal. No se le presta una atención diferencial preferente, pues se examina la revelación, la fe y la salvación, en toda la antigüedad en general y no en el cristianismo particularmente.

La religión calcolítica, la religión de la revelación originaria y de la fe, es una religión de «contarse para saberse» y de «contarse para que los demás sepan de mi». La revelación y la *fides* constituyen la versión narrativa del sacrificio originario y del pacto originario, la versión narrativa del culto y de la moral. El culto es un reconocimiento y un intercambio mutuo del poder, y la moral también. Del poder y de sus cualidades y resultados, del bien que se difunde de suyo y que en esa difusión se multiplica. Pero en la revelación eso se cuenta, se dice desde la intimidad responsable, desde la interioridad que lo proyecta y lo alberga todo.

La revelación es una expresión simbólica, conceptual o imaginativa, literaria o filosófica, de lo que la divinidad es y comunica a los hombres. La revelación no es el culto, ni la norma, es un distanciamiento respecto de ambos en la medida en que la reflexión, el diálogo y el relato lo son. Pero es una forma de religión que abre los cauces para una unión con la divinidad más íntima y más comunicable.

En la plegaria y la contemplación, que son la forma de la religión de la antigüedad, y que se inaugura con las religiones de la era axial (hacia el siglo VI AdC), hay una unión que, en alguna medida, puede considerarse una forma análoga a la revelación.

También en el culto paleolítico y en el pacto y la norma neolíticos, hay unión y hay revelación, pero no al modo de la unión entre vivientes inteligentes que tienen lenguaje y se expresan y se unen mediante el lenguaje, como es lo propio del calcolítico y de la *fides*.

A partir del calcolítico la historia de las religiones parece mostrar un despliegue del sacrificio paleolítico originario, en tanto que esencia y origen del culto, que adopta la forma profética en las religiones neolíticas de la moral y la ley, la forma de la revelación y la fe en la Edad de los metales, y la forma mística en las religiones de la contemplación y la plegaria interior de la Antigüedad.

En un punto intermedio entre la forma profética neolítica y la forma mística antigua parece situarse la religión calcolítica de la revelación y la fe. En cierto modo, como una religión que en la historia posterior oscila entre los dos polos, inclinándose hacia uno u otro de ellos según zonas geográficas y periodos históricos en las diferentes culturas.

Durante el despliegue de la cultura occidental hasta su culminación en un mundo globalizado, en el que se ha logrado un reconocimiento de los derechos humanos y una realización del estado de bienestar para la mayoría de los individuos de la especie, parece como si la dimensión histórico-activa de la religión calcolítica, el profetismo, hubiera tenido más relevancia frente al misticismo, o la dimensión privada-contemplativa de las religiones, o al menos más relevancia pública.

A tenor de lo visto en los volúmenes I y II de esta Filosofía de la religión, y de lo que se expone en este tercero, la religión parece desplegarse, en sus dimensiones y en su historicidad, según el siguiente esquema.

Tipología histórica y existencial de las religiones	Paleolítico	Neolítico	Calcolítico	Antigüedad
	Religión del Culto	Religión de la Moral	Religión de la Revelación	Religión de la Oración
Mediación con lo sagrado	Chaman	Sacerdote mago	Pontífice, Escriba, Profeta	Guía espiritual Maestro
Símbolos representativos y Re-presentativos de lo sagrado	Entes físicos Astros, Fuerzas cósmicas Animales	Entes sociales Padre, madre Rey, Santuario, Ciudad, Cultivos	Entes espirituales Palabra, escritura promesa Escritura	No representación Unión mística
Tipo de afirmación y reconocimiento entre el hombre y lo sagrado	Rito de caza Sacrificio Reconocimiento mutuo integral	Promulgación de la ley y Promesa. Pacto y Obediencia	Revelación. Conocimiento de los misterios. Fidelidad a la fe	Unión mística Amor interpersonal
Tipo de comunidad religiosa y	Chamanismo universal Shintoísmo Relig. Tribales	Judaísmo, Relig. inca Relig. azteca Confucianismo Relig. Estatales	Relig. Imperiales Relig. místicas Cristianismo Islam	Relig. orientales Budismo Taoísmo Sufismo Rel. Personales
Tipo de referencia existencial a lo sagrado	Existencia estética	Existencia ética racional	Existencia ética intelectual	Existencia religiosa

El trabajo realizado hasta ahora, permite proponer como resultado esta síntesis. Para ella se han utilizado los mismos principios metodológicos y las mismas fuentes que en los volúmenes anteriores, y que se reiteran ahora, con algunos más añadidos que se mencionan a continuación.

Al igual que en los volúmenes sobre la religión paleolítica y la neolítica, también en este se utilizan las mismas claves tomadas de diversos autores. Se recogen claves de la comprensión teórica del fenómeno religioso aportadas por Lutero, Vico, Hegel, Dilthey, Durkheim, Heidegger, Geertz, Eliade, Rappaport, Panikkar, Beck y Vattimo. En el volumen sobre el paleolítico se recogen la aportación de investigaciones empíricas realizadas en

el plano de la antropología, la historia y la prehistoria en general, y más específicamente, en el plano de la arqueoastronomía (M. Rappenglueck), la iconografía diacrónica (N. Chausidis), la lingüística proto-indoeuropea (Marschack, Gimbutas, Harrod), la lingüística proto-afroasiática (C. Ereht, A. Militarev) y la lingüística evolutiva (Ruhlen, Coupé, Mc Neige). En el volumen sobre el neolítico, se ha seguido el trabajo de algunos especialistas, particularmente los de Klaus Schmidt de la Universidad de Erlangen, fallecido en 2014, y Trevor Watkins, de la universidad de Edinburgo, directores de las excavaciones de Göbekli Tepe y pioneros en la revisión de los supuestos teóricos del neolítico. Asimismo se han tenido en cuenta los trabajos de los colegas del departamento de Arqueología de la Universidad de Varsovia dedicados a las culturas andina y maya, particularmente los de Mariusz Ziolkowski y Janus Z. Woloszyn.

Las mencionadas aportaciones de esos colegas están presentes en este tercer volumen sobre la religión calcolítica, y se añaden otras de especialistas en dicho tema y en la antigüedad como Georges Dumézil, Walter Burkert, Jean Bottéro, Maria Rostworski, Gaudenzio Ragazzi, Fernando Wulff, Carlos García Gual y Alberto Bernabé, con casi todos los cuales he podido mantener conversaciones o correspondencia.

En el orden teórico las claves que se toman de Lutero, el inventor de los catecismos, son el desglose de la religión en cuatro factores esenciales, el dogma, la moral, el culto y la plegaria, y la interdependencia entre ellos.

De Vico se toman la tesis de la precedencia de la acción y la poíseis sobre la organización y la norma, y la de ambas sobre la reflexión y la teoría; la del 'sentido común' como concepción del mundo compartida por los individuos de una misma sociedad; la tesis de la simultaneidad de desarrollo del lenguaje hablado y escrito (emblemas, insignias, etc.); la tesis de la recurrencia del proceso que va de la barbarie a la civilización y luego a la decadencia en la 'barbarie de la reflexión', al predominio del saber teórico y de la autoconciencia y a la disolución del 'sentido común' («*corsi e ricorsi*»).

De Hegel se toma la tesis de la filosofía como elevación del espíritu de cada época a formas institucionales y a conceptos mediante la reflexión; la de la conexión entre cultura (espíritu objetivo) e individuo a través de la formación (*Bildung*) y del hábito, que configuran los espíritus subjetivos; la tesis de la religión como forma de la representación que une la vivacidad y creatividad del sentimiento con la universalidad del concepto, y está a medio camino entre la forma sentimental del arte y la conceptual de la filosofía, y las tesis del fin de la historia, el arte y la religión con reservas.

De Dilthey se toman las tesis de la interconexión entre el espíritu subjetivo (individuo), el espíritu objetivo (costumbres) y el espíritu objetivado (expresiones materiales de la organización social y de la cultura), y de las esferas de la cultura entre sí; la tesis del arte y el lenguaje como expresión de la vida, y la tesis de la imposibilidad de conclusión de los procesos histórico-culturales.

De Durkheim se toman las tesis de lo sagrado como poder supremo y como fundamento de la comunidad; la tesis de las participaciones de lo sagrado (del tótem y de los tótems) como modo de organización de la comunidad y de determinación de la identidad individual en las diferentes fases de la vida, es decir, la tesis de la estructura sacramental del ordenamiento socio-cultural.

De Heidegger se toma la concepción de Dios como lo informalizable más allá del ser a su vez diferenciado del ente, y como luz (en sentido platónico); la tesis de la muerte de Dios como final de la metafísica, como agotamiento del paradigma onto-teológico y la tesis del final de la modernidad como momento de un nuevo comienzo del pensar.

De Clifford Geertz, se toma la comprensión de la religión como apelación a un ámbito de sentido donde se postula solución para todos los problemas y situaciones vitales que desde un punto de vista racional y existencial no tienen salida ni solución alguna. Esta tesis se encuentra en no pocos autores, pero en Geertz tiene una peculiar claridad y permite percibir mejor el papel de la religión en relación con las demás esferas de la cultura.

Por otra parte, Geertz retoma el tema viquiano del sentido común y lo desglosa y analiza en el contexto de la antropología de finales del siglo XX.

De Eliade se toma la tesis de la unidad de la religión a través de la multitud de formas que presenta en diferentes lugares y periodos históricos; la unidad de las manifestaciones de Dios (hierofanías) a través de las culturas y la historia, y la unidad de las experiencias personales (extáticas, místicas) desde el más remoto paleolítico hasta la más reciente actualidad. Esta tesis es sostenida por Hegel y muchos otros autores, pero Eliade la dota de un amplio soporte empírico.

De Rappaport se toma la tesis de la preeminencia del ritual y de las formas del lenguaje performativo (según los desarrollos filosóficos de Quine y Searle sobre el lenguaje performativo) y su valor creativo en todos los órdenes de la cultura; la tesis de la interacción y transposición permanente entre acciones rituales y fórmulas teóricas (dogmas, postulados sagrados fundamentales), y la tesis de la obsolescencia de fórmulas teóricas y acciones rituales en función de las nuevas formas de vida. Las tesis de Rappaport pueden considerarse un desarrollo de las tesis de Vico y de Durkheim, pero se fundamentan más bien en elaboraciones de la filosofía analítica del lenguaje de la segunda mitad del XX y en investigaciones antropológicas de todo el siglo XX.

De Panikkar se toma la tesis de la complementariedad de las religiones orientales y las occidentales, que también sostienen Campbell y otros autores, pero en la formulación de Panikkar es donde se presenta con más profundidad analítica y más consistencia filosófica y teológica.

De Beck se toma la tesis del proceso de personalización de la divinidad en las grandes religiones del siglo XX; la tesis del conflicto entre religiones institucionales y religión personalizada, y el cuestionamiento de las ventajas del ateísmo metodológico asumido por la sociología desde su nacimiento.

De Vattimo se recogen las tesis presentes en los debates posmodernos sobre la secularización, la metafísica y las religiones

institucionales, sobre las cuales se pronuncian los académicos de finales del siglo XX y comienzos del XXI.

Para el desarrollo de las tesis sobre la religión calcolítica, en su proyección hacia las religiones de la antigüedad y la era axial, los enfoques aquí utilizados y los puntos de vista sostenidos, están basados en análisis del orfismo y de los filósofos presocráticos, y en una secuencia de autores entre las que destacan Platón, Filón de Alejandría y Proclo.

Con estas claves se construye un modelo teórico de religión que aspira a posibilitar la comprensión de los fenómenos religiosos desde el paleolítico hasta el siglo XXI. Para ello el modelo teórico busca apoyo, además de en su propia consistencia, en las ciencias humanas y sociales que más aportaciones relevantes hacen para la comprensión de la religión. Entre ellas, la antropología, la arqueología y la prehistoria, y junto a ellas la arqueoastronomía, porque el cielo es el lugar donde los hombres han buscado y encontrado la divinidad, la iconografía histórica, porque los hombres han representado a sus dioses en pinturas, relieves, esculturas, danzas y construcciones religiosas, y en la lingüística, porque las lenguas se han generado en el proceso en que los hombres nombraban sus medios de vida y sus dioses. Entre esos hombres y esos dioses no existía el abismo que en el siglo XXI parece separarles. Las tesis que se formulan se proponen desde la conjunción de la mayoría de esos puntos de vista.

Desde el que pueden ser más discutidas es desde el de la lingüística, porque desde él se aportan más bien hipótesis que tesis, hipótesis que tienen un valor condicionado a la aportación de las pruebas que faltan. Cualquier lector de Vico, de Humboldt y de Sapir sabe que en cuestiones de filología no se puede especular, porque los hechos trascurren por unos vericuetos indeducibles e insospechados. Las tesis que aquí se presentan son tesis filosóficas y antropológicas, y aunque comprometen a la filología, no son tesis filológicas. Con todo, la filología tendría mucho que aportar en relación con estas tesis filosóficas y antropológicas.

Por último, y junto a todos los puntos de vista y aportaciones señalados, este estudio también se lleva a cabo desde la perspectiva de la unidad de las religiones. No solo en el sentido filosófico, sino también en el sentido religioso. Dicho de otra manera, si Leibniz podía decir, y Heidegger lo repetía, que todos los filósofos se han hecho siempre las mismas preguntas y han dado siempre las mismas respuestas, también puede decirse con otra serie de autores, desde Blavatsky y Guenon a Eliade, que todas las religiones se han hecho siempre las mismas preguntas y han dado las mismas respuestas, por numerosos y diversos que sean los puntos de vistas desde los que se afirma.

Cuando se escribe este volumen han muerto Walter Burkert, Klaus Schmidt, Jean Bottéro, y María Rostworoski, y se han retirado Trevor Watking, Alexander Militarev, Gaudenzio Ragazzi, James Harrod, y Alberto Bernabé. Quiero dejar aquí testimonio de mi admiración y reconocimiento a los que se fueron, y de mi admiración y gratitud a los que ya no están en sus puestos habituales de trabajo, pero no nos han abandonado. Inicialmente esta *Filosofía de la religión* se pensó como un libro de unos ocho o diez capítulos, pero conforme iba avanzando en el estudio y en la organización de los materiales, el proyecto se iba haciendo más amplio, y el libro más voluminoso e impracticable. Por eso, al final se ha optado por una serie de volúmenes autónomos, más fáciles de realizar y de manejar, tanto para el autor como para los lectores interesados.

Para la redacción de este tercer volumen me he beneficiado de los comentarios y observaciones de los participantes en el seminario permanente «Pensamiento griego e interculturalidad» del Grupo de Investigación HUM 153 de la Universidad de Sevilla, dirigido por los profesores Jesús de Garay y José Antonio Antón Pacheco, y de los realizados por los participantes en el Seminario de Filosofía de la Religión de la Universidad San Pablo CEU de Elche, dirigido por los profesores Higinio Marín y Jacobo Negueruela. Me han hecho observaciones a distintos apartados, Javier Hernández-Pacheco, Francisco Rodríguez Valls, Jesús Navarro Reyes y Francisco Soler, de la Universidad de Sevilla, y de Ananí

Gutiérrez Aguilar de la Universidad Católica de Nuestra Señora de Arequipa. Han revisado el texto total o parcialmente Jacobo Negueruela, de la Universidad San Pablo CEU de Elche, y Juan José Padial, de la Universidad de Málaga. A todos estos colegas quiero agradecerles su ayuda y dejar aquí constancia de mi gratitud. Hay más colegas de quienes he recibido ayuda más esporádica, y de no pocos alumnos, entre otros mi hija Irene y el grupo de sus amigos, cuyos puntos de vista me han sido de mucha utilidad. Otras personas ajenas al mundo académico también me han ayudado con comentarios y observaciones muy iluminadores. Quiero expresar aquí mi agradecimiento a todas ellas.

En este tercer volumen se remite a los trabajos anteriores que guardan una cierta unidad con este y que son tenidos en cuenta en su composición. Se citan con las siguientes abreviaturas: HCH, *Historia cultural del humanismo*; FC, *Filosofía de la cultura*; FACTI, *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*; CORP, *El culto originario: la religión paleolítica*; MORN, *Moral originaria: la religión neolítica*; RO-REM, *Revelación originaria: la religión de la Edad de los Metales*.

Los materiales y volúmenes de esta *Filosofía de la religión* quedan organizados en las siguientes fases, que podrán ir viendo la luz si el tiempo y las fuerzas lo permiten.

Vol. 1: El culto originario: La religión paleolítica.

Vol. 2: La moral originaria: La religión neolítica.

Vol. 3: La revelación originaria: La religión de la edad de los metales.

Vol. 4: La oración originaria: La religión de la antigüedad.

Vol. 5: Religión oficial y religión personal. La escisión de la religión en el periodo histórico.

Sevilla, 28 de diciembre de 2017.

CAPÍTULO 1:
LA VIDA EN LA EDAD DE LOS METALES.
LA INSTITUCIÓN PRIMORDIAL

1.1. LA CONFIGURACIÓN DE LA VIDA URBANA - § 1. Transformaciones entre los milenios 5 y 1. Diagrama de la vida calcolítica - § 2. Cambios demográficos, ecológicos y políticos - § 3. Comunicaciones, clases sociales, guerra y esclavitud - § 4. Nuevos poderes transformadores. El fuego y los metales - § 5. La institución primordial. Metrópolis e imperios. Estado y administración - 1.2. FORMACIÓN DE LAS SOCIEDADES COMPLEJAS. LAS ESFERAS DE LA CULTURA - § 6. De las sociedades de solidaridad mecánica a las de solidaridad orgánica - § 7. Hábito y espíritu objetivado. Inculcación e interiorización de lo real - § 8. Las esferas de la cultura y la socio-teología de Dumézil - 1.3. LA INVENCION SUMERIA DEL ELEMENTO Y DEL LOGOS. ORIENTE Y OCCIDENTE - § 9. El ladrillo, el dinero y el alfabeto. El Demiurgo, el elemento y el logos - § 10. Cuantificación y aritmetización. El número áureo y la matemática revelada - § 11. La domesticación del pensamiento salvaje - § 11.1. Contabilidad y escritura - § 11.2. Diferenciación entre oriente y occidente. Individualidad, hierro y alfabeto - 1.4. INSTITUCIÓN Y CAPITALIZACIÓN. NACIMIENTO DE LA INTERIORIDAD INDIVIDUAL Y SOCIAL - § 12. El estado y las instituciones. La versión calcolítica del sacrificio: La «fides» - § 13. Formas originarias de la subjetividad social. La «bona fides» masculina - § 14. La interioridad social. Palabra, mentira y capitalización - § 15. «Fides», palabra y poder. *La palabra del rey, del poeta y del suplicante*

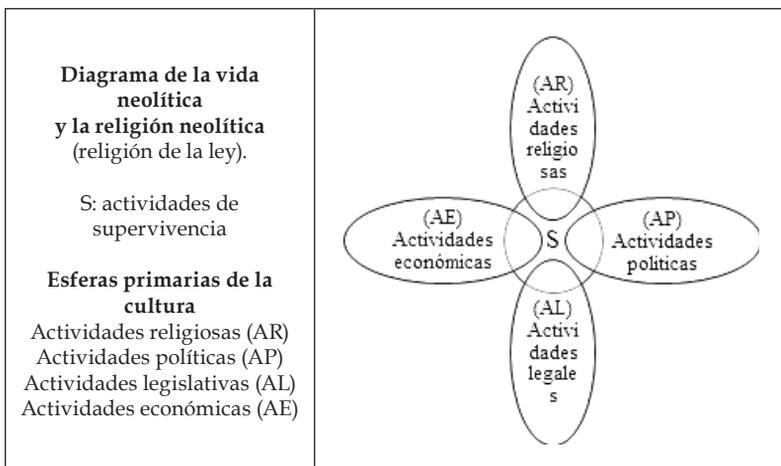
1.1. LA CONFIGURACIÓN DE LA VIDA URBANA

§ 1. TRANSFORMACIONES ENTRE LOS MILENIOS 5 Y 1. DIAGRAMA DE LA VIDA CALCOLÍTICA

EN el volumen I de esta Filosofía de la religión (*El culto originario: la religión paleolítica*, CORP) se traza un gráfico de las relaciones entre actividades religiosas y actividades de supervivencia en los diferentes periodos históricos del paleolítico, el neolítico, el calcolítico, la antigüedad y el periodo histórico de la cultura occidental. La relación entre tales actividades en el paleolítico se expresa mediante un diagrama de Venn, en el que las actividades

religiosas quedan todas incluidas en el orden de las actividades de supervivencia. Por eso en el paleolítico los ritos de supervivencia se viven y se interpretan como ritos de culto religioso, de manera que religión y supervivencia resultan indiscernibles.

En el neolítico, cuando se forman sociedades con poblaciones de varios miles de individuos y se produce una creciente división del trabajo, no todas las actividades tienen una relación inmediata con el proceso vital de nacer, crecer, reproducirse y morir. No todas las actividades consisten en formas inmediatas de afirmación de la vida, o sea, en actividades religiosas, sino que consisten también y crecientemente en actividades políticas y militares, jurídicas y económicas. Es decir, aparecen las esferas diferenciadas de la cultura, integradas por actividades que solo mediatamente consisten en afirmación de la vida individual y social. Esa relación neolítica entre las actividades religiosas y las actividades de supervivencia se representan igualmente mediante un diagrama de Venn, que se examina con detenimiento en el volumen II (*La moral originaria: la religión neolítica*, MORN).



Esa división del trabajo acontece en el ámbito de lo público, que empieza a diferenciarse también del ámbito de lo privado, donde se desarrollan las actividades familiares y domésticas, a cargo principalmente de mujeres y esclavos, que empiezan a aparecer en escena.

Este proceso de diferenciación acontece desde las primeras manifestaciones neolíticas en el milenio 15 AC hasta la aparición de las ciudades propiamente dichas hacia el milenio 5 AC en Oriente Medio, Europa Oriental, India, China y Sudamérica.

Esta división del trabajo lleva consigo una modificación de la geografía de las actividades de supervivencia en relación con las cuatro esferas primarias de la cultura. Cada una de ellas se puede representar por una elipse, y las actividades de supervivencia como el foco común de las cuatro según se muestra en el diagrama.

Como quedó dicho (CORP § 8.2), cada esfera primaria de la cultura tiene un foco común con las demás, y otro específico. La supervivencia es siempre el valor supremo, del que dependen las actividades de las esferas y al que ellas se remiten, pero a la vez cada esfera tiene otro foco no menos central sobre el cual gravita su constitución misma como institución, y que obviamente ya no es de modo directo ni inmediato la supervivencia.

El epicentro de la supervivencia son las actividades de nacer, crecer, reproducirse y morir, y la provisión de vivienda, alimento y vestido, y aunque apoyar y confirmar esas actividades sea uno de los focos de cada esfera, el otro foco es la constitución y legitimación de ella misma como esfera.

A lo largo del neolítico se produce la diferenciación o la escisión entre la supervivencia, el poder y la divinidad, de manera que a partir de entonces, supervivencia \neq poder \neq divinidad, y a consecuencia de ello a partir de entonces los tres ámbitos resultan excéntricos.

A partir de ahora las actividades de supervivencia son, por una parte, las de quienes ejercen el poder y mandan y, por otra, las de quienes ejecutan las órdenes y obedecen, de modo que cada actividad está mediada por la otra. Esta configuración se

describe y se glosa en la filosofía de la cultura occidental a partir de Hegel según el modelo de la dialéctica del señor y el siervo, y a partir del siglo XX según el modelo de la teoría de sistemas y teoría de juegos.

A partir de ahora el papel de cada grupo y de cada individuo en las actividades de supervivencia empieza a ser difuso según la facilidad con que los grupos e individuos pueden ser reemplazados. A partir de ahora no hay actividades que sean directa, inmediata y claramente actividades de supervivencia, y la diferencia entre actividades de supervivencia y de no-supervivencia empieza a difuminarse. Es la constitución del gran sistema de mediaciones por el cual las sociedades humanas pasan del orden de la solidaridad mecánica (que posiblemente se extiende desde el milenio 15 AC hasta el milenio 5 AC) al orden de la solidaridad orgánica durkheimianas¹, con la constitución de los primeros imperios en Asiria, Egipto, China y Perú.

En esta segunda etapa histórico-cultural, en las cuatro esferas primarias de la cultura que se van consolidando, se va desarrollando también el «aparato» con las actividades de mando y obediencia que ello implica².

Así, los ritos de paso, o sea, de acceso, de promoción y de salida, en cada una de las esferas, adoptan modalidades diferentes según el siguiente esquema.

Esferas primarias de la cultura	Modalidad de los ritos de paso neolíticos
Esfera religiosa	Sacramentos y consagraciones
Esfera política	Capacitaciones políticas y militares
Esfera legal jurídica	Capacitaciones civiles, académicas, etc.
Esfera económica	Sistemas de obtención y gestión de recursos

[1] Durkheim, E., *La división del trabajo social*. Madrid: Akal, 1987.

[2] La noción de «aparato» se utiliza siguiendo las tesis de Weber, M., *Qué es la burocracia*, Libros Tauro, incluido en *Economía y sociedad*, México: F.C.E., 2002.

§ 2. CAMBIOS DEMOGRÁFICOS, ECOLÓGICOS Y POLÍTICOS

Los rasgos de las relaciones entre actividades de supervivencia y actividades religiosas en el calcolítico han quedado expuestos en el mismo volumen I (CORP § 8.3. *Calcolítico. Revelación de lo divino y génesis de la secularización*) y ahora es el momento de examinarlas con detenimiento para realizar el estudio de la religión de la edad de los metales.

En las etapas finales de la glaciación Würm, la subida de las temperaturas produce un deshielo en el casquete polar que hace subir considerablemente el nivel de las aguas. A consecuencia de ellos, a mediados del sexto milenio AC Gran Bretaña queda separada del continente europeo y se forman el mar del Norte y el canal de la Mancha. En el sur las aguas del Mediterráneo suben, y, según hipótesis de finales del siglo XX, separan Turquía y Bulgaria abriendo los estrechos del Bósforo y los Dardanelos y desbordan y amplían el pequeño lago de agua dulce preexistente para crear el mar Negro, de agua salada. Es lo que la memoria épica de las comunidades mesopotámicas, según su modo de procesar información (FC § 57), registra como diluvio³.

Estos cambios geológicos y ecológicos provocan migraciones de agricultores y ganaderos, y de tribus de cazadores recolectores, residentes en las orillas del lago, hacia el sur, hacia las tierras fértiles situadas entre los ríos Éufrates y Tigris, donde empiezan a surgir las primeras ciudades-estado, que inicialmente son más bien ciudades-templo.

[3] Vangelis Tourloukis and Panagiotis Karkanias, «The Middle Pleistocene archaeological record of Greece and the role of the Aegean in hominin dispersals: new data and interpretations», *Quaternary Science Reviews* 43 (2012) 1e15; Weninger, B., et al. «The Impact of Rapid Climate Change on prehistoric societies during the Holocene in the Eastern Mediterranean», *Documenta Praehistorica XXXVI* (2009); Cfr. [http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_\(prehistoric\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_(prehistoric))https://en.wikipedia.org/wiki/Black_Sea_deluge_hypothesis, https://en.wikipedia.org/wiki/Black_Sea, <https://en.wikipedia.org/wiki/Pleistocene>.

Los cambios climáticos están en correlación con los cambios socioculturales mencionados, con nuevas formas de la organización de las tareas agrícolas y ganaderas y con el descubrimiento y uso creciente de metales de aplicación industrial y militar, a saber, cobre con arsénico, estaño, oro y plata, y posteriormente hierro.

En la llamada edad de los metales se suele distinguir el calcolítico, la etapa cultural que se caracteriza por la aparición y el uso de la aleación de cobre y estaño que forma el bronce, que se inicia hacia el milenio 5 AC y se prolonga hasta mediados del 2, y la edad del hierro, que es cuando aparece y se generaliza el uso del hierro, desde mediados del milenio 2 AC a mediados del milenio 1 AC, que es lo que a partir de Jaspers se suele denominar era axial.

En el calcolítico aparecen, a partir de las ciudades-templo, las sociedades urbanas en sentido pleno, configuradas orgánica y jerárquicamente. El poder se distribuye, como el conocimiento y la riqueza, en las esferas primarias de la cultura, las constituidas por los saberes creativos (religión, política, derecho y economía) y con poca presencia en las secundarias, constituidas por los saberes descriptivos (técnica, arte, ciencia y sabiduría, FC, § 41-42).

La interdependencia entre todas ellas queda plenamente establecida mediante el reforzamiento de los medios de información y comunicación, especialmente el dinero, la escritura alfabética y las formas de notaciones matemáticas. Y estos medios de información y comunicación refuerzan más la autonomía de cada una de las esferas de la cultura respecto de las demás, lo que significa también su especialización.

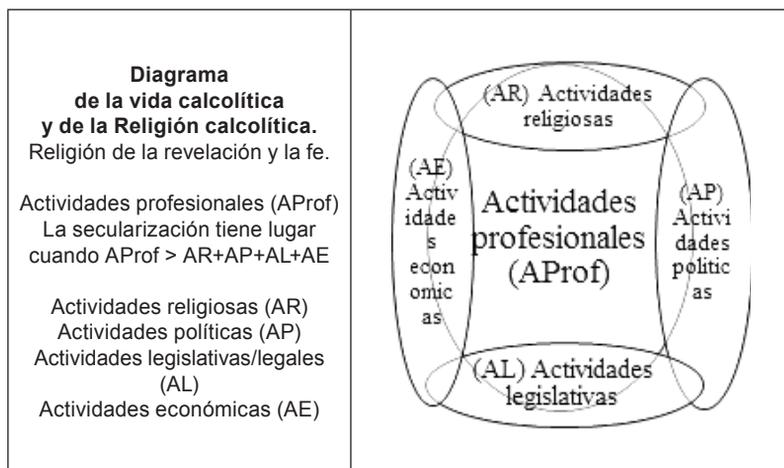
Por otra parte, la división del trabajo determina también una especialización de la actividad individual y una proliferación de actividades profesionales, que desencadenan a gran escala el proceso de secularización, el proceso de incremento del espacio y el tiempo profanos en relación con el espacio y el tiempo sagrados.

Se puede definir la secularización, según ha quedado apuntado ya (CORP § 8, 3), como el momento en que el número de horas de la población dedicado a actividades profesionales es mayor

que el número de horas de la población dedicado a actividades de observancia y reconocimiento de las autoridades de las esferas culturales de la religión, la política, la legislación y la economía. Ello sucede siempre que la ciudad ha alcanzado un grado de complejidad y amplitud considerables, y la población una cantidad considerable de individuos.

Desde este punto de vista, secularización y urbanización son sinónimos. Las actividades de supervivencia para cada individuo y para cada familia son las actividades «profesionales», que ocupan más de dos tercios de su tiempo diario, y desde luego más de la mitad. Junto a eso, el tiempo dedicado a actividades religiosas, gestionadas por especialistas, puede ser un 10% del total (fiestas, ritos de paso, sanaciones, etc.), lo mismo que el dedicado a las actividades políticas (reconocimiento al soberano, asistencia a desfiles, etc.), el dedicado a actividades legales (contratos, títulos, pleitos, etc.) y el dedicado a actividades económicas (compras, ventas, préstamos, etc.).

El momento y el proceso de secularización se pueden representar mediante este nuevo diagrama de Venn.



Los procesos de secularización, como se ha dicho, se pueden matematizar porque las áreas de un diagrama de Venn se pueden integrar en fórmulas algebraicas (CORP § 8, 3).

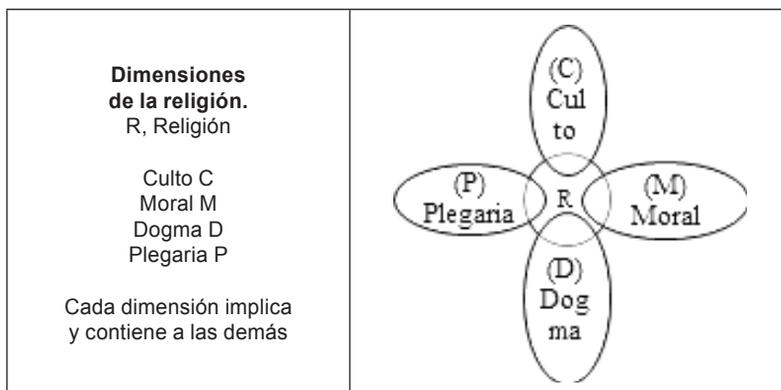
Es posible que en el paso del paleolítico al neolítico se produzca una disminución de la calidad de vida, reflejado en que la vida media de los individuos de las tribus pasa de 35 a 33 años en oriente medio, lo cual puede quedar registrado en la memoria épica efectivamente como una pérdida de las condiciones de vida paradisíaca, como expulsión del paraíso. Y es posible que, en el paso del neolítico al calcolítico, con la aparición de las ciudades y las organizaciones estatales, también en determinadas zonas del planeta, la calidad de vida vuelva a subir, lo que parece quedar reflejado también en el aumento de la vida media de los individuos que viven en ciudades, los cuales alcanzan nuevamente los niveles de los 35 años e incluso los superan⁴.

En el calcolítico se inicia el proceso de urbanización y secularización, se empieza a consolidar el sentido de la identidad y sustancialidad individual, el de la duración indefinida del cosmos (tiempo sideral y tiempo objetivo), se consolida y generaliza la escritura, y comienza a aparecer la ciencia.

Todos estos cambios en la sociedad y en la mente humana, provocan también cambios en la religión, que ahora registra y consolida en su propio seno la división del «trabajo» y la diferenciación de sus dimensiones, que se inició con el desarrollo de la astronomía neolítica.

A partir del calcolítico, la religión empieza a mostrarse en sus cuatro dimensiones bien diferenciadas: el culto, la moral, el dogma y la plegaria, cada una implicando y conteniendo a las demás, como se muestra en el diagrama, y se inicia la formación y desarrollo de la revelación, del dogma.

[4] Dent, Harry S, *A Brief History of Human Evolution and Economic Progress*, H.S. Dent Publishing, 2004, chap. 5; cfr., Ward Nicholson, *Longevity & health in ancient Paleolithic vs. Neolithic peoples*, Copyright © 1997, 1999 by Ward Nicholson. All rights reserved.



§ 3. COMUNICACIONES, CLASES SOCIALES, GUERRA Y ESCLAVITUD

EL aumento de la población lleva consigo un aumento del encuentro entre tribus, y un aumento de comunicaciones e intercambios, de tipo comercial, económico, técnico y religioso, amistosos u hostiles, pacíficos o bélicos. En ambos casos el resultado es frecuentemente una fusión de poblaciones, el incremento de individuos integrados en las comunidades y la emergencia de nuevas formas de organización, que constituyen el embrión del aparato administrativo político y religioso⁵.

Desde el punto de vista de la alimentación, que es el que preferentemente adopta Marvin Harris, a partir de la generalización de la agricultura y explotación preferencial de los recursos agrícolas, a partir de los asentamientos urbanos y el fin de la vida nómada, un agricultor produce mucho más de lo que consume, y el conjunto de los agricultores puede alimentar a grupos cuatro o

[5] Cfr., Ribas Alba, José María, *Prehistoria del derecho. Sobre una 'genética' de los sistemas jurídicos y políticos desde el Paleolítico*. Sevilla: Almuzara, 2015.

cinco veces más numerosos que el de ellos, o sea, a poblaciones de miles de personas⁶.

Si no hay sequías, inundaciones o plagas, que es lo que parece darse con frecuencia en el neolítico como factores generadores de hambrunas⁷, y se inventan sistemas de embalses, regadíos, almacenamiento y canalizaciones, que es lo que se inicia en el neolítico con los trabajos de Hércules y se perfecciona con las organizaciones estatales, es decir, con la urbanización, la ciudad puede experimentarse como una recuperación de las condiciones paradisíacas, o, de modo más acorde con la teología calcolítica, como primicia de la patria celestial.

El aparato administrativo de un estado requiere una división del trabajo, e inicialmente lleva consigo una jerarquización de los grupos en clases sociales según una jerarquización del poder. El poder en el paleolítico está unificado en la figura del jefe-chamán, en el neolítico en la del rey-sacerdote que empieza a delegar funciones, y en el calcolítico se localiza en figuras cada vez más diferenciadas.

En la cúspide del poder se sitúa el rey, junto a él, si, como ocurre en la mayoría de las culturas excepto en la egipcia, la función sacerdotal está diferenciada, se sitúa el sumo sacerdote, y junto a ambos, el jefe militar. A un nivel análogo o inferior se sitúan los administradores y gestores de la propiedad, que es la institución clave para la utilización del recurso básico que es la tierra: registradores de la propiedad, notarios, abogados, contables, etc.

En la parte inferior de la pirámide social se sitúan los agricultores y ganaderos, que pueden ser o no propietarios o asalariados, según la propiedad sea estatal o común, como por ejemplo entre los incas, o privada, como frecuentemente ocurre en los pueblos semitas.

Finalmente, en la base de la pirámide social, se sitúa la nueva clase de los esclavos, que aparece en el neolítico y se consolida en

[6] Harris, M., *Nuestra especie*, Madrid: Alianza, 1999.

[7] Cfr., Dent, Harry S, *op. cit.* y, Ward Nicholson, *op. cit.*

el calcolítico. La esclavitud no aparece en el paleolítico porque en el régimen de los cazadores recolectores, donde la unidad de producción y consumo es la familia o el grupo de familias, ningún individuo produce más de lo que consume, y no tiene sentido económico acumular individuos para incrementar la riqueza de la tribu. Por otra parte, en el régimen de nomadismo tampoco es factible mantener a un individuo obligado a ejercitar actividades que no están referidas a lo que es necesario y tiene sentido para él. No hay espacios de confinamiento⁸.

Cuando hay asentamientos urbanos y agricultura, hay además frecuentemente guerras, y los vencedores toman posesión de los vencidos en calidad de propietarios de una fuente de riqueza, a saber, como esclavos o trabajadores, para la realización de tareas domésticas, agrícolas, ganaderas o mineras. En la medida en que, en las tareas agrícolas, ganaderas y mineras, un individuo produce más de lo que consume, es una fuente de riqueza, como lo es el animal en la ganadería.

El esclavo, más que pertenecer a una distinta clase social, pues las clases sociales están integradas por individuos de la misma especie humana, pertenece a una distinta especie viviente. Por eso Aristóteles, en el siglo IV AC considera que, además de haber esclavos por naturaleza (en cierto modo como pertenecientes a una especie diferente), la piratería es natural como medio de conseguir materia prima y recursos para las economías nacionales, y especialmente esclavos.

Para Aristóteles, los diversos modos de adquirir bienes son la agricultura, el pastoreo, la caza, la pesca, la piratería, etc., todos los cuales constituyen modos de adquisición natural, a diferencia del comercio, que es un modo de adquisición artificial⁹.

[8] Harris, M., *Nuestra especie*, Madrid: Alianza, 1999; cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_slavery. Es una de las perspectivas más amplia y mejor documentada sobre la historia de la esclavitud.

[9] Aristóteles, *Política*, I, 3, *passim*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

A lo largo del calcolítico y de la antigüedad, la comunidad humana propia va adquiriendo conciencia de sí misma, de su identidad y de su semejanza e identidad con las comunidades con las que precisamente establece relaciones comerciales. Los que comercian se reconocen como iguales entre sí porque comerciar es pactar, es decir, reconocimiento de igualdad de capacidades. Por eso no se pacta con los animales y a veces sí se pacta con los dioses.

En el reconocimiento de aquellos con quienes se comercia va implícito también un reconocimiento de sus dioses, cosa que no ocurre con aquellos a quienes se derrota y de quienes se toma posesión como esclavos. En el pueblo de Israel se da el caso del reconocimiento de sus dioses por parte de sus vencedores, mientras habitan como esclavos en Egipto primero y en Babilonia después, pero es porque los reyes que los dominan se sienten a su vez derrotados por la fuerza del dios hebreo, como le ocurre a Faraón ante Moisés (*Ex 14,15-15,1*), a Nabucodonosor ante Sadrac, Mesac y Abed Negó (*Daniel 3, 15-29*), y en otros varios casos.

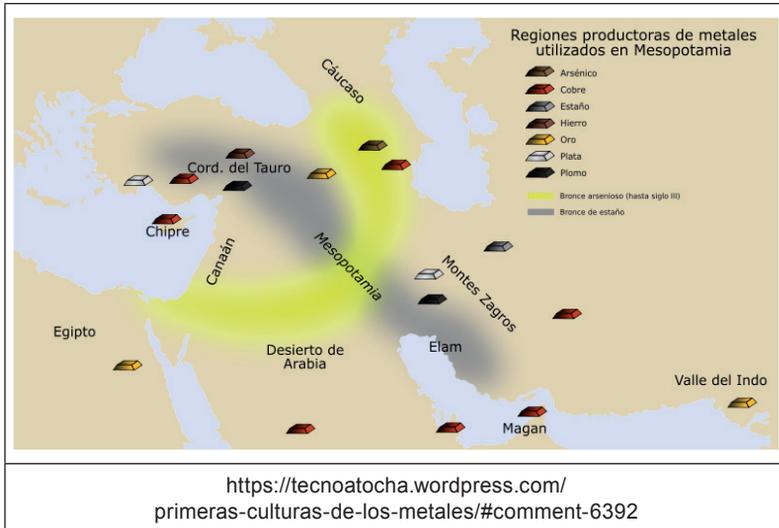
Las guerras neolíticas dan lugar a la esclavitud, que se consolida en el calcolítico y se mantiene en todas las culturas hasta su abolición en la cultura occidental en el siglo XVIII. Desde el calcolítico hasta el siglo XX la interioridad y la autoconciencia de la comunidad de la especie humana se dilata y profundiza sobre sí misma hasta el reconocimiento de la totalidad de los individuos de la especie. Todo ese proceso tiene obviamente una dimensión religiosa que se irá mostrando a lo largo del presente estudio.

§ 4. NUEVOS PODERES TRANSFORMADORES. EL FUEGO Y LOS METALES

LAS creaciones administrativas y sus reformas están obviamente presididas por los poderes sagrados, e igualmente lo están la creación de nuevas profesiones y de los nuevos recursos técnicos,

entre los cuales ocupa un lugar especial la metalurgia, y sus derivados posteriores, la alquimia y la química.

UNA cartografía de los yacimientos de metales utilizados en el calcolítico permite una comprensión más adecuada del tipo de relaciones comerciales y de comunicación entre los habitantes de Mesopotamia en ese periodo.



Así como la caza y los animales cazados, junto con los fenómenos cósmicos, ponen de manifiesto los poderes sagrados, otorgadores de vida, para el hombre paleolítico, y así como la agricultura y ganadería ocasionan también las hierofanías en las que el hombre del neolítico presencia la fecundidad y vitalidad de los poderes sagrados en el cielo y en la tierra, así también la metalurgia constituye una de las principales teofanías para el hombre del calcolítico.

Hacia el año 5000 AC se inicia en el próximo Oriente la economía de la agricultura de aldea y de la minería, y puede decirse

que la labor realizada entre los años 5000 y 3000 AC en esa área general, pone los fundamentos económicos y tecnológicos que han hecho posible la civilización occidental¹⁰.

Una de las tesis más relevantes del estudio de Eliade, *Herreros y alquimistas*,¹¹ es que la experiencia de la metalurgia genera en los hombres del calcolítico un nuevo sentido del tiempo y del poder sagrado. El tiempo sagrado es el instante y el poder sagrado es el de transformar cualquier cosa en cualquier otra en un instante, que es lo que la metalurgia hace con los metales mediante el fuego.

La metalurgia revela un poder muy superior al de los procesos naturales, que en comparación con ella se manifiestan como temporales de suyo. La naturaleza es un poder que está sometido a unos tiempos y opera según unos ritmos. La metalurgia revela que es posible saltar por encima de esos poderes cósmicos naturales y de los tiempos naturales, y por eso abre una perspectiva y una nueva comprensión de los poderes sagrados. Los poderes sagrados no están sometidos al tiempo. No tienen límites de duración, de tiempo, y no tienen límites de espacio. Todo se puede dilatar y contraer, extraer e introducir en todo, y además en un instante.

Hay todavía otra dimensión y otra experiencia del poder y la temporalidad proporcionada por la metalurgia, y es la consistencia y duración de lo formado con metal. La piedra antigua y la piedra nueva pulimentada no son tan maleables como el metal, pero además son más frágiles. El metal es tan maleable como el barro, pero además permite todas las formas de la cerámica, ya bien experimentada durante el neolítico, o más aún, y además es más consistente y más duro que la piedra. La identidad sustancial más consistente de la que el hombre tiene experiencia es la de

[10] <https://tecnoatocha.wordpress.com/primeras-culturas-de-los-metales/#comment-6392>, cfr., Br. Foster, *Journal of the American Oriental Society* 115 [4] (1995) 729-730, cfr., Dc. Snell, *Journal of the American Oriental Society*, 112 [2] (1992) 338-339.

[11] Eliade, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1983.

una figura de metal, de bronce y más aún de hierro. Una espada, por ejemplo, es más unitaria que ninguna otra cosa, y más duradera. Es casi una sustancia eterna.

En el calcolítico el hombre tiene una nueva experiencia del alcance de los poderes sagrados, y la experiencia de participar en ellos. El rey, el sacerdote y el herrero están en el secreto.

§ 5. LA INSTITUCIÓN PRIMORDIAL. METRÓPOLIS E IMPERIOS. ESTADO Y ADMINISTRACIÓN

LA ciudad implica una mejora de la calidad de vida, y en parte por eso se toma como símbolo celestial y paradisiaco. Es símbolo de amparo, cuidado, compañía, abundancia, etc. Como ya se ha visto, y se seguirá observando, lo sagrado se espacializa y se localiza. Por eso se multiplica y diversifica y por eso a la vez se restringe y se especializa. La sociedad y la ciudad también son teofanías, es decir, lo que se pone de manifiesto al desarrollarse la sociedad y al construirse la ciudad es el poder sagrado en modalidades cada vez más diferenciadas.

Lo sagrado es poder y el poder es sagrado primariamente. Secundariamente el poder es representación de lo sagrado. En tercer lugar y derivadamente el poder es lo opuesto a lo sagrado, y entonces es lo sagrado negativo, lo diabólico, y en cuarto lugar, de modo subalterno, el poder es marginación y olvido de lo sagrado y entonces es secularización como olvido de lo sagrado. Quizá no es posible que el poder no implique de alguna manera lo sagrado o no haga alusión a ello.

En el paleolítico el poder sagrado está presente en cada punto del cielo estrellado y en cada brote de vida de la tierra, pero además está localizado en el árbol de la vida y en el *axis mundi*, porque es el poder sagrado el que genera y mantiene la vida de la tribu y del cosmos, como se ha visto. En el neolítico el poder sagrado está presente en cada momento del curso solar, en cada etapa del periodo menstrual de la tierra, en cada momento de las

tareas agrícolas y ganaderas, en cada especie vegetal, doméstica o salvaje, y en cada especie animal, doméstica o salvaje, con sus fuerzas diferenciadas y especializadas. En el calcolítico el poder sagrado está presente en los cálculos y en las órdenes de los arquitectos sacerdotes que construyen templos y palacios, de los herreros magos que funden metales y fabrican armas, de los generales de los ejércitos que dirigen las batallas, de los reyes que construyen las ciudades y trazan las calles y plazas.

Las transformaciones ecológicas y demográficas implican un esfuerzo de adaptación tanto más amplio cuanto más profundas son y mayor es el número de individuos que las viven. Las primeras manifestaciones de los lugares de referencia estables de los cazadores recolectores, después de las cavernas, son los santuarios específicamente diseñados como tales, si es que las cavernas no eran ya eso en no pocos casos. Las construcciones ceremoniales neolíticas se extienden desde el milenio 10 AC en que se data Göbekli Tepe, hasta las primeras ciudades calcolíticas sumerias, empezando por Eridu (Babel).

El periodo comprendido entre las construcciones ceremoniales y el megalitismo de la Europa occidental en el milenio 2 AC, señala la transición de la mente y los sistemas categoriales paleolíticos a la mente y los sistemas categoriales neolíticos y calcolíticos o de la edad de los metales. Siguiendo las claves de Durkheim, puede decirse que esa transición viene marcada por *herramientas* y construcciones neolíticas como el menhir, el palacio y el templo, por *instituciones* como la del rey y la ciudad, y por *categorías* como la de sustancia, e identidad permanente (FC § 38. *Categorías paleolíticas y categorías neolíticas* y FC § 39. *Identidad, tiempo y repetición. El alma paleolítica*).

El templo, el rey y la ciudad son la realidad permanente. Hacen posible actuar por referencia a la individualidad del lugar, del rey y de lo que siempre permanece, y pensar la individualidad permanente, y eso no solamente en el cielo, como en el paleolítico y en el neolítico, sino también en la ciudad, que puede asumir caracteres celestes y representar el orden celeste. La cueva

paleolítica es el sagrado seno materno, los dólmenes son el útero de la madre tierra y los campos cultivados las entrañas fecundas de Cibeles. La ciudad calcolítica es la novia, la esposa y la madre. «Y yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su marido.» (*Apocalipsis* 22, 2).

Ese no es solo el caso de Jerusalén. También es el caso de Babilonia, La Ciudad Prohibida china, Tenochtitlan y, por supuesto, Roma. De la misma manera que los poderes sagrados operan y se manifiestan en los vivientes de los bosques y los campos en el paleolítico y el neolítico, en el calcolítico operan, se asientan y se quedan habitando en los templos y palacios de las ciudades y en los santuarios. La astronomía neolítica, durante los milenios 10 al 5 AdC, hace posible las construcciones de santuarios y dólmenes que señalan la perenne, exacta e inamovible fecundación de la tierra por el sol en los solsticios de invierno y verano y en los equinoccios de primavera y otoño, como ocurre en Göbekli Tepe, en Stonhenge, en las pirámides del Tajín en Veracruz o en los dólmenes de Antequera y Valencina en Andalucía.

Desde el milenio 5 hasta mediados del primero, se ajustan más y mejor las murallas y los calendarios, y el espacio y el tiempo. Se aprende que la vida no es solamente algo que va y viene del cielo a la tierra, del sol a las plantas y a los animales de un modo inaprensible, se aprende que el oso que se caza una vez no es el mismo que el que se caza treinta lunas después, se aprende que los cereales cosechados este año pueden ser el alimento para cinco años consecutivos y se aprende que los antepasados que se van no vuelven. Se aprende que la identidad es inalterable, como el santuario, como la ciudad, como los antepasados, y que lo fijo es más sagrado, más poderoso, y confiere más vida que lo fluyente. Que lo fluyente puede transcurrir por unos cauces fijos, como los canales de riego y como los protocolos, o sea los ritos, de la administración imperial.

Lo fijo inaugura una nueva categoría temporal que es precisamente la de lo que está fuera del tiempo, la de lo que es siempre

igual, o sea, la de lo que es eterno. Así empieza a concebirse la muerte, como eterna, y la vida de algunos antepasados, como eterna. Al menos la de los reyes y las reinas, y, más adelante, la de los poderosos e incluso la de todos los humanos (FC § 42. *Los órdenes del tiempo. La segunda naturaleza*).

Las construcciones de la edad de los metales, las armas, las comunidades, y los antepasados, se articulan según una relación de dependencia y reconocimiento mutuo, de refuerzo recíproco, de sinergia o de retroalimentación positiva.

El pensamiento de la edad de los metales genera dos órdenes de articulación de los acontecimientos, el orden del tiempo y de la sucesión en el tiempo, y el orden fuera del tiempo y el acontecer fuera del tiempo, y estos dos órdenes temporales generan a su vez dos tipos de espacio. El orden espacial de lo cambiante, lo que los griegos llamarán más tarde el mundo sublunar, y el orden espacial de lo no cambiante, el orden de las esferas fijas y de los movimientos eternos.

La inmensidad de la noche y sus poderes sagrados, de los campos y sus poderes sagrados, queda acogida en los confines de la ciudad, en los límites del mundo «nuestro», es decir, imperial, y no solo acogida, sino también acunada y hermanada con nosotros en nuestra intimidad familiar, sagrada, es decir, en lo que luego se llamará la patria, y se divinizará como el estado.

1.2. FORMACIÓN DE LAS SOCIEDADES COMPLEJAS. LAS ESFERAS DE LA CULTURA

§ 6. *DE LAS SOCIEDADES DE SOLIDARIDAD MECÁNICA A LAS DE SOLIDARIDAD ORGÁNICA*

UNA sociedad de solidaridad mecánica paleolítica, por ejemplo, la de los sioux de las praderas norteamericanas en sus concentraciones, o neolítica, como por ejemplo la de las tribus que se

congregan en torno a las construcciones de Göbekli Tepe, está compuesta por familias nucleares, que son unidades autárquicas de producción y de consumo en referencia inmediata al medio físico natural, es decir, que producen por sí mismas a partir de la naturaleza inmediata y consumen todo lo que necesitan para cumplir el ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir. Estas familias se articulan en bandas y en tribus con organizaciones más o menos estables¹², y constituyen un tipo de sociedad que puede representarse mediante un conjunto de parcelas y funciones iguales como las de la siguiente tabla.

Unidad familiar de producción y consumo	Unidad familiar de producción y consumo	Unidad familiar de producción y consumo
Unidad familiar de producción y consumo	Unidad familiar de producción y consumo	Unidad familiar de producción y consumo
Unidad familiar de producción y consumo	Unidad familiar de producción y consumo	Unidad familiar de producción y consumo

Una sociedad de solidaridad orgánica calcólica, como la de Ur, Babilonia, Troya, Tenotchtlan o Jerusalén, está formada por un conjunto de familias nucleares que son también una unidad de producción y consumo, pero no en referencia inmediata a un medio natural, sino en referencia a una organización artificial, urbana. Las familias y tribus están a su vez agrupadas en sectores, de los cuales, unos tienen una relación inmediata y directa con las actividades productivas de alimento, vivienda y vestido, y otros una relación mediata e indirecta con ellas. Una sociedad de ese tipo puede representarse mediante un conjunto de parcelas y funciones diferentes como las de la siguiente tabla.

[12] Cfr. Ribas Alba, José María, *Prehistoria del derecho*, cit.

1 Sacerdote máximo Sacerdotes secundarios Chamanes// Templos	2 Altos funcionarios de palacios y templos	3 Emperador, Faraón, Rey y equipo cortesano// Palacios
4 Contables, almacén y transporte	5 Áreas domésticas de vida privada// familias	6 Militares y guerreros
7 Comerciantes	8 Campesinos Esclavos	9 Obreros, artesanos y fabricantes

Esta tabla puede reproducirse también gráfica y espacialmente, en las dependencias de un templo y de un palacio, y, desde luego, en las manzanas y barrios de una ciudad.

Como puede advertirse una sociedad de solidaridad orgánica diferencia entre lo público y lo privado, desplaza a las áreas marginales la vida familiar e instaura un sistema patriarcal en el que la mujer pierde protagonismo. Eventualmente la mujer puede desempeñar funciones en las áreas 1, 3, y 7, pero su protagonismo se ejerce sobre todo en la 5. La tendencia a su marginación es creciente en la medida en que las actividades y la comunicación en las otras áreas se basan en los lenguajes escritos formalizados, en los que la mujer no adquiere competencias. Esta diferenciación entre lo público y lo privado, entre lo masculino y lo femenino, afecta también a la religión, que registra igualmente esas diferenciaciones, como se irá viendo.

§ 7. HÁBITO Y ESPÍRITU OBJETIVADO. INCULTURACIÓN E INTERIORIZACIÓN DE LO REAL

Los sistemas de elaboración del mundo y de comunicación humana del ámbito público generan *herramientas*, edificios y calles en el ámbito espacial urbano, generan *instituciones* o costumbres y modos de comportarse en el ámbito social de la comunidad urbana (o sea, ritos civiles), y generan circuitos neurofisiológicos en los organismos biológicos y en los dominios psicológicos, modos

de pensar, ideas y *categorías*, que es lo que en su conjunto se llama, desde diferentes perspectivas, hábitos, espíritu objetivo y espíritu objetivado¹³.

Este sistema de hábitos sociales y personales, o sea el espíritu objetivo, y las realidades materiales en que se expresan y mediante las cuales se ejercen esas costumbres, o sea el espíritu objetivado, constituyen lo que se denomina en términos generales la cultura, que a partir del calcolítico, cuando la sociedad se hace más compleja, puede también considerarse como la interioridad social, la subjetividad social o la subjetualidad social¹⁴.

Los hábitos y el espíritu objetivado constituyen el sistema nervioso, muscular motor, circulatorio y digestivo de una sociedad¹⁵, constituyen la interioridad de las sociedades calcolíticas, que como puede advertirse, resulta ser una interioridad masculina en la medida en que el ámbito de lo público consiste, en la mayoría de las culturas calcolíticas, en un conjunto de actividades realizadas por varones, que se comunican entre sí mediante lenguajes y modos de intercambio de información propios de varones.

Hasta el siglo XVII no elabora Tomás Hobbes la teoría del Estado como persona artificial, pero es claro desde la formación de los primeros estados y ciudades de Sumeria, y Egipto en Oriente Medio, la India y China en Asia, y Perú y México en América, y sobre todo desde la fundación de Roma, que las ciudades y los

[13] Estas expresiones son de Hegel, Dilthey y Hartmann y estas tesis están tomadas de Choza, J., «Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Dilthey y St. Tomás», en *Anuario Filosófico* 9 (1976), pp. 11-71. Este tema está estudiado desde el punto de vista de la filosofía analítica, la paleoantropología y la neuropsicología en Hutto, Daniel D., *The Sociocultural Basis of Understanding Reason*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2007. Agradezco a Jesús Navarro Reyes las observaciones sobre estos temas desde el punto de vista de la filosofía analítica.

[14] En otros trabajos he utilizado el término subjetualidad para designar la subjetividad social y acentuar la diferencia entre subjetividad individual y subjetividad social, Cfr. *Manual de antropología filosófica*, Sevilla: Thémata, 2016.

[15] Esto no agota, obviamente, el conjunto de estructuras y funciones de una sociedad. Las metáforas anatómicas no significan una adscripción total a la sociología organicista.

países tienen su propio espíritu. Su espíritu religioso, su voluntad política, su carácter moral y jurídico y sus sistemas económicos, y que también, por otra parte, tienen su genio técnico, su estilo artístico, su inspiración científica y su sabiduría de la vida, como también los tienen las personas singulares.

En estas ocho esferas de la cultura se recoge y procesa el medio físico, la naturaleza, que pasa a ser ya una *ficción*, en el sentido etimológico del término latino *fictio*, una realidad moldeada o elaborada por los *sapiens* según su modo propio de ser.

No hay en el horizonte de lo humano realidad alguna que no sea ficción en este sentido, que no esté elaborada culturalmente y que los hombres no puedan comunicarse y transmitirse expresivamente o lingüísticamente. Ya se trate de los supremos valores y poderes sagrados, políticos, morales y humano-sociales, por una parte, o de los supremos valores y poderes de la verdad, la belleza, la razón y la comprensión de los misterios del ser, por otra.

La inculturación es normalmente imposición de nombre y determinación de las vías teóricas y prácticas, que se abren a partir de la nueva entidad integrada en el sistema cultural y en la interioridad personal, que de ese modo se va dilatando. Al ampliarse el horizonte existencial con las ficciones, las entidades interiorizadas pasan a tener una doble dimensión ontológica: por una parte, son significantes y por tanto son entes ideales, criaturas del mundo eidético humano, y por otra parte, remiten a un significado o realidad física que puede hacerse presente en la interioridad humana.

El proceso de humanización de lo real es un proceso de interiorización de lo existente, o también de «transmigración» del espíritu al ser de las cosas, que prosigue en la forma de despliegue de la existencia personal y del mundo real según infinitas posibilidades, tanto negativas para el hombre y para la realidad, como positivas. Esta es la posibilidad abierta básicamente a partir de la aparición del símbolo neolítico, tal como se ha descrito anteriormente (MORN §§ 6-7).

La humanización y personalización de lo real en las comunidades humanas, o sea la inculturación de la realidad, no es degradación de «lo genuino» y «verdadero» a lo «meramente cultural», sino su asunción en el lenguaje, su advenimiento al ser en el lenguaje, según la expresión de Heidegger, o su humanización o integración en el proceso de desarrollo del espíritu, según la expresión de Hegel.

La inculturación de la realidad en los procesos comunicativos de la comunidad humana es, además, y justamente, culto, reconocimiento mutuo entre los poderes creadores sagrados y los poderes transformadores humanos. Es colaboración entre los poderes increados y los máximos poderes creados en un despliegue infinito de las posibilidades de lo finito.

Esta dimensión cultural de cada esfera de la cultura, de la cual los humanos parecen haber sido siempre conscientes, tanto cuando descubren el número áureo o fundan Roma, como cuando descubren la ley de la gravedad o pisan la luna por vez primera, es lo que lleva a buscar las raíces de la teología y las ortodoxias, en las praxis profesionales y sociales, en las ortopraxis de los ritos que abren nuevos mundos astronómicos, geográficos, microscópicos o matemáticos.

§ 8. *LAS ESFERAS DE LA CULTURA Y LA SOCIO-TEOLOGÍA DE DUMÉZIL*

LAS sociedades de solidaridad orgánica esbozan y consolidan la diferenciación de las esferas de la cultura, de manera que las máximas diferencias de funciones corresponden a las cuatro esferas primarias de la cultura, que también se han denominado saberes creativos (MORN §§ 15-16).

Estas cuatro esferas de la cultura, o mejor, elipses, según los diagramas de Venn anteriores, por una parte son lugares socioculturales de poderes sagrados diferenciados, que tienen en uno de sus focos el centro de las teofanías calcolíticas, y por otra son regiones del mundo eidético, ficciones generadas por

el espíritu humano, que tienen en el otro foco el centro de autoafirmación de la comunidad y del grupo de personas que tienen como papel social la actividad propia de esa esfera de la cultura.

Probablemente en el calcolítico, en el momento cero del proceso de secularización, los dos focos de las elipses de la cultura son escasamente excéntricos. La distancia entre ellos aumenta a lo largo del proceso histórico de la cultura occidental, tanto si sus actividades las ejerce la persona artificial como si las ejerce la persona individual.

En la medida en que esas esferas de la cultura son el lugar de actuación y manifestación de los poderes sagrados, ámbitos de actividad cultural, como se ha dicho, las divinidades calcolíticas se pueden localizar en relación con las funciones socioculturales correspondientes.

Buena parte del trabajo de Dumézil consiste en una socio-teología según la cual resulta perceptible la correspondencia entre las tres funciones sociales de los poderes religiosos, los poderes políticos y los poderes económicos, y las divinidades que frecuentemente en los pueblos indoeuropeos, que empiezan a constituir sus comunidades y sus lenguas a comienzos del calcolítico, personalizan los poderes de la soberanía, la acción guerrera y la riqueza¹⁶.

La correspondencia es obviamente imprecisa porque no en todas las sociedades y religiones la asignación de actividades sociales a figuras divinas se lleva a cabo según una equivalencia estricta. Es decir, porque los poderes religiosos, políticos y económicos pueden alternar entre sí su jerarquía de prioridad, y porque cada uno de ellos puede desglosarse en dos o más funciones y poderes sociales fundamentales en sociedades complejas, con relaciones diversas entre ellos.

Por ejemplo, el poder religioso puede asumir inicialmente el jurídico y el económico, las tareas de almacenamiento y

[16] Dumézil, G., *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona: Herder, 1999.

distribución de riqueza, el poder político puede asumir inicialmente el poder jurídico y también el poder militar, que a su vez puede aparecer como independiente y prioritario.

La correspondencia que Dumézil encuentra entre las funciones sociales y las divinidades entre los pueblos indoeuropeos se puede representar en la siguiente tabla.

Religión/ soberanía	Política/guerra	Derecho	Economía/ riqueza
Autoridad suprema	Acción militar	Imperio	Fecundidad
Mitra-Varuna	Varuna		Vac
Jupiter	Marte		Quirino/Ceres
Odin	Tor		Freyr
	Rómulo		

En realidad la soberanía, la acción guerrera y el imperio de la norma, y finalmente la riqueza y la abundancia, tienen tantos aspectos, se ejercen de tantos modos y generan tantos hábitos y costumbres en las diferentes poblaciones, que en todas ellas las ramificaciones de las mitologías que dan cuenta de sus actividades, las etimologías de las palabras que las nombran, las construcciones ceremoniales que se les dedican y las figuras escultóricas que las representan, constituyen una cantidad ya desbordante de información sobre la religión calcolítica.

Los mitos, las etimologías y los restos arqueológicos pertenecen todos al lenguaje de la imaginación intelectual. Cuando después de la reforma religiosa de Zoroastro, a mediados del milenio 1 AC, todo ese lenguaje imaginativo se traduce a lenguaje conceptual abstracto, la pluralidad de poderes sagrados puede articularse en formaciones unitarias que, a su vez, pueden quedar reducidas a unidad sagrada y conceptual, a partir de las cuales

pueden tener lugar diversas teofanías, pero ahora en la interioridad del espíritu humano.

No obstante, a partir de esa unidad conceptual vuelve a generarse una pluralidad de elementos y lugares imaginativos, teológicos y sociológicos, que se despliegan en los diversos tratados de mística sobre la pluralidad de los nombres divinos y sus significados, como ya se ha indicado (MORN, § 12) y como se irá viendo.

1.3. LA INVENCION SUMERIA DEL ELEMENTO Y DEL LOGOS. ORIENTE Y OCCIDENTE

§ 9. *EL LADRILLO, EL DINERO Y EL ALFABETO. EL DEMIURGO, EL ELEMENTO Y EL LOGOS*

EN los comienzos del calcolítico parece haberse dado en Sumeria uno de los descubrimientos más trascendentales para el desarrollo de la cultura humana, el del «elemento».

El *Diccionario de la Lengua Española* registra los siguientes significados del término elemento:

Del lat. *elementum*.

1. m. Parte constitutiva o integrante de algo.
2. m. En la filosofía griega, cada uno de los cuatro principios que componen el universo: tierra, agua, aire y fuego.
3. m. Fundamento, medio o recurso necesarios para algo¹⁷.

El elemento es la última entidad en que se puede resolver un compuesto. Si ese elemento es de un único tipo para cualquier entidad y además no puede dividirse en partes más pequeñas, entonces se le llama átomo, del griego *ἄτομον* («átomon»), de: α

[17] <http://dle.rae.es/?id=EWqThMH>, obtenido 28/05/2017

(a = sin) y τομον (*tomon*), división («sin división», que no se puede dividir).¹⁸

El comienzo de la filosofía occidental se produce con la indagación de la razón teórica acerca de los elementos en los siglos VI y V AdC. Los primeros filósofos interpretan la generación de la totalidad de lo real a partir de uno sólo de los cuatro elementos. Para Jenófanes el elemento primordial es la Tierra, para Tales el Agua, para Anaxímenes el Aire y para Heráclito el Fuego. Ninguno de ellos parece tomar en consideración la porción primordial e indivisible del elemento correspondiente, o sea el átomo, cosa que sí hace Demócrito. Por su parte Empédocles parece ser el único que toma los cuatro elementos como igualmente primordiales.

Una de las maneras de entender el comienzo de la filosofía es como la indagación acerca de las características del primer principio de lo real, como primer principio de la «naturaleza», de la «physis», como indagación sobre la «física», pero como una indagación teórica, es decir, como reflexión sobre el «elemento atómico» en que se resuelve en último término y de lo que está compuesta la realidad, o como le llaman los griegos, el ser, el ente. El saber denominado «física» siempre ha buscado eso, y en el siglo XXI también, pero en el siglo XXI excluye de su búsqueda elementos atómicos no-empíricos, elementos carentes de movimiento, de dimensiones espaciales y temporales mensurables, exclusión que los griegos no practican.

En relación con este comienzo griego de la filosofía como ejercicio de la razón teórica, puede decirse que el descubrimiento o la invención del elemento atómico tiene lugar unos cuatro milenios antes por parte de la razón práctica en Sumeria. Y puede añadirse que ese descubrimiento del elemento atómico por parte de la razón práctica sumeria se extiende muy pronto a todo el mediterráneo, pero no al oeste de la cuenca del Indo.

[18] <https://es.wikipedia.org/wiki/átomo>

Ese descubrimiento ejerce un influjo decisivo en las características de la razón teórica y la razón práctica de la civilización occidental, y no en las de la oriental. Tal vez en occidente se bifurca y desarrolla la razón de ese modo porque los temperamentos modelados por el clima estepario tienen más propensión a lo particular y separado, y los modelados por el clima monzónico tienen más proclividad a lo unitario y la totalidad¹⁹.

En el calcolítico se destacan con cierta claridad dos rasgos muy característicos de la civilización occidental, a saber, la noción de materia y su contraposición al espíritu, y la noción de identidad individual sustancial, como se verá más adelante (§ 22).

El elemento atómico tiene cierto carácter divino porque es principio. Si lo divino es principio, entonces el principio es divino y si hay 4 elementos, hay 4 principios divinos, o bien lo divino se despliega en 4 aspectos que guardan diversas relaciones entre ellos. Cuando los humanos aprenden a manejar el elemento atómico en sus actividades prácticas, empiezan a comprender desde ellas la acción divina creadora. Y como la acción creadora humana se despliega jerárquicamente, se piensa también el poder sagrado de ese modo. Por eso junto a la divinidad suprema, junto al Padre, aparece el Demiurgo, o bien el Padre diversifica sus funciones en la paternal, por una parte, y la demiúrgica, por otra.

Desde las primeras versiones sumerias en el milenio 4 AdC hasta los comienzos del corriente siglo XXI, el elemento es siempre aquello se busca y aquello de lo que se parte. En el siglo XXI el elemento de las realidades empíricas se considera aún ignoto. Se supone que en el mundo físico es el conjunto de las partículas elementales, en el mundo de los seres vivos se acepta que es el conjunto de las cuatro bases de los ácidos nucleicos, y en el mundo de las formas el elemento al que se reducen los universos

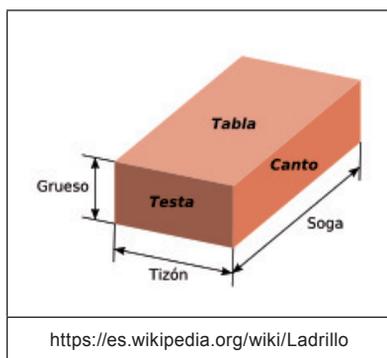
[19] Esa es la tesis, entre otros autores, de Watsuji, Tetsuro, *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Salamanca: Sígueme, 2006 y de Tanizaki, Junichiro, *Elogio de la sombra*. Madrid: Siruela, 2017 (orig 1933)

significativos objeto de la información y la comunicación son los dos dígitos del álgebra de Boole, el 0 y el 1. Con estos elementos el hombre del siglo XXI cumple las funciones de la figura divina calcolítica del demiurgo, y a partir de ellos despliega todas las posibilidades del saber teórico, práctico y técnico.

La figura del Demiurgo tiene cierta relevancia en algunas religiones indoeuropeas y semitas, y juega un papel destacado en las que pertenecen a la familia del platonismo y del neoplatonismo. No parece que tenga especial relevancia en las de Asia oriental y América²⁰.

La civilización sumeria inventa el elemento en el orden de la construcción, el ladrillo, en el orden de la valoración, el dinero, y en el orden de la expresión comunicativa, la letra y el conjunto de signos gráficos que constituyen el alfabeto.

El ladrillo parece ser el más antiguo de los elementos inventados en el oriente próximo, quizá en el milenio octavo AdC, y ha tenido ligeras variaciones en sus dimensiones y en la denominación de sus partes hasta el momento actual, manteniendo siempre su forma, estructura y manejabilidad.



[20] Bernabé, Alberto, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*. Madrid: Evohé Didaska, 2013; García Gual, C., *Diccionario de mitos*. Madrid: Siglo XXI, 2003, <https://en.wikipedia.org/wiki/Demiurge>

El ladrillo más antiguo del que hay constancia que data del 7500 AdC, es el encontrado en Tell Aswad (junto a la actual capital siria, Damasco), en el alto Tigris y en el sudeste de Anatolia (la actual Turquía), y hay otros más recientes, datados entre el 7000 y el 6.395 AdC, encontrados en Jericó, Çatal Hüyük, en Egipto y en las ciudades de Mohenjo-Daro y Jarapa en el valle del Indo²¹.

La unidad monetaria más antigua de que hay noticia empieza a utilizarse en Mesopotamia como una unidad de peso designada con un término del que deriva el nombre de *Shekel*, la actual moneda de Israel. *Shekel* es un nombre acadio o hebreo, con raíces en la antigua Sumeria. Se calcula que un shekel era igual a unos 180 gramos de trigo, más o menos, hacia el 2.500 AC, medidos para mayor comodidad mediante trozos o medallones de metal de ese peso.

Las monedas son utilizadas y probablemente inventadas por los primeros comerciantes de Anatolia, que le imprimen sus sellos para evitar tener que pesarlas cada vez que las usaban. Heródoto dice que la primera moneda fue emitida por Cresos, rey de Lidia, y que después se acuñaron el Daric de oro (con valor de 20 *sigloi* o siclos), emitido por el Imperio persa, y el óbolo ateniense de plata y la dracma.



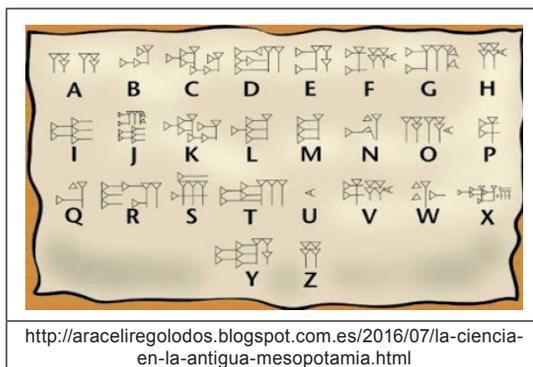
[21] <https://www.britannica.com/technology/brick-building-material>, <https://es.wikipedia.org/wiki/Ladrillo>

A mediados del primer milenio, en la época del segundo templo de Jerusalén, parece estar en curso el shekel²².



Como muchas unidades antiguas, el shekel tiene variedad de valores dependiendo de la era, el gobierno y la región.

Por lo que se refiere al alfabeto, parece que se elabora a lo largo del cuarto milenio.



[22] <https://en.wikipedia.org/wiki/Shekel>

Es posible que este alfabeto sumerio tenga como antecedentes alfabetos silábicos, jeroglíficos y pictogramas, como se ha indicado en otro momento (FC § 68), pero en él ya aparecen las consonantes y vocales que representan las posibilidades expresivas del aparato fónico humano.

Con estos tres elementos, el *homo sapiens* del próximo oriente dispone de recursos inagotables para desplegar su fantasía dentro de sí mismo, en una relación de mutuo refuerzo con lo construido y contratado y comunicado y acordado con el mundo exterior, en el mundo empírico no fantástico. Con estos tres elementos el intercambio entre ficción y realidad empieza a ser consuetudinario, hasta que ambos mundos llegan a ser indiscernibles. La reunión de los elementos entre sí recibe el nombre de *logos*, que inicialmente tiene el sentido de unificación o de colección. El logos se manifiesta al hacer cosas con el ladrillo, el dinero y el alfabeto, o bien, el uso del elemento es un particular despliegue del logos en la cultura occidental²³.

A partir del cuarto milenio AdC el ser humano puede relacionarse con sus semejantes mediante estos elementos y puede empezar a representarse la relación que tiene con los poderes sagrados también en los mismos términos, es decir, puede empezar a hacer lo que se llama en la filosofía «pensar».

Los elementos proporcionan, por una parte, un dominio de la forma nuevo y potencialmente indefinido, y la metalurgia proporciona, por otra, un dominio de la eficiencia y la transformación potencialmente infinito también. Por eso, a la vez que empieza a pensar, empieza también a fabricar según una técnica que puede empezar a llamarse tecnología.

[23] Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.

§ 10. CUANTIFICACIÓN Y ARITMETIZACIÓN. EL NÚMERO ÁUREO
Y LA MATEMÁTICA REVELADA

El elemento constituye siempre una unidad, y a veces una unidad indivisible, atómica. La unidad indivisible es lo que se toma frecuentemente como base para el número y la medida. El número es la multitud medida por la unidad²⁴. Medir es establecer una correspondencia entre fenómenos, empíricos o no²⁵, y un modelo ficticio o ideal, es decir, es la conmensuración de los fenómenos con el signo o símbolo que permite, en primer lugar, reconocer o identificar los fenómenos o marcarlos, y, en segundo lugar, numerarlos o contarlos. Medir es una de las primeras manifestaciones autoconscientes del logos en la historia de la especie humana.

Medir es establecer la relación de varios significados con un significante. Si eso se hace con números se llama contar en cuanto contabilizar, y si se hace con palabras se llama contar en cuanto relatar, o también cantar si las palabras tienen entonación musical.

Cuando se cuentan cantidades con números o se cuentan acontecimientos con palabras y cantos, suele haber un principio y una secuencia, un orden entre las partes, que suelen corresponder a partes numerales (primera, segunda, tercera, etc.) o a partes no numerales (principio, medio, fin). Contar, en cualquiera de sus formas, es ejercicio y manifestación del logos.

Cuando en un compuesto se puede tomar una parte como elemento, como unidad para medir las demás partes, se dice que ese compuesto tiene partes conmensurables o

[24] DLE, Número es la expresión de una cantidad con relación a su unidad, es «una colección de unidades» (Tales de Mileto), cfr. <https://ca.wikipedia.org/wiki/Nombre>. Boyer, Carl B., *Historia de la matemática*. Madrid: Alianza, 1999; Ifrah, G., *Historia universal de las cifras*. Barcelona: Espasa, 2001.

[25] DLE, Medir, 1. tr. Comparar una cantidad con su respectiva unidad, con el fin de averiguar cuántas veces la segunda está contenida en la primera.

proporcionadas, y también que en ese compuesto hay proporción²⁶ o armonía²⁷.

Los hombres de todos los tiempos han tenido una tendencia natural a contar y medir, a unificar los fenómenos en una unidad ideal a la que se le ha llamado palabra, logos, razón, espíritu e idea, según diferentes etapas históricas y según diferentes culturas. Y han ejercido esa tendencia a unificar de muy diversas maneras, que pueden advertirse al comparar entre sí diversas culturas si se averigua qué medidas y qué proporciones están usando.

Cuando se inicia el neolítico, los *sapiens*, acostumbrados a contar y medir los días de los embarazos humanos por las fases de la luna durante todo el paleolítico, empiezan a contar los días de los embarazos de la madre tierra, de las cosechas, por las fases del sol, por las estaciones. Empiezan también a contar y medir las fases del sol mediante las fases de la luna, y descubren que una rueda completa de las fases del sol, un año, contiene doce ruedas completas de la luna, doce meses. La proporción o la armonía no es perfecta, pero eso tarda en descubrirse. Se descubre cuando se inicia el calcolítico, con los avances de la astronomía sumeria y babilonia. Entonces, junto al tiempo lunar y el tiempo solar, se descubre el tiempo sideral y el tiempo objetivo, como se ha señalado (MORN § 20), con las consecuencias que más adelante se verán.

Cuando tienen lugar los primeros asentamientos urbanos y se instituye la propiedad inmobiliaria, las medidas que resultan

[26] DLE, Proporción, 1. f. Disposición, conformidad o correspondencia debida de las partes de una cosa con el todo o entre cosas relacionadas entre.

[27] DLE, Armonía, Del lat. harmonía, y este del gr. ἁρμονία armonía; propiamente 'juntura', 'ensamblaje'.

1. f. Unión y combinación de sonidos simultáneos y diferentes, pero acordes.

2. f. Bien concertada y grata variedad de sonidos, medidas y pausas que resulta en la prosa o en el verso por la feliz combinación de las sílabas, voces y cláusulas empleadas en él.

3. f. Proporción y correspondencia de unas cosas con otras en el conjunto que componen.

más necesarias son las del espacio, las medidas de longitud y de superficie, que permiten contabilizar los campos cultivados, y las medidas de peso, que permiten contabilizar los frutos cosechados. Esa contabilidad hace posible el cálculo y la proyección de planes futuros, es decir, hace posible y necesario, inevitable, vivir en un medio cultural en el que lo empírico, el trigo real, por ejemplo, se dispone en un entramado ficticio de tiempos y tareas futuras.

Las medidas fundamentales del espacio son las de longitud, y las medidas de longitud se establecen en la mayoría de las culturas a partir de lo que se tiene siempre más mano y mantiene cierta regularidad, que son las partes del cuerpo humano y especialmente la mano misma. Por eso en casi todas las culturas existen como medidas la pulgada, el pie, el codo, etc., es decir, las partes del cuerpo siempre disponibles, y para medidas mayores se obtienen múltiplos de algunas como el codo²⁸.

A su vez, cuando se inventan elementos que sirven para medir, se busca que tengan dimensiones adecuadas y cómodas para el uso humano. El ladrillo es algo de proporciones que lo hacen fácilmente manejable con una sola mano, y el shekel es un peso que se puede llevar cómodamente en una bolsa o en un bolsillo.

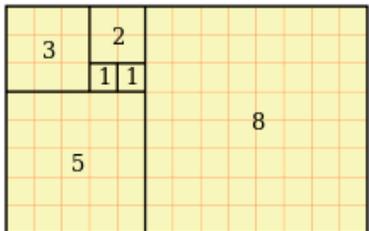
Una medida cómoda para un ladrillo es 5 pulgadas de ancho (*tizón*), 8 pulgadas de largo (*soga*) y 3 de grueso (*grueso*), lo que equivale en centímetros a 12,5 x 20 x 7'5. Este tamaño es, sin grandes variantes, el de los ladrillos que se utilizan desde Tell Aswad y Çatal Hüyük hasta la actualidad.

Si 8 se divide entre 5 resulta 1'66, que es lo que en la antigüedad se conoce como número áureo o proporción áurea. Este cociente es muy parecido al que resulta de las divisiones 5/3, 8/5, 13/8, 21/13, y así sucesivamente, en una serie que lleva el nombre de un matemático italiano del siglo XIII, Fibonacci.

Resulta que los huesos de los dedos de la mano humana guardan entre sí la proporción de una sucesión de Fibonacci, como

[28] Ifrah, G. *Historia universal de las cifras*, cit.

ocurre con los huesos de los brazos, las piernas, la cabeza, y el tronco. Si se construye una serie de rectángulos partiendo de dos cuadrados de lado 1 unidos, construyendo sobre esos dos otro cuadrado de lado 2, construyendo sobre el cuadrado de lado 2 otro de lado 2+número anterior (1), sobre el resultante de lado 3 se construye otro cuadrado de lado 3+ número anterior (2), sobre ese cuadrado de lado 5 se construye otro de lado 5+ número anterior (3), y sobre el cuadrado resultante de lado 8 se construye otro por el mismo procedimiento, el resultado es una serie de rectángulos que siempre tiene las proporciones de un ladrillo, pero cada vez de mayor tamaño, como aparece en la figura siguiente. Es el llamado rectángulo áureo.

	
<p>http://aureo.webgarden.es/menu/naturaleza</p>	<p>https://es.wikipedia.org/wiki/Sucesi3n_de_Fibonacci</p>

Si se toma la secuencia de ladrillos rectangulares de la figura anterior, y se traza el arco diagonal de cada cuadrado, de manera que el del primer cuadrado pueda unirse con el del segundo, este con el del tercero, y así sucesivamente, el resultado es la llamada espiral de Fibonacci, que corresponde a la estructura formal de la caracola que aparece en la figura siguiente

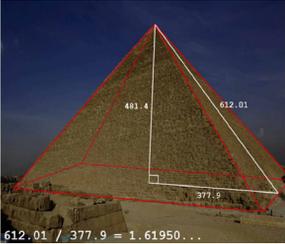
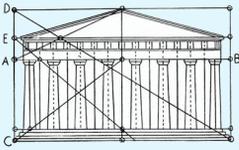
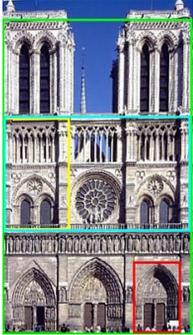
https://es.wikipedia.org/wiki/Sucesi3n_de_Fibonacci	https://es.wikipedia.org/wiki/Sucesi3n_de_Fibonacci

Como se ha visto en otro momento²⁹, la espiral de Fibonacci se encuentra no solo en formaciones naturales animales, sino también en formaciones minerales (cristales), vegetales y siderales, como aparece en la figura siguiente.

http://frondesdehelecho.blogspot.com.es/2012/02/el-molusco-matematico.html	http://zagalescullar.blogspot.com.es/2010/10/la-sucesion-de-fibonacci_487.html	http://www.vix.com/es/btg/curiosidades/4461/que-es-la-sucesion-de-fibonacci

Se encuentra asimismo en diversas obras de arte humano, como las Pirámides de Egipto, el Parten3n o Notre Dame de París, entre otras.

[29] (FACTI § 35, *El templo como sistemática de las artes. La proporción áurea*, FACTI § 39, *El plano como espacio del relato. El escudo de Aquiles*, y FACTI § 52, *La estilización del cuerpo y de la tierra. De Fidias a Eratóstenes*)

		
<p>Phi en la arquitectura https://www.youtube.com/watch?v=glx516DLij</p>	<p>https://latunicadeneso.wordpress.com/2012/05/05/geometria-del-partenon/</p>	<p>http://medianocheba-joelsol.blogspot.com.es/2011/07/la-proporcion-aurea.html</p>

Probablemente son los matemáticos griegos de la época de Pitágoras y Platón quienes sistematizan y describen el número áureo, a la vez que demuestran el teorema de Pitágoras. Al parecer los sumerios, babilonios y egipcios lo utilizan de un modo cada vez más consciente y reflexivo, pero siempre desde un punto de vista práctico, en el ejercicio de la construcción. También lo usan los judíos para la construcción del primer templo de Jerusalén, destruido por Nabucodonosor en el año 922 a.C., y en la construcción del segundo templo, después de la cautividad de Babilonia entre el 535 y el 516 AdC. Diversas dependencias del templo tienen medidas que corresponden a la proporción áurea, pero los judíos tampoco conocen una matemática teórica³⁰.

Para Pitágoras y Platón el número *Phi*, el número áureo, es un número sagrado y tiene las características de eterno e increado

[30] Las características y medidas del primer templo se describen en *I Reyes*, 5-8, y las del segundo en *Esdras* 1-8. Junto a esas medidas hay constancia de otras del templo nunca construido que corresponde a las visiones de *Ezequiel* 41-42.

que tiene el ser para los filósofos presocráticos. Para los hebreos de la antigüedad, como para muchos de los modernos y contemporáneos, al igual que para muchos cristianos, las medidas del templo de Jerusalén pertenecen al orden de la matemática revelada. Ese es uno de los motivos que lleva a algunos de sus matemáticos más ilustres, entre los que Newton no es el único, a dedicar a esas medidas y proporciones numerosos estudios³¹.

§ 11. LA DOMESTICACIÓN DEL PENSAMIENTO SALVAJE

EN 1977 Jack Goody publica un libro con el que llega a su culminación un debate, ya reseñado en otro momento (FC § 38), iniciado en 1927 con la tesis de Levy-Bruhl sobre el carácter alógico e irracional del pensamiento de los cazadores recolectores primitivos³².

Desde que se inventa la escritura en el milenio 5 hasta que se generaliza su uso a mediados del milenio 1 AC, transcurren 4 milenios y medio. A mediados del milenio 1 AC se ponen por escrito todos los relatos que se han elaborado y transmitido oralmente a lo largo del proceso de formación del lenguaje ordinario desde el milenio 10, y a lo largo del proceso de consolidación de la escritura desde el milenio 5, en el nudo de la confluencia de África, Asia y Europa.

Durante el desarrollo de la escritura y la metalurgia, se consolidan los sistemas categoriales lingüístico y filosófico, los sistemas de categoremata y sincategoremata, y en general los sistemas de clasificación, al ritmo de la creación de los nuevos mundos urbanos.

[31] Koetsier, Teun y Bergmans, Luc, eds., *Mathematics and the Divine: A Historical Study*. Amsterdam: Elsevier, 2005.

[32] Los hitos más importantes de ese debate son las obras de Cfr., Levy-Bruhl, L., *El alma primitiva*, Barcelona: Península, 1974; la de Levi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México: FCE, 1964, y el de Goody, Jack, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid: Akal, 2008.

El desarrollo de la urbanización lleva consigo una nueva organización del espacio y del tiempo, como se ha dicho, en función de un elemento permanente que no es del orden del espacio ni del tiempo, y que es la categoría de lo fijo, inamovible e inmutable, a saber, la categoría de sustancia, que inicialmente se interpreta también como esencia, como clave de lo que las cosas son (FC § 58, *La hegemonía de la escritura. El número y la medida inmutable*), a todo lo cual contribuye en gran medida la institución de la propiedad inmobiliaria. En el neolítico, el bien raíz deja de ser la mujer y pasa a serlo la tierra, que empieza a valorarse más que la vida. Un síntoma o una expresión de ello es el hecho de que en el neolítico es cuando empiezan a ponerse en práctica los diversos sistemas de control de natalidad³³.

El valor supremo empieza a ser lo eterno, y no el flujo vital temporal. El sujeto eterno arrastra a la vida eterna los adjetivos y los verbos que le caracterizaban e individualizaban en la vida temporal: las herramientas de sus actividades regias, los colores de su realeza, etc.

El desarrollo de las construcciones propicia el desarrollo de la astronomía y el descubrimiento y desarrollo de la geometría, y el hábito de la exactitud en el hacer se refuerza con el de la exactitud en el decir propio de la gramaticalización. A su vez, los hábitos de la exactitud en el decir y en el hacer interactúan con los hábitos de la exactitud en el medir la tierra, calcular las cantidades de grano, almacenarlas y distribuirlas (FC § 69. *Arquitectura, escritura y contabilidad*).

Cuando se inicia la metalurgia y la escritura, la estabilidad y la exactitud son un valor más alto que la vida. Se conoce ya la muerte eterna, y emergen las religiones místicas, las religiones de salvación, que consisten precisamente en asegurar que el propio nombre está «escrito en el libro de la vida». La vida, pues, no es ya un flujo, es la fijeza y eternidad del metal, de lo escrito en el libro, o en la piedra.

[33] Cfr., Harris, Marvin, *Nuestra especie*, Madrid: Alianza, 1998.

El conjunto de las actividades urbanas calculíticas confiere predominio a la actitud teórica de conocimiento sobre la actitud práctica, lo cual abona el terreno para el nacimiento y desarrollo de la ciencia, la filosofía y la teología a mediados del primer milenio, con el comienzo de lo que Karl Jaspers llama «la era axial» (FC § 70. *Medida y categorías* y § 71. *Cálculo y metáforas*).

Entonces es cuando los gramáticos elaboran el sistema categorial lingüístico y los filósofos, en concreto Aristóteles, el filosófico, con las categorías que actualmente se conocen y utilizan en las lenguas indoeuropeas³⁴. Sobre ese sistema categorial se desarrolla la filosofía y la teología, y también la iconografía religiosa, que a su vez contribuyen a consolidar tal sistema hasta el siglo XX.

Desde inicios del calculítico hasta el comienzo de la era axial, las prácticas sociales y lingüísticas se consolidan hasta quedar neamente diferenciados los ámbitos de lo que se dice en sentido propio y de lo que se dice en sentido figurado (MORN § 38-39). Es la culminación de la domesticación del pensamiento salvaje, que tiene como efecto el extrañamiento ante las formas de pensar anteriores a la formación de los sistemas categoriales neolíticos, que pasan a ser consideradas como alógicas e irracionales.

§ 11.1. *Contabilidad y escritura*

En el calculítico se entroniza la hegemonía de la escritura, el número y la medida inmutable, y se produce una domesticación del pensamiento, en virtud de la cual las actividades de supervivencia son eficaces si son claras y ordenadas, o sea, si disponen de una iconografía como la de la tabla siguiente.

[34] Cfr. Ramat, Anna Giancalone y Ramat, Paolo, *Las lenguas indoeuropeas*, Madrid: Cátedra, 1995, capítulos II y III.

𐎗 1	𐎗 11	𐎗 21	𐎗 31	𐎗 41	𐎗 51
𐎗 2	𐎗 12	𐎗 22	𐎗 32	𐎗 42	𐎗 52
𐎗 3	𐎗 13	𐎗 23	𐎗 33	𐎗 43	𐎗 53
𐎗 4	𐎗 14	𐎗 24	𐎗 34	𐎗 44	𐎗 54
𐎗 5	𐎗 15	𐎗 25	𐎗 35	𐎗 45	𐎗 55
𐎗 6	𐎗 16	𐎗 26	𐎗 36	𐎗 46	𐎗 56
𐎗 7	𐎗 17	𐎗 27	𐎗 37	𐎗 47	𐎗 57
𐎗 8	𐎗 18	𐎗 28	𐎗 38	𐎗 48	𐎗 58
𐎗 9	𐎗 19	𐎗 29	𐎗 39	𐎗 49	𐎗 59
𐎗 10	𐎗 20	𐎗 30	𐎗 40	𐎗 50	

<http://araceliregolodos.blogspot.com.es/2016/07/la-ciencia-en-la-antigua-mesopotamia.html>

Por otra parte, y junto a las actividades económicas de supervivencia, las actividades religiosas, políticas y jurídicas son eficaces y verdaderas también si disponen de una iconografía como la de la tabla siguiente.

EVOLUCIÓN ESCRITURA CUNEIFORME										UC UNIVERSIDAD DE CALDAS
SIGNO PICTOGRÁFICO HACIA 3000 A.C.										
INTERPRETACIÓN	estrella	¿el sol sobre el horizonte?	¿arroyo?	espiga de cebada	cabeza de toro	cuenco	cabeza + cuenco	parte baja de la pierna	¿cuerpo amortajado?	
SIGNO CUNEIFORME HACIA 2400 A.C.										
SIGNO CUNEIFORME HACIA 700 A.C. (GIRO DE 90°)										
VALOR FONÉTICO	dingir, an	u, ud	a	se	gu	nig, ninda	ku	du, gin, gub	lu	
SIGNIFICADO	dios, cielo	dia, sol	agua, semilla, hijo	cebada	buey	comida, pan	comer	andar, estar de pie	hombre	

<http://araceliregolodos.blogspot.com.es/2016/07/la-ciencia-en-la-antigua-mesopotamia.html>

La contabilidad numérica y la escritura sustituyen a la iconografía de las épocas previas, que representaban a los poderes sagrados que actuaban sobre la naturaleza. La contabilidad y la escritura son también representación de esos poderes, pero tienen un componente mayor de participación humana en virtud de la cual la supervivencia queda más y mejor garantizada. No porque sustituya y desplace a los poderes sagrados, sino porque los conoce y los sirve mejor. La iconografía se basa en significantes completamente artificiales (MORN § 6) que delimitan el significado con más exactitud y que también consolidan las condiciones de posibilidad de la ciencia, la moralidad y el ateísmo, como se ha indicado antes (MORN § 42).

§ 11.2. *Diferenciación entre oriente y occidente. Individualidad, hierro y alfabeto.*

La formación del lenguaje predicativo, del lenguaje ordinario, comprende 6 milenios, que van desde la construcción de Göbekli Tepe en el milenio 10 AC hasta las primeras formas de escritura en Sumer en el milenio 4 AC, durante los cuales aparecen núcleos urbanos en Jericó en Palestina, Katal-Höyük en Turquía, en Tepe Gawra en Irak, y en otros lugares de ese territorio,

Hay datadas poblaciones semejantes en Siria, Jordania, Mesopotamia e Irán del milenio 7, con poblaciones de 1.000 o 2.000 habitantes. En el milenio 5 AC Uruk tiene unos 5.000 habitantes, es la vanguardia urbana de la humanidad, y por eso mismo, la vanguardia lingüística, artística y religiosa, y en el milenio siguiente, el 4, se registran allí los primeros escritos. Cuando empieza la escritura hace seis mil años que empezó a formarse el lenguaje predicativo en poblaciones de ese tipo, comunicadas entre sí, y con poblaciones que inicialmente tienen unos 1.000 o 2.000 habitantes.

Desde el punto de vista de la historia cultural, es irrelevante si la formación de la gramática en esos seis mil años se debe a la emergencia de unos universales del lenguaje innatos, a la constitución de las estructuras significativas o a la adquisición de unas

habilidades cognitivas mediante el aprendizaje. El intelecto humano, en la interacción de unos hombres con otros, en la acción colectiva, da lugar al lenguaje y a la gramática, configurando en la corteza cerebral de los individuos determinados circuitos neuronales. Es decir, el lenguaje surge mediante la danza como dice Rousseau, mediante las acciones de la vida como dice Vico, mediante la formación de leyes gramaticales como dice Humboldt y mediante la interacción social como dicen Durkheim, los estructuralistas, Piaget y tantos otros. Los estudios de lingüística histórica parecen aportar datos empíricos suficientes para confirmar todas esas tesis, o bien, los diversos hechos aportados y contruidos por estas y otras disciplinas análogas pueden interpretarse desde las tesis de unos u otros de esos autores.

En el milenio 5 AC se sitúa la aparición de los metales y la escritura alfabética, y esto parece ser un rasgo distintivo de occidente respecto de oriente que puede tomarse como factor determinante de la diferencia cultural y, en concreto, religiosa.

Desde el milenio 5 al 2 AC las ciudades de occidente pasan de tener 2.000 habitantes a multiplicar sus poblaciones: Knosos 10.000, Babilonia 65.000, Menphis 30.000, Heliopolis 39.000³⁵. Todas esas ciudades están relacionadas entre sí y desarrollan lenguas diversas a partir del proto-indoeuropeo o del proto-afroasiático³⁶. En el mismo periodo Erlitu (China) alcanza los 24000.

Es probable que las futuras aportaciones al registro arqueológico de ciudades neolíticas de oriente y de occidente confirmen las características de la urbanización, la metalurgia y la escritura orientales y occidentales actualmente conocidos.

En occidente la base de la construcción urbana es un elemento individual, como se ha señalado, el ladrillo (FACTI § 33), y la base de la composición escrita también es un elemento individual, las letras del alfabeto. Por otra parte, la guerra se desarrolla sobre la

[35] Cfr. Ciudades neolíticas, en https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_cities_of_the_ancient_Near_East

[36] Cfr. Ramat, A. G. y Ramat, P., *op. cit.*, mapas pp, 115-117.

base de la metalurgia y, más en concreto, sobre la metalurgia del hierro. Tener hierro es poder, y tenerlo individualmente es poder individual, afirmación de la individualidad en cierto modo divina, porque el poder es una participación de la divinidad. El uso del poder viene facilitado por el elemento, que permite poner en juego la fantasía del arquitecto y del demiurgo de una manera que no es tan amplia sin él.

En un principio el poder es el del tótem, el del chamán, el del rayo, el de la vida, el de las flechas, las hachas y las lanzas. A partir de la metalurgia el poder es el de las armas de hierro. Las armas de hierro son más poderosas que las de piedra y hacen más poderoso al que las posee. Es posible que la diversificación de las poblaciones en muchos núcleos de gran capacidad tecnológica hiciera necesario y favoreciera la individualización del armamento. Es posible que interactuaran entre sí esas organizaciones humanas, con el tipo de construcción en ladrillo, las murallas, las guerras y el armamento de hierro, las comunicaciones, el comercio y la escritura alfabética, para acentuar el sentido de la individualidad frente a los dioses y a los hombres, esa individualidad tan distintiva del arte y de la religión occidentales.

Las armas de hierro dan más fuerza al guerrero, individualmente y en pequeños grupos. La escritura alfabética permite el acceso a la escritura a más personas puesto que es mucho más fácil la escritura con alfabeto fonético que con alfabeto silábico, y mucho más que con ideogramas. Aunque el escriba es una clase de altos funcionarios en Mesopotamia y Egipto, el acceso a esa alta tecnología es mucho más asequible en occidente que en oriente, y su dominio confiere más poder a los individuos.

Con los metales se inaugura una época de guerras, revoluciones, invasiones y conflictos de todo tipo que se han mantenido ininterrumpidamente desde el milenio 4 AC hasta comienzos del milenio 3 DC. La metalurgia, sobre todo la del hierro, y el alfabeto, tienen un desarrollo escaso o nulo en oriente y muy alto en occidente.

La guerra entre los pueblos es, sobre todo, guerra entre los dioses, de unos dioses contra otros y de unos hombres contra otros y contra sus dioses. Los occidentales, como señala Campbell, han luchado contra los dioses, y eso se registra en sus mitologías, y, por otra parte, cuentan en ellas la creación como una separación, caída o expulsión de Dios³⁷.

Los orientales nunca han luchado contra sus dioses y para ellos la creación no ha consistido en una separación. Como si la única vida con la que viven los dioses y los hombres en el paleolítico y el neolítico continuara operando igualmente durante el calcolítico.

Es posible que esa autonomía, libertad y poder individuales, propias del calcolítico indoeuropeo y afroasiático, estén operando en las interpretaciones que hacen esos pueblos de sus dioses y de ellos mismos, y es posible que aparezcan en sus religiones. Las doctrinas de Oriente y Occidente sobre Dios, la creación del mundo y del hombre, el mal o separación de Dios por parte del mundo y del hombre y el retorno del mundo y el hombre a Dios, se diferencian por dos rasgos fundamentales:

1.- En occidente el mal se diferencia de la creación y es un momento posterior a ella, mientras que en oriente no se diferencia de la creación ni es un momento posterior. En occidente aparece la noción de creación en el judeo-cristianismo como una acción libre y voluntaria de Dios. En oriente y en Grecia no hay creación porque el mundo es eterno, o el mundo emana directamente de Dios sin que medie su voluntad.

2.- En occidente se da una escisión entre materia y espíritu que no se da en oriente. A resultas de esta escisión el mal espiritual y el mal moral aparecen disociados y la reparación de ambos también. La reparación del mal espiritual es la religión y la del mal material la medicina. Medicina y religión forman una unidad en oriente y se disocian en occidente.

[37] Campbell, Joseph, *Myths to live by*, New York: Bantam Books, 1973.

1.4. INSTITUCIÓN Y CAPITALIZACIÓN. NACIMIENTO DE LA INTERIORIDAD INDIVIDUAL Y SOCIAL

§ 12. *EL ESTADO Y LAS INSTITUCIONES. LA VERSIÓN CALCOLÍTICA DEL SACRIFICIO: LA «FIDES»*

El Zigurat es a la vez un templo, un palacio, una fortaleza, un almacén y un mercado, es decir, una construcción en la que se diferencian espacialmente los poderes que generan las 4 esferas primarias de la cultura, y que en el paleolítico no estaban diferenciados en cuanto al espacio ni en cuanto a las personas. Es asimismo el epicentro de unas actividades sociales que se espacializan también en el conjunto de las viviendas que se disponen a su alrededor, hasta los confines de las murallas de la ciudad³⁸.

La parte más elevada del Zigurat es el templo, que es la ubicación del supremo poder divino en su función de soberanía, según la socio-teología de Dumézil (esfera de la cultura 1). Las dependencias inmediatamente inferiores son el lugar donde se ubica y despliega el poder político, jurídico y militar (esferas de la cultura 2 y 3), y las dependencias inferiores son el lugar donde se ubica y despliega el poder económico (esfera de la cultura 4).

Las 4 esferas de la cultura son diversificaciones funcionales del único poder, que tienen representaciones distintas, es decir que aparecen bajo las figuras de divinidades diferentes.

Si la comunidad neolítica tiene una dimensión geográfica espacial y otra jurídica social, como el «ayllu» andino, (MORN § 30), la comunidad calcolítica reproduce esa dualidad espacial y moral y genera espacios propios en los que la comunidad de los servidores del templo, los de la corte de justicia, los del ejército y los de la contabilidad y almacenamiento de víveres, refieren sus funciones sociales y herramientas de trabajo a un poder divino derivado directamente del poder divino único.

[38] <https://es.wikipedia.org/wiki/Zigurat>, <https://en.wikipedia.org/wiki/Ziggurat>

Se reproduce el esquema de unidad geográfica-jurídica del «ayllu» y se forma entonces la «ecclesia» griega o la «urbs-civitas» romana. El poder sagrado único se desglosa en Mitra, Varuna y Vac en el Indo, Jupiter, Marte y Quirino en Roma, Odin, Thor y Freyr en Escandinavia, según la división espacial de los Zigurats y de las ciudades egipcias, que es por lo demás, la de Tenochitlan mesoamericana y la Ciudad Prohibida china, y que tiene su correspondencia y antecedentes en los sistemas totémicos, en los que los poderes se diferencian según se diferencian las actividades de los individuos dentro del grupo. El poder siempre es sagrado y lo agrado siempre es poder, poder de una comunidad de origen sagrado que se ubica en un espacio también sacro. El pueblo es de origen divino y su territorio también.

De modo análogo a como en las comunidades tribales de un centenar de individuos, cada uno sabe lo que hacen los demás por percepción directa e inmediata, los diferentes grupos o clases sociales del zigurat o de la ciudad, que ignoran lo que hacen los individuos de otro grupo y cómo lo hacen, sin embargo, saben por percepción directa e inmediata qué es lo que hacen conjuntamente con los demás grupos y cómo lo hacen.

Eso que hacen con los demás grupos es la actividad pública de culto, en la cual actúan como espectadores subordinados, como súbditos, del grupo de sacerdotes que actúan como protagonistas junto con el soberano. Esa actividad de culto consiste en acciones y ritos, pero también en palabras, cantos e himnos que refieren la creación, el orden y la estructura de la ciudad, y la función de cada uno de los grupos y clases del complejo urbano.

Ese culto común, festivo, gestual y verbal, es lo que genera inmediatamente la conciencia de la identidad institucional, del propio ser comunitario diferenciado y articulado según los principios de la solidaridad orgánica, incluso según la voluntad general institucional.

Esa conciencia de la articulación de los diferentes grupos sociales según el modo de la solidaridad orgánica es lo que constituye la interioridad social, la subjetualidad social, que no es pensable en las sociedades de solidaridad mecánica. La sociedad consiste precisamente en su interioridad, en la certeza de que cada grupo cumplirá sus funciones y que en ese cumplimiento se basa la supervivencia. Esa certeza es certeza y conciencia de su identidad, de su poder. A esa certeza le dan los romanos el nombre de *fides*, y la consideran el alma de la comunidad³⁹. Eso es lo que Durkheim considera que es la sustancia de la sociedad y de lo sagrado, la identidad de la tribu y del tótem.

Esa certeza del poder y de la identidad de los individuos y los grupos es certeza del poder y de la identidad de mana, del poder y de la identidad de Ra y Viracocha. Por eso la relación que había en el paleolítico con el poder sagrado máximo, de reconocimiento y afirmación mutuos en el sacrificio del animal cazado propio de la religión del culto, y la que había en el neolítico, de reconocimiento y afirmación mutuos en la obediencia al pacto y en la voluntad de cumplirlo propio de la religión de la ley, es ahora en el calcolítico reconocimiento y afirmación mutuos en la certeza del poder y la identidad propios de cada individuo y de cada grupo propio de la religión de la fe, de la revelación y de la fe, puesto que la revelación es la manifestación a través de símbolos del poder y la identidad del ser sagrado en cada caso, como se irá mostrando.

[39] «FIDES meant 'reliability', a sense of trust between two parties if a relationship between them was to exist. FIDES was always reciprocal and mutual, and implied both privileges and responsibilities on both sides. In both public and private life the violation of FIDES was considered a serious matter, with both legal and religious consequences. FIDES, in fact, was one of the first of the 'virtues' to be considered an actual divinity at Rome». Adams, John Paul (May 2009). «The Roman Concept of Fides». Department of Modern and Classical Languages and Literatures College of Humanities, California State University Northridge. Consultado enero 2015. Cfr., Hutto, Daniel D., *The Sociocultural Basis of Understanding Reason*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2007

§ 13. FORMAS ORIGINARIAS DE LA SUBJETIVIDAD SOCIAL. LA «BONA FIDES» MASCULINA

El zigurat primero, y posteriormente el templo, es el lugar del culto, de la administración de justicia y de la educación. Pero también es el núcleo de la vida económica, el centro de la administración de tierras, del sistema de riego y del comercio, y el centro de reunión de los artesanos. Allí se almacenan los granos, se pagan los tributos y descansan las caravanas comerciales. Por lo tanto, el lugar del más intenso intercambio de mercancías, saberes, iniciativas, ideas, creencias y experiencias.

En Sumeria, en concreto, las artesanías parecen más desarrolladas que en Egipto y se producen telas, armas y joyas que los mercaderes cambian por otros elementos inexistentes en Mesopotamia, como el cobre y el estaño. Trabajan con particular habilidad el cuero, con el que fabrican calzado, odres, cascos, corazas, escudos y barcas. Pero como Mesopotamia, al igual que Egipto, carece de materias primas básicas como la madera, la piedra y los metales, se las procuran mediante el comercio⁴⁰.

El comercio da lugar a unas transacciones económicas que inicialmente se basan en el trueque. Aunque la moneda no se inventa hasta el primer milenio, los sumerios sí tenían una medida de valor que consistía en una unidad de peso, como se ha indicado, de la que luego surge la moneda⁴¹.

Ese centro de comunicación y de vida es el lugar donde más necesita y vive cada uno de lo que hacen los demás, el lugar donde la dependencia mutua es más intensa y donde la *fides* confiere su máxima consistencia a la sociedad, es decir su identidad y su poder más firme.

En este caso la *fides* no es confianza de los artesanos y campesinos en la divinidad a la que los sacerdotes dan culto. Tampoco es la *fides* que los comerciantes y campesinos tienen en los

[40] Bottéro, Jean, *La religión más antigua del mundo: Mesopotamia*. Madrid: Trotta, 2001.

[41] <http://historyaybiografias.com/sumerios/>

militares, o que los militares tienen en los campesinos. Esa *fides* desde luego la hay, y es fundamental, cohesionada a las clases sociales o a los estamentos entre sí y les confiere confianza mutua, es la confianza en los poderes sagrados que generan cada una de las esferas de la cultura. Eso es lo que en las sociedades modernas de estados nacionales genera la confianza en que un país «funciona».

Pero además de la *fides* de unos grupos en otros, se da también la *fides* de unos individuos en otros individuos. De un mercader en otro, de un marino en otro, de un militar en otro, o de un mercader en un militar, etc. La *fides* en el poder y la identidad que cada individuo tiene en sí y para sí, y en el poder y la identidad de otro. Cada uno sabe qué es lo que puede y hace, sabe que es militar y lo que puede hacer, que es mercader o sacerdote, como en el paleolítico sabía que era hombre o mujer, guerrero o madre. Pero ahora la conciencia del propio poder y de la propia identidad no es solo, o no es principalmente, conciencia de cohesión tribal, sino también y quizá más aún, conciencia de cohesión social⁴². Cada uno sabe que su ser, su identidad, es su poder, y va adquiriendo conciencia de su individualidad a medida que va adquiriendo conciencia de su poder dentro del grupo de los que tienen el mismo poder que él.

Donde hay mercado, soldados y artesanos hay juegos, rap-sodas, flautistas, adivinos, magos y meigas, curanderas y, en general, un conjunto de individuos diferenciados que expresan una iniciativa, una creatividad, una libertad y una autonomía nuevas.

La división del trabajo mantiene ahora a la mujer, al igual que en el paleolítico, como eje de la actividad doméstica y familiar, mientras que la nueva actividad de las nuevas esferas de la

[42] Cfr. Castresana Herrero, Amelia, *Fides, Bona fides. Un concepto para la creación del derecho*. Madrid: Tecnos, 1991. Desde luego, la conciencia de la cohesión tribal y la de la cohesión social tienen que articularse y fundirse en un proceso arduo, conflictivo, que se expresa en la tragedia griega y que Hegel tipifica ejemplarmente en la Antígona de Sófocles.

cultura va siendo desarrollada por varones, que son los que dan el carácter masculino a la interioridad social. Aunque la ciudad y la patria son femeninas, son matronas, metrópolis, la interioridad social, que habla en nombre de la ciudad y actúa en nombre de ella *ad extra*, es masculina. La *fides* es fundamentalmente la *bona fides* de los varones, la certeza en el poder de los otros actores sociales que configuran los oficios y profesiones, y que son en la mayoría de los casos, varones.

Hay una *fides* que se refiere a la mujer, y es la certeza de que la mujer ejercerá bien las tareas domésticas de cuidado de la familia, y, por extensión, las de cuidado de la ciudad, de la comunidad y de la patria, que queda encomendada a las sacerdotisas. Pero en las sociedades urbanas calcolíticas es menor el número de funciones sociales femeninas que el de las masculinas. El patriarcado que se perfila durante el neolítico se consolida plenamente en el calcolítico en relación de mutuo refuerzo con la *bona fides* y el monoteísmo (MORN § 10-12).

§ 14. LA INTERIORIDAD SOCIAL. PALABRA, MENTIRA Y CAPITALIZACIÓN

EN Sumeria, además de las actividades y funciones señaladas, el templo otorga préstamos a personas necesitadas, y aunque no se conoce la moneda, se conoce el crédito, es decir, el préstamo con interés, y se constituyen sociedades comerciales muy funcionales. Los mercaderes se enriquecen con riesgo y gozan de consideración social.

La organización económica de Mesopotamia, al igual que la egipcia, es tributaria. Se exigen impuestos periódicos y otros excepcionales. Para evitar la evasión fiscal, las autoridades reales llevan a cabo un cálculo de las cosechas y las controlan por medio de comisiones especiales, integradas por funcionarios del templo, escribas y vecinos. En un momento de mayor complejidad social, los príncipes se independizan del templo y construyen los

palacios en edificios autónomos, y entonces las funciones económicas pasan del templo al palacio.

Cuando se produce la separación de templo y palacio la interioridad social está plenamente consolidada. Hay interioridad plenamente consolidada cuando un grupo puede mentirle a otro y cuando un individuo puede engañar a otro individuo o a un grupo. Un niño puede mentir bastante bien antes de los siete años. El sistema de impuestos genera la interioridad y la interioridad, en la medida en que se posee a sí misma, puede entregarse y reservarse, abrirse o cerrarse. Mediante diversas acciones, y especialmente mediante la palabra, puede mentir y ser veraz.

No es que la sociedad convierta al hombre en hipócrita y mentiroso necesariamente, como dice Rousseau⁴³. Es que la capitalización de su vivir, que le dota de una interioridad en virtud de la cual se posee, le convierte en un ser libre que dispone de sí y del mundo, y le permite disponer positiva y negativamente de ambos.

Cuando los hombres empiezan a vivir en la ficción, cuando el entramado de realidad y ficción trae lo real a la interioridad y lo humaniza, lo organiza y articula según la imaginación y el intelecto, es decir, según el logos, entonces toman posesión de ellos mismos en unos escenarios sociales amplios, y entonces pueden decir la verdad y pueden mentir.

Entonces es posible representar y representarse los poderes sagrados como dotados también de una interioridad, de un logos, mediante el cual se poseen a ellos mismos y se dan ellos mismos. Entonces la forma humana es el modo más adecuado de representarlos, en contraste con los modos cosmo-mórficos y zoo-mórficos del paleolítico y el neolítico. Entonces esos poderes sagrados, o los dioses, se pueden manifestar en la multiplicidad de poderes actuantes en el orden social, y puede contarse también con ellos en términos de *fides*. Se puede tener certeza en el

[43] Rousseau, J.J., *Discurso sobre las artes y las letras*. Madrid: Alianza, 2002

poder de los dioses, en su identidad, en lo que son y lo que pueden, y en que van a cumplir su parte. La religión en el calcolítico empieza a ser *fides*.

§ 15. «*FIDES*», PALABRA Y PODER. LA PALABRA DEL REY, DEL POETA Y DEL SUPPLICANTE

FIDES es certeza en el poder de los otros miembros de la comunidad, en su identidad, que coincide con su poder, en lo que se puede acordar con ellos, en lo que ellos pueden dar de sí y decir de sí. Ellos pueden decir de sí mismos porque tienen lenguaje, lo nombran todo, la realidad está en ellos y ellos también están en ellos. Son dueños de ellos mismos y no pertenecen a otro, y por eso se llaman libres, señores. Con los dioses también es así. Son los poderes sagrados a partir de los cuales se ha formado la ciudad y se ha constituido la vida buena. Ellos asisten a la comunidad, a cada clase y grupo, y también a cada persona.

En Sumeria hay una divinidad para cada persona, pero no solo en Sumeria, también en Egipto, en Grecia y en Roma. El espíritu de cada ser humano es familiar del de los dioses o del de Dios, y frecuentemente llevan su nombre, lo que significa que comparten su poder, aunque lo comparten de diversa manera.

El rey o el Faraón comparte el espíritu divino, el poder sagrado, de un modo eminente, el poder del Hacedor, del Demiurgo. El aedo, el poeta, comparte el poder sagrado de otro modo, comparte la sabiduría, el conocimiento de lo que fue, lo que es y lo que será.

Junto al rey y al poeta, hay guías espirituales, magos y magas, mujeres y hombres que curan, que acompañan, hay brujas y geishas. Los poderes y los saberes están muy diversificados en la gran comunidad urbana, todos se necesitan entre sí, y todos acuden a todos buscando ayuda cuando las fuerzas y las cosas importantes para la vida parecen faltar.

Entonces los hombres acuden a los poderes sagrados como orantes, como suplicantes, con la certeza y la confianza en que consiste la *fides*. Y ese recurso constante a la ayuda del otro es la esencia de la comunidad humana de la edad de los metales.

CAPÍTULO 2: PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y PRÁCTICAS SOCIALES. IGLESIA Y ESTADO

2.1. DE LA CIUDAD A LA METRÓPOLIS-ESTADO. EL TEMPLO Y EL PALACIO - § 16. *Institucionalización de poderes religiosos y civiles. El templo y el palacio* - § 17. *La triada originaria de Dumézil: gobernantes, guerreros, y productores* - 2.2. TIEMPO URBANO Y TIEMPO DIVINO. EL DESCUBRIMIENTO DE LA ETERNIDAD - § 18. *Integración de los sentidos del tiempo. Historia, adivinación y revelación* - § 19. *Muerte eterna y vida eterna* - 2.3. FAMILIA, SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO. MÍSTICA, PROFECÍA Y TEOLOGÍA DE LA HISTORIA - § 20. *Mística, profecía y teología de la historia* - § 21. *Religiones místicas. La cuna del logos* - 2.4. SEPARACIÓN DE MATERIA Y ESPÍRITU. EL ARTIFICIO Y LA MEDIDA - § 22. *La categoría de quantum y la noción de materia. Meditación sobre el ladrillo* - § 23. *Separación de 'vida' e 'inteligencia'*. Génesis de la noción de 'Espíritu' - § 24. *Pecado y purificación religiosa, enfermedad y práctica médica (en occidente)* - 2.5. COMUNIÓN Y COMUNICACIÓN VITAL RELIGIOSA. LA SANGRE, EL SEMEN Y LA PALABRA - § 25. *La materia y la oposición de los cuatro elementos* - § 26. *Antropología de la sexualidad. La sangre, el semen y el juramento* - § 27. *Ontología de la sexualidad. Qué es el semen y qué es la palabra* - § 28. *Los genitales de Osiris, Urano y Cronos* - 2.6. SACRIFICIOS Y RITOS URBANOS - § 29. *Tiempo festivo, tiempo laboral y tiempo libre interior* - 2.7. DIFERENCIACIÓN ENTRE MUNDO SALVAJE Y MUNDO CIVILIZADO - § 30. *De los ritos de fecundidad agraria al tantrismo y epicureísmo* - § 31. *Construcción calcolítica del hombre civilizado y el buen salvaje* - § 32. *Invención sumeria del erotismo, el placer y el lujo. La esposa de Abraham*

2.1. DE LA CIUDAD A LA METRÓPOLIS-ESTADO. EL TEMPLO Y EL PALACIO

§ 16. INSTITUCIONALIZACIÓN DE PODERES RELIGIOSOS Y CIVILES. EL TEMPLO Y EL PALACIO

EN el proceso de urbanización, conforme la dispersión agrícola y el pastoreo más o menos nómada, da lugar a una concentración urbana en la que los poderes fundamentales de la comunidad y de la vida diversifican sus funciones, requieren

nuevos actores y se produce una división de esferas de la cultura y de actividades, no ya dentro de la comunidad humana, sino dentro incluso de las esferas de la organización política y de la religiosa. Esta diversificación tiene su expresión espacial y organizativa en las dependencias del templo, por una parte, y en las del palacio, por otra, que acaban por ser espacios y edificios diferenciados, con funcionarios específicos para ellas. Pontífices, astrónomos, sacerdotes, exorcistas, etc., por una parte, y ministros, jueces, militares, etc., por otra.

Los poderes religiosos y civiles son sagrados porque son poderes, y no porque tengan «carácter religioso». No lo tienen porque el «carácter religioso» no existe todavía como una cualidad sobreañadida que acompaña a una función existente y asignada previamente. Carácter religioso y carácter político quiere decir cualidad inherente a funciones propias de las instituciones religiosas y políticas, generada en ellas o por ellas, para servir a los fines de la institución.

Para que esto suceda tiene que haberse creado una distancia considerable entre individuo y comunidad, lo que significa, al mismo tiempo, una distancia considerable entre el papel social del individuo y él mismo, y su sí mismo, de manera que él mismo lo pueda percibir.

Esa distancia entre identidad social e identidad personal, entre yo y sí mismo, no se da en la tribu paleolítica, donde el tótem confiere inmediatamente nombre, poder y ser al individuo en cada etapa de su existencia. Se esboza en las aldeas y comunidades neolíticas, donde el totemismo mantiene su vigencia y donde los poderes sagrados manifiestan sus nuevas fuerzas astrales y telúricas en relación con acciones de un fruto diferido pero cierto y calculable, como son las acciones y los frutos de la agricultura y la ganadería.

En el orden administrativo urbano el fin de las acciones profesionales puede no ser percibido, puede estar diferido de un modo imprevisible y su resultado puede ser incierto, como puede serlo el resultado de una batalla, de una expedición comercial,

de una alianza o de la construcción de algo conjuntamente proyectado.

Con todo el individuo no se deja atrás su sí mismo fundado en el poder sagrado que le hace ser lo que es en su funcionalidad social. Ese poder sagrado le asiste y lo funda también realmente, pero ahora no directamente mediante la sangre o mediante la lluvia y el semen, sino a través del templo o del palacio, de la institución, de la actividad de los sacerdotes y los príncipes, que dispensan el poder concentrado en la institución. En esa distancia espacial y temporal que se abre entre el ser familiar del individuo y su ser social es donde se genera la subjetividad, la palabra, los proyectos y las perplejidades. En el calcolítico la vida social empieza a ser incierta y la personal también, y eso continúa siendo así en el siglo XXI. En cierto modo, la adolescencia y las incertidumbres de la maduración juvenil son un resultado estructural de un orden social complejo, como Rousseau había advertido.

§ 17. *LA TRIADA ORIGINARIA DE DUMÉZIL: GOBERNANTES, GUERREROS, Y PRODUCTORES*

CON todo, los poderes sagrados institucionales no están lejos, ni resultan ajenos. Si antes se hacían presentes en la luna que regulaba la fecundidad humana, y en las estrellas que marcaban numerosos ciclos animales, o bien en el sol primaveral y estival que insufla vida en los campos, ahora los poderes sagrados están en la majestad del rey, de su palacio y de sus cortesanos, en el vigor de las armas, caballos y carros de los guerreros, en su disciplina, en sus carreras y conquistas, y se hacen presentes en los frutos de los campos, en las montañas de grano cosechado, en los rebaños de animales. Los poderes sagrados están ahí porque la vida sale de ahí. Los individuos nacen y viven en unidades familiares de sacerdotes, ministros, guerreros, artesanos o campesinos, juegan como niños en esos espacios urbanos y sociales, y

se hacen mayores sabiendo que su destino es servir a los poderes que fundan esos espacios y les confieren su ser a ellos mismos como individuos.

La triada que señala Dumézil para los indoeuropeos probablemente tiene una forma más originaria o un equivalente en la triada sumeria y mesopotámica formada por Anu (la soberanía), Enlil (la divinidad guerrera) y Ea (la riqueza). Los tres, actuando conjuntamente son los que «de han ensanchado su inteligencia [a Gilgamesh]»¹.

2.2. TIEMPO URBANO Y TIEMPO DIVINO. EL DESCUBRIMIENTO DE LA ETERNIDAD

§ 18. INTEGRACIÓN DE LOS SENTIDOS DEL TIEMPO. HISTORIA, ADIVINACIÓN Y REVELACIÓN

COMO ya se ha dicho (MORN § 20), cada poder tiene su ritmo de expresión, su tiempo. El poder de la vida animal y humana, el poder del cielo (Urano), se rige por un tiempo de ciclos lunares, que es generalmente el de los cazadores recolectores. El poder sagrado de la vida agrícola, el poder del sol (Cronos, Saturno), que es generalmente el de las aldeas y pequeñas comunidades neolíticas, se rige por un tiempo de ciclos solares, es decir, de años.

El poder sagrado de la vida urbana estatal, que es el de los ministros, militares, intendentes, metalúrgicos y urbanistas, se rige por un tiempo que puede alargarse y acostarse según designio propio, es decir, se rige por un tiempo objetivo, que puede articular miles de años con unas pocas semanas, un tiempo sideral (Jronos) sobre el que se pueden recortar y disponer todos los tiempos mediante números y cálculos.

[1] *Poema de Gilgamesh*, Tablilla I, Versión asiria, columna V, verso 22. Edición de Lara Peinado, F., Madrid: Tecnos, 2010.

Además del tiempo objetivo de los calendarios y los cálculos de construcción, regadíos, eclipses, etc., en los comienzos del mundo urbano se utiliza otro tiempo que es el del aedo, el de los relatos, que remite a un comienzo absoluto. A estos dos sentidos del tiempo puede añadirse un tercer sentido, que es el de lo que puede proyectar, prometer y hacer el rey, el faraón.

El tiempo cíclico solar y lunar se pueden unificar con el tiempo sideral, y en ellos se puede advertir el modo en que el poder sagrado se manifiesta y opera desde el principio, tanto en los procesos naturales, que la astronomía neolítica ya ha puesto de manifiesto, como en los procesos históricos, para los cuales la astronomía y la naturaleza suministran unas claves cuyo conjunto constituye la adivinación.

Como puede advertirse en las formas de la adivinación sumeria (MORN, § 50), pero incluso en otras más primitivas de cazadores recolectores como las de los mapuches y otros (MORN, § 50), la adivinación es la articulación entre poder sagrado natural, según su acción y efectos correspondientes, y la acción humana libre, la acción humana en tanto que puede ser ejercida u omitida en concurrencia con esos poderes sagrados naturales. Y eso tanto si se trata de una unión sexual, un embarazo o un parto, como si se trata de una cacería, una expedición, una recolección o una batalla. Esto es así en la adivinación y en los calendarios incas (MORN, § 35) como en el calendario sumerio de Nippur, como luego se verá o en el romano.

Sobre una síntesis de los sentidos del tiempo cíclico natural, sideral y objetivo, por una parte, y épico mitológico, por otra, se añade en el calcolítico el sentido del tiempo que viene dado por las técnicas de la metalurgia, y que es el del poder de transformar una cosa en otra en un instante (ROREM § 4). Es el sentido del tiempo de la acción sagrada no natural, sino libre, y de la acción regia, también libre, que se asocia a la sagrada.

El tiempo épico del mito, el tiempo del relato y del aedo, que ya integra los tiempos naturales y el objetivo, puede integrar también el tiempo de los poderes sagrados y regios libres, el tiempo

de la metalurgia, y puede entonces finalizar procesos históricos en términos parecidos a los procesos de la naturaleza, es decir, en términos de resultados positivos, de final feliz, de restauración, reparación y redención. De este modo la restauración, reparación o redención pueden concebirse en términos de procesos naturales y a la vez libres, resultado de la decisión de los dioses.

Probablemente la proliferación de procesos de transformación, restauración, reparación y redención en los mitos calcolíticos de los pueblos indoeuropeos, resulta posible por la integración de todos estos sentidos del tiempo y especialmente por la experiencia de la metalurgia. Quizá esta experiencia permite añadir al poder sagrado supremo un matiz de superlativo y expresarlo con el término «omnipotencia». De esta manera la naturaleza animal, vegetal, sideral, aritmética-ideal y libre-instantánea de las técnicas metalúrgicas, suministran los elementos mediante los cuales es posible llevar a cabo una revelación, una desvelación o una manifestación de los seres divinos a los humanos.

§ 19. MUERTE ETERNA Y VIDA ETERNA

EL concepto y la vivencia de muerte eterna parecen pertenecer a un universo lingüístico determinado por la objetividad matemática, por el mundo eidético, que se va formando en el calcolítico, y las correspondientes configuraciones neurofisiológicas, y el de vida eterna a un universo lingüístico posterior, de la edad del hierro, no determinado por una lógica abstracta, también con sus correspondientes configuraciones neurofisiológicas.

Es poco probable que una concepción de la escatología consistente se pueda formar antes del calcolítico, porque no hay herramientas para elaborarla. En el paleolítico y el neolítico el horizonte escatológico resulta un poco difuso, como se ha visto (MORN, cap. 6), porque no se diferencia bien entre tiempo cíclico lunar, solar y tiempo objetivo, y tampoco es posible formular la diferencia entre tiempo objetivo y eternidad. Es posible, en

cambio, que eso pueda ser experimentado en el calcolítico, y que ese sea el contenido de la vivencia de la muerte de Enkidu por parte Gilgamesh.

No basta, sin embargo, con la posibilidad de una síntesis de todos los sentidos del tiempo mencionados para que tenga lugar una vivencia de la muerte eterna como la que tiene Gilgamesh, y que luego se difunde en la cultura occidental con intensidad variable, pero de modo persistente, en marcado contraste con las concepciones orientales de la muerte.

La vivencia de la muerte como muerte eterna, y el ansia de inmortalidad subsiguiente de Gilgamesh, corresponde a una idea de la muerte determinada y posibilitada especialmente por la preponderancia de un universo lingüístico como el que se requiere para la constitución de un universo moral, científico y ateo como el señalado anteriormente (MORN, § 42).

Un universo lingüístico de ese tipo, pero muy consistente, se corresponde con una ontología y con una neurofisiología en función de las cuales puede resultar inconcebible cualquier tipo de vida eterna y cualquier vivencia de ella. Eso es lo que probablemente facilita la cultura occidental en amplios espacios de su geografía y amplios periodos de su historia para los humanos que viven en ella, y eso es probablemente lo que no facilitan las culturas orientales. Y esa determinación del universo lingüístico occidental se puede pensar que viene producida por el desarrollo de la astronomía en conjunción con la construcción, la medida y la metalurgia en el oriente medio.

Podría pensarse que en oriente no hay un sentido de la muerte eterna porque operan con herramientas conceptuales neolíticas. Eso puede ocurrir en algunas áreas, pero no es aceptable para el Asia en general porque en el hinduismo hay unas elaboraciones del concepto de eternidad tan consistentes y ajustadas como las del medio oriente antiguo.

La eternidad puede expresarse imaginativamente, pero las formas imaginativas llevan adheridas multitud de connotaciones significativas. La vida es un flujo que dura siempre, que

se renueva siempre, que vuelve siempre. Pero eso no significa eternidad.

La imagen de la eternidad es la de lo que no fluye, ni cambia, y es siempre la misma y está en perpetua presencia. La imagen de la eternidad es la piedra, el menhir y lo que se graba en ella. En cierto modo la imagen de la eternidad y la imagen de la vida parecen incompatibles, porque la eternidad es lo fijo, inmovil e inmutable, y la vida es lo que fluye, lo que se muda de un viviente a otro. En algún momento parece como si la eternidad se relacionara con la muerte (FC § 59. *Descubrimiento de la eternidad. El mito de Narciso*).

Cuando nace la escritura, y se escriben himnos y poemas que se han compuesto oralmente quizá milenios antes, como el *Poema de Gilgamesh* (milenio 3 AC) o el *Libro de los muertos* egipcio o *Libro de la salida al día* (milenio 2 AC), aparece el concepto de eternidad: como estatuto temporal de las almas de los muertos, de la vida de los dioses, y como aspiración de los hombres a un tipo de vida después de la muerte, la inmortalidad².

Cuando Gilgamesh ve a su amigo del alma Enkidu muerto, y muerto «para siempre», la emoción le desencaja el alma del cuerpo.

*Si he hecho tan largo viaje,
es para ir a ver a Utnapishtim, mi padre,
que pudo asistir a un consejo de los dioses y allí logró el dón de la Vida.
Quiero preguntarle sobre la muerte y sobre la Vida*³.

Gilgamesh puede imaginarse una muerte que dura más que las cinco generaciones que abarca el recuerdo y la vida de un hombre. Una muerte que dura los años que el sol puede entrar

[2] Hay varias ediciones españolas de ambos textos, entre ellas, *Poema de Gilgamesh*, estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado, Madrid Tecnos, 2010 *Libro de los muertos*, estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado, Madrid : Tecnos , 2002

[3] *Poema de Gilgamesh*, ed. cit., tablilla IX, columna III, pag. 137.

por la galería de los dólmenes de Gobekli Tepe, los años que los animales están grabados en esas piedras, los años que pueden ser recitados los poemas que desde «el principio» se cantaron, los años que duran los números, las constelaciones, los dioses. Es decir, Gilgamesh puede «concebir» una muerte eterna y una vida eterna, elaborar «conceptos» con ese contenido.

Si la vida y la muerte han sido siempre un don del poder sagrado, ahora empiezan a ser un destino o un castigo para los hombres y un don de los dioses. Inicialmente la inmortalidad es un don para algunos elegidos, por ejemplo, el padre de Gilgamesh, que por eso es salvado de la muerte.

La eternidad quizá no es inicialmente una idea abstracta, sino un destino y un lugar final concreto. La eternidad es la escatología del ser humano, su modo de ser último, final, definitivo y permanente, pero representado conceptual e imaginativamente en términos concretos. Es el modo de darse la muerte, y entonces es condenación, o el modo de darse la vida, y entonces es salvación. De la misma manera que la vida es un don, la salvación también lo es, pero para eso hay una serie de requisitos que se van descubriendo y que se van cumpliendo.

A partir del momento en que puede concebirse la eternidad, puede haber religiones de salvación, y religiones místicas⁴.

Con la formación de las categorías religiosas de condenación y salvación, puede empezar a elaborarse una descripción, imaginativa y conceptual al mismo tiempo, de la relación entre lo humano y lo divino, es decir, puede elaborarse ya una doctrina teológica.

El *Poema de Gilgamesh* y *El libro de los muertos* son cantos, plegarias, y no descripciones teóricas. Tampoco hay en ellos conceptos abstractos. Empieza a haberlos en los poemas e himnos de los filósofos milesios a mediados del milenio 1 AC, que son también himnos y poemas que contienen ya lo que se puede llamar *La*

[4] Burkert, Walter, *Cultos místicos antiguos*. Madrid : Trotta, 2005.

teología de los primeros filósofos griegos ⁵, y los hay también en el *Libro de Job*, de la biblia hebrea, el *Tao-Te-Ching* de Lao Tse o el *Mahabharata*, correspondientes también a mediados del milenio 1 AC, es decir, al inicio de la era axial de Jaspers.

La mayoría de las categorías religiosas y de los conceptos teológicos se elaboran en la edad de los metales, entre el milenio 5 y el 1 AC, y especialmente en la edad del hierro, a lo largo del primer milenio. En cierto modo puede decirse que toda la teología de todas las culturas y todos los tiempos se elabora en la edad del hierro, entendida como el periodo que va desde Homero hasta la caída de Roma.

2.3. FAMILIA, SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO. MÍSTICA, PROFECÍA Y TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

§ 20. MÍSTICA, PROFECÍA Y TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

SE ha dicho en otro momento que las expectativas existenciales y religiosas de Abraham y lo que espera de las promesas que le hace Yahveh no difieren sustancialmente de las expectativas de Caballo Loco, Atahualpa, Agamenón o Gengis Kan y de las promesas que a ellos les han hecho sus dioses, salvando las diferencias de que Caballo Loco y Gengis Kan son nómadas mientras los otros pertenecen a sociedades más sedentarias y consistentemente constituidas (MORN § 51).

Como también se ha señalado, la integración de los sentidos del tiempo es diferente según el tipo de actividades a realizar y fuerzas en juego, y por eso en función de esa diversidad varían también las expectativas, el sentido de las promesas y el grado de compromiso en relación con ellas. Abraham no tiene el mismo

[5] Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

tipo de expectativas ni siente como propias el mismo tipo de tareas que David y Salomón cuando construyen el templo o que Zorobabel cuando promueve el segundo templo.

David (1040-966 AdC) y Salomón (1000-931 AdC), con la integración de los sentidos del tiempo que les resulta familiar, pueden concebir las promesas y albergar unas expectativas en relación con una unificación de todos los pueblos bajo su mandato en una gran nación, referida a tiempos indefinidos. Es decir, David y Salomón pueden concebir una cierta totalidad del tiempo histórico, pero ahora no ya en clave mítica imaginativa, sino en clave de una teología de la historia elaborada ciertamente no desde el punto de vista de la razón teórica, sino desde el de la razón práctica. Y eso es lo que puede encontrarse también en Akenatón (1353-1335 AdC), en Darío I el Grande (549-486 AdC) y en Alejandro Magno (356-323 AdC), una teología de la historia desde la razón práctica, o sea, desde la política.

Akenatón IV es quizá 500 años posterior a Abraham y se propone unas reformas religiosas en la línea del monoteísmo y de la unificación de los egipcios⁶. Darío I lleva a cabo esa tarea, tomando el mazdeísmo como una cierta religión oficial del imperio sasánida, una vez que en el siglo VII AdC Zoroastro ha desplegado de un modo bastante consistente la figura de Ahura Mazda y el mazdeísmo es ya una religión dotada de un culto, una moral y un dogma.

Algo más de un siglo después de la muerte de Darío, cuando conquista el imperio sasánida, Alejandro puede concebir la unificación del género humano y su conducción hacia metas sagradas supremas, quizá incluyendo también los planteamientos religiosos de Akenatón, David y Darío. En este sentido, es oportuno señalar que, al conquistar el imperio sasánida, el imperio alejandrino asume un territorio ya en cierto modo unificado política,

[6] Además de la producción académica al respecto, hay una bien documentada versión literaria de esos acontecimientos en la novela de Mika Waltari, *Sinuhé el egipcio*, Madrid: De Bolsillo, 2017 [1945].

militar y administrativamente. Ese territorio es el que ocupan los fundadores de las grandes religiones, los protagonistas de la llamada era axial por Jaspers, por lo cual hay motivo para pensar que no están tan aislados y desconectados entre sí como puede hacer suponer la ausencia probada de influjos recíprocos.



Alejandro lega su inspiración a cónsules y emperadores romanos como Cesar, Augusto o Caracalla, entre otros muchos, que la siguen. En efecto, la *emulatio alexandri* o la *imitatio alexandri* aparece como un *leit motiv* de reyes y emperadores griegos y romanos, que se refiere explícitamente al ideal alejandrino, y que da lugar a que construyan templos y altares en su honor en número sorprendente en el mundo entonces conocido⁷.

[7] Alejandro, además de la Alejandría egipcia, funda más de 20 ciudades denominadas «Alejandría» casi todas al este del río Tigris y un siglo después es deificado en todas ellas y en otras, y los ptolomeos impulsan el culto a Alejandro en Egipto. Cfr., Wulff Alonso, F., *Grecia en la India*. Akal, Madrid, 2008. Cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Ptolemaic_cult_of_Alexander_the_Great; https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_

Es posible que en cierto sentido desde la edad del hierro, y con la excepción de América, el mundo esté unificado política, administrativa y religiosamente, y que la globalización pueda considerarse iniciada entonces.

La *emulatio alexandri* es una teología de la historia desde el punto de vista de la razón práctica, una teología política o un proyecto de restitución o de redención, con un sentido más o menos claramente religioso, que se va dotando de herramientas reales hasta adquirir sus formas más complejas, explícitas y reflexivas con Teodosio y Agustín y la constitución de la cristiandad.

La dimensión profética de la religión se inaugura con las religiones de la ley, quizá con Abraham, en el neolítico. En el calcolítico esa forma profética se despliega en las formas de la teología de la historia de la razón práctica, y a partir de la antigüedad clásica desarrolla las formas de la teología de la historia propiamente dicha y de la teología política ya bien diferenciadas ambas.

Junto a las formas proféticas de la religión, aparecen embrionariamente a lo largo del calcolítico, y plenamente en la edad del hierro, formas de la intimidad con lo sagrado y de la plegaría interior que hacen eclosión en la era axial en las formas religiosas de la mística, como puede advertirse en algunos himnos y oraciones sumerios, egipcios y hebreos. En concreto, en las colecciones hebreas de los salmos, entre los atribuidos a David en el tránsito del segundo al primer milenio, se encuentran plegarias de un carácter marcadamente íntimo y quizá místico.

Las promesas, expectativas y tareas religiosas de Israel, de Persia, de Macedonia o de Roma, y luego del islam, ciertamente no coinciden estrictamente con las de Isaías, Zoroastro, Pablo o Mahoma. El horizonte religioso de ámbito histórico universal, profético, se abre en el calcolítico y en la edad del hierro, y el de ámbito íntimo personal, místico, también, pero aparecen diferenciados. Unas veces, articulados de modo pacífico y otras de modo

the_Great#Founding_of_cities. Sobre la *emulatio alexandri*, cfr., <https://de.wikipedia.org/wiki/Alexander-imitatio>

conflictivo, como ocurre de modo extremoso en el caso de las relaciones entre Israel y Jesús de Nazareth.

En la edad del hierro, es decir, a lo largo del primer milenio AdC, se consolidan los dos horizontes institucionales de iglesia y estado y, junto a ellos, el horizonte personal con su referencia a esa doble sacralidad pública, y con su referencia íntima a lo sagrado íntimo. Son tres horizontes en una articulación a la vez requerida y problemática.

El culto, la moral y la fe, las tres dimensiones de la religión consolidadas ya en el calcolítico, registran su propio desarrollo institucional en el orden eclesiástico y en el civil. Hay un culto, una moral y una fe de las instituciones estatales, y lo mismo de las instituciones eclesiásticas. Y en contraste con el culto, la moral y la fe de esas dos instituciones, surgen las formas particulares y privadas de vida religiosa que se conocen con el nombre de religiones místicas, las formas personales y otras formas tanto particulares como personales que no tienen un nombre genérico generalmente aceptado.

§ 21. RELIGIONES MÍSTICAS. LA CUNA DEL LOGOS

No es probable que aparezcan religiones particulares y privadas en periodos del desarrollo humano en que no hay vida particular ni vida privada, como no las hay en el paleolítico ni en el neolítico. Vida particular quiere decir vida de grupos con actividades diferenciadas de las oficiales y no articuladas con ellas, y vida privada quiere decir actividades y tiempo no gestionado por la organización oficial de la comunidad.

En el neolítico, en un sistema de aldeas no articuladas en una sociedad de solidaridad orgánica, la diferencia entre las comunidades y vidas particulares y las universales, apenas es perceptible, como apenas lo es en las sociedades feudales. En el calcolítico, cuando pasada la etapa del *vis* y el *fus*, e incluso la del *ius*, se entra en la etapa de la *lex*, se constituye el monopolio de la violencia

legítima y queda configurada la sociedad jerárquica de solidaridad orgánica, aparecen actividades autónomas de los grupos socialmente bien integrados y de grupos mal integrados: soldados, inmigrantes, transeúntes, comerciantes, viudas, aventureros, esclavos liberados, pobres y mendigos, etc., que tienen una vida socialmente marginal en tanto que grupo, y ampliamente privada o incluso clandestina entre los individuos. Vida privada quiere decir tiempo de vida no determinado institucionalmente, horas no dedicadas a actividades oficiales, propias del rol social de cada individuo.

En el seno de esas vidas particulares y privadas surgen y proliferan numerosas formas de vida religiosa, que guardan diversas relaciones con las religiones institucionales de los estados o con algunas instituciones específicamente religiosas. A algunas de mediados del primer milenio AdC se les conoce como religiones místicas.

Las religiones místicas tienen frecuentemente como punto de partida formas votivas de religión, la vinculación del fiel a la divinidad mediante un voto o promesa en prenda de un favor que se solicita, es decir, tienen la estructura sacrificial del culto paleolítico y de la moral neolítica, y evolucionan durante un periodo de unos mil años, casi en correspondencia con la edad del hierro, desde comienzos del primer milenio hasta los edictos imperiales de 391/392 de prohibición, que marcan el fin de su existencia.

Durante los mil años de la edad del hierro, las religiones místicas se alteran en forma y contenido, y en líneas generales pasan de ser religiones votivas que piden una ayuda concreta para esta vida, a ser religiones de salvación que prometen inmortalidad en una vida eterna. El vínculo entre los fieles y la divinidad es cada vez más frecuentemente la «fides», que suele relacionarse con el logro de la salvación prometida.

Frecuentemente las actividades de las religiones místicas están reguladas por las autoridades estatales egipcias, griegas o romanas, no solo en lo que se refiere a pago de impuestos por

actividades a veces muy lucrativas, sino también por lo que se refiere a garantizar la legitimidad religiosa del misionero oficiante, terapeuta, etc. Por ejemplo, los sacerdotes de Méter nombrados fuera de Roma necesitan una autorización del Santuario central y los de Mitra mostrar su legitimación ante las autoridades de Alejandría⁸.

Las primitivas comunidades cristianas tenían en ocasiones la forma de las religiones místicas, aunque el cristianismo romano paulino, también durante su periodo de clandestinidad, se diferencia de las formas de las religiones místicas, especialmente por lo que se refiere a la ortodoxia y a la intensidad de los vínculos de pertenencia.

En algunos casos las religiones místicas se ven confrontadas a las autoridades civiles, y entran en conflictos políticos con ellas, como por ejemplo en el caso de la muerte de Sócrates, en el de la prohibición de las bacanales en el 180 AdC o en el de algunas persecuciones de comunidades cristianas.

En cuanto a la morfología, la cantidad y variedad de las formas de vida religiosa particulares y privadas que surgen en el calcolítico, y sobre todo en la edad del hierro, se mantienen con plena vigencia hasta el siglo XXI en que tienen sus equivalentes, ya en un mundo global. Desde el punto de vista de la morfología y funcionalidad social Walter Burkert, sin ánimo de hacer una clasificación exhaustiva, las caracteriza como estables y locales, personales organizadas, personales carismáticas, itinerantes permanentes, itinerantes esporádicas, minoritarias, secretas, etc⁹.

En esta perspectiva, y para dar una idea del tipo de actividad de las religiones místicas, se pueden agrupar, en correlación

[8] Burkert, Walter, *Cultos...*, cit. p. 60 ss. La legitimación a veces consistía en probar la transmisión de un maestro desde tres generaciones antes.

[9] Burkert, Walter, *Cultos místicos antiguos*, Madrid: Trotta, 2005. En orden a tipología de las religiones místicas cfr. también Weber, Max, *Sociología de la religión*, Madrid: Istmo, 1997.

con las formas correspondientes del occidente del siglo XXI, en la siguiente tabla

Morfología y funcionalidad social	Religiones místicas antiguas	Formas contemporáneas analogables
Santuarios locales públicos	Eleusis	Lourdes, Fátima, Rocío
Itinerantes organizados	Dionisio - Orfeo	Cofradías Semana Santa Ordenes mendicantes
Itinerantes periódicos	Mater Magna, Méter	Hermanidad del Rocío Camino de Santiago
Itinerantes esporádicos privados	Isis, Osiris	Ejercicios espirituales Cursillos de cristiandad
Carismáticos	Asclepio, Hermes	Misiones, Cofradías
Grupos secretos estables	Mitra	Logias masónicas

En cuanto al contenido, puede decirse que las religiones místicas contribuyen de un modo decisivo a la creación de nuevas formas de culto, de moral, y, sobre todo de mensaje religioso, tanto litúrgico como conceptual. Son los centros clave de creación, consolidación y desarrollo del nuevo lenguaje religioso, es decir, de la ontología religiosa, o, lo que es lo mismo de la teología, que se diferencia del lenguaje imaginativo de la mitología calcolítica recogida por Homero y Hesíodo. Las religiones místicas son el lugar sociológico de la aparición del logos.

Las comunidades eleusinas, órficas, mitraicas y herméticas son el contexto y el suelo nutriente en cuyos *symposia*, celebraciones, diálogos y debates surgen las doctrinas que desarrollan las escuelas pitagóricas, milesias y, en general, presocráticas¹⁰.

[10] Cfr. Burkert, W., *Cultos...*, cit., Bernabé, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid: Trotta, 2004; *Los filósofos presocráticos. Literatura*,

En la primera mitad del primer milenio, o sea, en la primera mitad de la edad del hierro, tiene lugar del modo más vivo el contraste entre la imaginación y el logos intelectual o conceptual, que culminará en la era axial con la aparición final del intelecto directamente para sí mismo y el descubrimiento del *nous*.

No se trata de un contraste solamente de lenguajes, sino también de poderes políticos, porque el lenguaje imaginativo, el propio de la religión de la ley, es el de las religiones oficiales de los estados, tanto en Egipto y Persia como en Grecia y Roma, mientras que el lenguaje del logos es el propio de la nueva religión de la fe, desarrollada principalmente por instancias diferentes de la autoridad legítima. Esta diferencia de lenguajes es la que provoca conflictos como el de Sócrates, el de los cultos dionisiacos, y otros, que tienen su analogía con los conflictos religiosos de la Reforma a finales de la Edad Media y de la posmodernidad en el fin de la Modernidad Ilustrada. Como se va a ver a continuación, los lenguajes no son inocuos porque están articulados con ontologías y configuraciones neuropsicológicas de las poblaciones.

2.4. SEPARACIÓN DE MATERIA Y ESPÍRITU. EL ARTIFICIO Y LA MEDIDA

§ 22. LA CATEGORÍA DE QUANTUM Y LA NOCIÓN DE MATERIA. MEDITACIÓN SOBRE EL LADRILLO

A lo largo del proceso de urbanización, el medio artificial va sustituyendo cada vez más al antiguo medio natural paleolítico. Esto ocurre ya en el neolítico, cuando la naturaleza empieza a ser nombrada, definida y controlada desde la astronomía, la aritmética y la geometría de los calendarios y canales de regadío, pero

lengua y visión del mundo, Madrid: Evohé, 2013; Antón Pacheco, José A., *El hermetismo cristiano y las transformaciones del logos*, Córdoba: Almuzara, 2017.

ocurre definitivamente en el calcolítico, cuando la vida social se fundamenta sobre unidades de medida que posibilitan intercambios cada vez más amplios, y cuando el hábitat completo, la ciudad, se elabora artificialmente también mediante cálculo y medida.

Los artificios utilizados para la constitución del mundo habitado se diferencian de los elementos naturales utilizados en épocas anteriores, en que su poder y vitalidad propios son prescindibles, y su cualidad, su forma, se le añade desde fuera, como ocurre con el ladrillo, la moneda y las letras.

La construcción de un mundo mediante elementos artificiales facilita olvidar sus cualidades sustanciales y favorece su consideración como «materiales». Dicho de otra manera, la preponderancia del elemento artificial hace posible la consideración de determinadas realidades como «materia», y por otra parte hace posible una concepción mecanicista de la relación entre esos elementos, es decir una concepción que prescinde de las cualidades intrínsecas y sustanciales de ellos.

Tales características aparecen en las palabras que se usan para nombrarlos y en el lenguaje con que se describen y se utilizan. El lenguaje ordinario, que todavía está en formación, recoge el carácter «material» y «mecánico» de los elementos de la vida ordinaria, que queda reflejado en las correspondientes categorías lingüísticas. Cuando esas categorías lingüísticas se elaboran en el proceso de formación del lenguaje ordinario, en el proceso de consolidación de las lenguas indoeuropeas, y luego se examinan como categorías filosóficas como hace Aristóteles, aparecen unas oscilaciones del pensamiento teórico que proporcionan valiosas sugerencias sobre la formación de categorías ontológicas y religiosas como las de materia y espíritu.

La diferenciación y la oposición entre materia y espíritu en la cultura occidental probablemente tiene lugar, por una parte, en el desarrollo de las formas de oposición entre los cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego), y, por otra, en el desarrollo de las figuras de los elementos artificiales, el ladrillo, el dinero y el

alfabeto, frente a los naturales ya mencionados más el semen, la luz, etc.

La transformación de la mente paleolítica en mente neolítica, el paso del símbolo al signo, la colonización y urbanización del mundo eidético y la consideración del espíritu como lo opuesto a la materia, puede ilustrarse mediante el análisis de una de las herramientas más representativas de la integración del mundo natural en el mundo ideal. Dicha herramienta, quizá el primer y más típico ejemplo de unidad de material de construcción y de procedimiento de colonización del mundo eidético, tal vez sea el ladrillo. Las claves de la estructura y la dinámica del mundo eidético, del mundo cultural humano en tanto que elaborado en un escenario eidético, de la contraposición ente lo material y lo espiritual y de la hegemonía de lo espiritual, aparecen en la meditación sobre su estructura.

El número, la medida, la unidad y la individualidad están presentes en las primeras prácticas y técnicas de construcción neolíticas. Aparecen en cuanto que el símbolo es sustituido por signos cuyo significado se determina voluntariamente. El propio Aristóteles señala (*Met.* X,1 1052 b25 y *Met.* XIV, 1, 1088 a 8-11)¹¹, que están presentes en todo acto de conocimiento, empezando por la formación de los nombres. Así pues, están presentes en la designación de los entes de la naturaleza, que es una poíesis, y más aún en la formación de los entes artificiales como hachas, viviendas, indumentarias, unidades establecidas de tiempo (día, noche, mes lunar, etc.), calendarios, etc.

Pero el número, la medida, la unidad y la individualidad, aunque estén presentes en todo acto de conocimiento haciéndolo posible, no están de la misma manera, entre otras cosas porque no todos los actos de conocimiento tienen el mismo valor cognoscitivo.

Para empezar, los gritos, interjecciones y en general las expresiones de las emociones pueden no ser actos de conocimiento

[11] Garay, J. de, *Aristotelismo*, Sevilla: Thémata, 2007, pp. 42-46.

propiamente dichos. Por otra parte, las danzas, cantos y gestos rituales pueden tener mucho más de conocimiento existencial de que de conocimiento esencial. En los símbolos el contenido del conocimiento, lo conocido, depende de la realidad más que del intelecto y la memoria, mientras que en los signos ocurre lo contrario. En los signos la carga de contenido cognoscitivo del significante suele ser mayor que la del significado, o al menos la costumbre de habitar en el mundo eidético y en el lenguaje lleva incluso a prescindir de los contenidos cognoscitivos del significado no actualizados en el significante.

En el significante de los signos hay también mucho contenido cognoscitivo no actualizado. La mayoría de las unidades de medida de longitud están tomados de los elementos del cuerpo humano, como se ha dicho, y numerosas medidas de superficie y sistemas de numeración se construyen según la relación entre diferentes elementos del cuerpo.

En el siglo I AC Vitrubio recoge y sistematiza una gran cantidad de estas medidas y proporciones, que reelaboran Leonardo Da Vinci en el siglo XV y Le Corbusier en el XX. Los tres señalan que la proporción más frecuente entre esos elementos del cuerpo, y por tanto de las herramientas y espacios que se construyen con ella, corresponden al número ϕ .

El número ϕ y las nociones relacionadas no aparecen en la conciencia humana al iniciarse el uso de los signos, ni tampoco al generalizarse el uso del ladrillo en las culturas natufiense, sumeria o egipcia, aunque el ladrillo tenga frecuentemente las proporciones del número ϕ . Tampoco hay alusiones al número π (pi) y al teorema de Pitágoras, ampliamente utilizados en ellas. Pero mediante estas prácticas, estas culturas, y estas nociones, y en ellas, se produce la consolidación del lenguaje ordinario de las lenguas indoeuropeas, con la gramaticalización y la sintaxis, y de este lenguaje predicativo es del que Aristóteles obtiene las categorías. Especialmente en las prácticas de nombrar, es decir, de medir y numerar, porciones de barro, piedra, hombres,

alimento, agua y tiempo, tienen especial relevancia las categorías de sustancia y cantidad.

En el libro de las *Categorías*, 6, 1-2 (4 b 20-23) Aristóteles distingue siete géneros o especies de cantidad, que puede ser no material, y que divide en:

Cantidades continuas: 1) línea, 2) superficie, 3) cuerpo, 4) tiempo, 5) espacio

Cantidades discretas: 6) número, 7) lenguaje.

Todas estas cantidades son formas matemáticas, que no existen en sí sino en otro, y que se pueden percibir en una 'materia' o imponer en ella excepto el 'cuerpo', que parece ser una 'materia en sí'¹². Pero el cuerpo tiene un estatuto bastante problemático en el *corpus* aristotélico.

En diversos momentos parece sostener que el cuerpo es una especie dentro de la categoría de sustancia (*Top.* 130b2, *Meta.* 1079a31, 1069b38). Por otra parte aparece como especie dentro de la categoría de cantidad continua. El problema consiste en que Aristóteles sostiene que ninguna de las especies puede pertenecer a la categoría de sustancia y a otra categoría porque las especies de la categoría sustancia se dicen de la 'sustancia primera', mientras que las especies de otras categorías no se dicen de la sustancia primera.

La cuestión es cómo puede la especie 'cuerpo' de la categoría 'cantidad' decirse también de la categoría 'sustancia', y el modo de resolver la cuestión sería decir que las formas que no existen en sí existen en la materia inteligible (*noêtikê hylê*) o materia matemática¹³.

Por otra parte, Aristóteles describe al menos cuatro concepciones diferentes de la materia inteligible, dos en *Metafísica* V, una en *Física* IV y una en *De anima* I:

[12] Studtmann, Paul, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories/>, 2013.

[13] Studtmann, Paul, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories/>, 2013.

1.- La forma de una magnitud es su límite (*Met.* V, 17), y la materia es lo que se encuentra entre los límites de esa magnitud, es decir, su extensión (*Phis.* IV, 2).

2.- La materia es el género, en el sentido de que la magnitud (y no esta magnitud perceptible) es la que se requiere para los triángulos (*Met.* V, 28 y VIII, 6).

3.- La materia 'no-perceptible' de una magnitud perceptible que está en la materia perceptible (*Met.* VII, 10 y *De anima*, I, 1).

4.- Las partes de un objeto matemático que no entran en la definición del objeto. Por ejemplo, el ángulo agudo no entra en la definición de ángulo recto y por eso es una parte material no-perceptible del ángulo (*Met.*, VII, 10, 11).

Independientemente de la compatibilidad lógica de estas nociones, los sentidos de la materia desde esta perspectiva son las determinaciones cuantitativas, matemáticas, que admiten unos materiales más o menos informes y maleables, como el barro del alfarero, por ejemplo. La materia desde esta perspectiva de la cantidad es lo que admite determinaciones matemáticas. Pero estas determinaciones matemáticas provienen del intelecto, o sea, del espíritu. En concreto, para Aristóteles el tiempo en cuanto número existe si hay un intelecto numerante, y si no lo hay, no hay tiempo (*Física*, IV, 14, 223 a 22-26, Garay, 46).

La materia tiene más sentidos aún, en cuanto que forma parte de la sustancia, como un elemento del compuesto sustancial hilemórfico (materia y forma). Es el sujeto de la predicación, por una parte, y es, por otra parte, el sujeto del cambio sustancial (*Física*, 192a31-32).

La sustancia es la primera de las categorías. Aristóteles distingue entre 'sustancia primera', la cosa individual, Sócrates o este caballo, y 'sustancia segunda', la especie o el género, como 'hombre' o 'blanco'. La sustancia primera es *Lo que no es afirmado de un sujeto ni se halla en un sujeto, como el hombre y el caballo individuales* (*Categ.*, 5, 2 a 11), y que solamente se puede designar señalándolo

con el dedo o con un nombre propio. Es el sujeto fundamental de la predicación, y no puede ser predicado de ningún otro sujeto que no sea él mismo.

Contrariamente a Platón, Aristóteles sostiene que el grado máximo de realidad se encuentra en el individuo y no en la idea, y que los entes máximamente reales son los individuos vivientes y no los entes matemáticos.

Por otra parte, la materia es el sujeto del cambio sustancial, del proceso de generación y corrupción de los seres reales, de los seres que se mueven y existen en el tiempo o que tienen una duración. Aristóteles no habla de la composición de materia y forma en el libro de las *Categorías*. En la *Física* (192a31-32) habla de la materia como el sujeto del cambio sustancial, como el sujeto que recibe o que pierde una forma. Desde este punto de vista, la materia, la forma y el compuesto, los tres son sujetos de la predicación (*Met. Z*, 3, 1029 a 2-4).

Cuando una sustancia individual pierde la forma, lo que queda es una cierta entidad completamente informe a la que los aristotélicos dan el nombre de 'materia prima' (*Met.*, 1029 a 10 y a 12-27) y sobre cuya existencia Aristóteles no se pronuncia (Studtmann).

Más bien se pronuncia diciendo que esta materia no puede ser una sustancia porque la sustancia tiene que poder existir 'separada' (*chôriston*) y tiene que ser 'este algo' (*tode ti*), (*Met.*, 1029a28). La materia de la que una sustancia está compuesta y que puede existir independientemente de esa sustancia (la madera de un mueble o los ladrillos de una casa, que pueden existir antes y después de que existan el mueble y la casa), es una cantidad no determinada de un tipo de sustancia, como madera o ladrillo. Pero en ese caso la madera y el ladrillo no cuentan como sustanciales, porque la forma sustancial es la del mueble o la de la casa, sino que cuentan como materia indeterminada.

Pues bien, desde este punto de vista la abrumadora mayoría de las cosas manejadas en los medios agrícolas del neolítico y en los medios urbanos calcolíticos son ya entes compuestos de

realidades naturales en calidad de 'materia' y de signos matemáticos o lingüísticos en calidad de 'forma'.

La materia es realmente un residuo con escaso valor cognoscible que hay en la cosa y la esencia y verdadera realidad de la cosa es la forma advenida o impuesta. La cuestión de la verdadera realidad de la cosa se pone en juego en función de la actividad vital que constituye el contexto de ella.

En función de ese contexto, la verdadera realidad de la cosa puede quedar determinada en términos más bien mecanicistas y materialistas (por ejemplo democriteos), en términos más bien idealistas (por ejemplo pitagóricos y platónicos) o en términos más bien hilozoistas (por ejemplo milesios y aristotélicos).

Las categorías ontológicas y religiosas de materia y espíritu parecen haber oscilado en esas áreas significativas, estableciendo relaciones diversas de antagonismo y complementariedad, quizá aleatoriamente, según determinaciones e influencias imprevisibles como suelen ser las de tipo cultural. Parece ser este momento del calcolítico mediooriental el periodo en que, en estas prácticas y estos lenguajes, entran en relación todo el conjunto de fuerzas y valores significativos que luego, a lo largo de la historia de occidente, se manifiestan como materialismo, mecanicismo, racionalismo, cientificismo, idealismo, vitalismo, confiriendo a las elaboraciones teóricas de las religiones unas expresiones conceptuales más o menos concordes con sus prácticas vitales.

§ 23. SEPARACIÓN DE 'VIDA' E 'INTELIGENCIA'. GÉNESIS DE LA NOCIÓN DE 'ESPÍRITU'

El término 'espíritu' designa en las diferentes culturas un principio físico vivificante, generalmente 'aire' y 'respiración', que es lo que significa el término griego *pneuma* y el latino *spiritus*. *Pneuma* significa 'principio vital', antes de que el término *psiche* asuma ese significado. Cuando lo asume, después de Platón, *pneuma* pasa a

adquirir el significado de *nous*, es decir, intelecto, y ya a partir de entonces 'espíritu' tiene un significado plenamente inmaterial. Cuando la escuela de Atenas distingue entre tres tipos de alma, la situada en el vientre, en el pecho y en la cabeza, y tres tipos de vida, la vegetativa, la sensitiva y la intelectual, el espíritu pasa a ser una de las tres partes del hombre, que en San Agustín quedan establecidas como 'cuerpo', 'alma' y espíritu'.

Cuando se clasifican las formas de vida, Aristóteles establece que la forma suprema de vida es la 'intelectiva', la vida según el *nous*, que es la vida de los dioses. No importa que para Aristóteles Dios sea el motor inmóvil que lo atrae todo hacia sí solamente con la fuerza de su ser. Es espíritu y por lo tanto no es lo mismo que vida, aunque repita que es la forma de vida suprema. Aunque Aristóteles sostiene una y otra vez a lo largo del *corpus* que *vita viventibus est esse*, 'para el viviente vivir es ser', nunca dice que *intellectus intelligentibus est esse* o que *cogitatio cogitantibus est esse*, o sea, que para los inteligentes inteligir es ser, pues resulta muy evidente que en el caso del hombre no es así, y eso tanto para Aristóteles como para Descartes y para Hegel.

Para los estoicos el *spiritus* es un principio material activo, vivificante, pero ese sentido desaparece en la tradición occidental posterior. El espíritu vuelve a tener un carácter vivificante y un poder sobre la materia y lo viviente en el pensamiento de Buenaventura y de Ekhardt¹⁴, y después queda asimilado a la actividad intelectual hasta el siglo XX, como se ha dicho.

Por lo que se refiere a las culturas antiguas, aunque no siempre se encuentra en ellas un equivalente a la noción occidental de espíritu, frecuentemente se encuentran nociones análogas, y procesos también análogos al del distanciamiento entre 'espíritu' y 'vida'.

En el antiguo Egipto, el *ba*, es el elemento personal que determina la identidad del individuo, el *ka* es el elemento divino que

[14] Cfr., Pagano, M. (ed.), *Lo spirito*, cit., parte II, pp. 215-229 y 241-265.

vivifica al hombre, que se instala en el corazón y en el que reside el intelecto y la conciencia, y el *akh* es un principio divino que consiste en energía creadora y en luz, y al que se asemeja el difunto como espíritu transfigurado¹⁵.

En China, la noción de *qi* cancela cualquier dicotomía entre forma y materia, pues significa materia o energía psico-física, sople vital, y vapor que infunde calor, vida, nutrientes y vigor, aunque en sí misma reúne la polaridad de los dos elementos antitéticos, *yin* y *yang*. Por otra parte, el *shen* se corresponde con la noción occidental de «espíritu», de «lo espiritual» y «lo numinoso», y está por encima de la diferencia entre lo humano y lo divino¹⁶.

En la India, *prana* significa ‘aliento vital’, respiración, y *atman* ‘principio de la vida’, con el sentido de la psique griega y la anima latina. Con el tiempo, el *atman* se va asimilando cada vez más al «espíritu», es decir, a *Brahman*, concebido como el viento y el fuego divino que abraza al universo entero y al que vuelven todos y cada uno de los seres¹⁷.

En hebreo *ruah* designa, en primer lugar, el aliento o la respiración de Dios, y secundariamente el «aliento de vida» del hombre. Pero por otra parte, el espíritu de Dios, que se aparece como fuego, trueno o nube, nunca tiene rasgos antropomórficos. Por eso resulta problemática, desde el punto de vista vetero-testamentario, la analogía que a partir de Orígenes se establece en el cristianismo entre el espíritu del hombre y Dios¹⁸

En la tradición islámica, también Dios al crear a Adán le insufla su espíritu, *ruh*. Algunos autores hablan de los niveles de la actividad humana en los que se manifiesta el espíritu, y que corresponden a diversas funciones cognoscitivas, desde la sensación hasta el espíritu reflexivo¹⁹.

[15] Cfr., Pagano, M. (ed.), *Lo spirito*, cit., parte I, pp. 65-71.

[16] Cfr., Pagano, M. (ed.), *Lo spirito*, cit., parte I, pp. 71-109.

[17] Cfr., Pagano, M. (ed.), *Lo spirito*, cit., parte I, pp. 109-127.

[18] Cfr., Pagano, M. (ed.), *Lo spirito*, cit., parte I, pp. 127-137.

[19] Cfr., Pagano, M. (ed.), *Lo spirito*, cit., parte I, pp. 169-186.

En la mayoría de las culturas el punto de partida es la noción paleolítica de ‘mana’, de ‘fuerza vital sagrada’ o de ‘fuerza inteligente’. En el neolítico es cuando, a partir de esa noción primitiva de vida, la noción de ‘espíritu’ empieza a diferenciarse cada vez más de la «vida». Con esta noción de ‘espíritu’ se describe el modo de ser de Dios, se señala el carácter intelectual del hombre y de Dios, y, a partir de ella en la época histórica se llevan a cabo, sobre todo en el occidente cristiano, sus diferentes desarrollos.

Estas tesis son tesis filosóficas y antropológicas. Comprometen a la filología, pero no son tesis filológicas. Con todo, la filología tiene mucho que aportar en relación con ellas, y en algunos casos, parece estar más bien a favor de estas tesis que en su contra²⁰.

En relación con el descubrimiento de la identidad sustancial, de sustancia individual, la eternidad, la temporalidad de la vida y el concepto de muerte eterna, tiene lugar la génesis y desarrollo de las religiones místicas, que prometen una salvación eterna, es decir, una vida eterna, basada en el espíritu y en la actividad espiritual.

Pero la vida y la actividad espiritual, a partir del milenio segundo AdC en Grecia, se bifurca, por una parte en el ejercicio del ser y el poder del alma (*psyché*), y por otra en el del intelecto (*nous*). A partir de esta separación, la vida espiritual no consiste en el despliegue de actividades vitales, sino en actividades intelectuales. En efecto, en Homero y en la Grecia arcaica, incluso en la tradición órfica, «la noción de

[20] Cfr. Militarev, Alexander, *The Jewish Conundrum in World History*, Boston: Academic Studies Press, Boston, 2010. En comunicación personal, Alexander Militarev me indica que en ese libro suyo se pueden encontrar argumentos en apoyo de estas tesis y añade: «I am not sure about the Near Eastern Mesolithic/Early Neolithic Man setting up the «Aristotelian system of categories» (I am far from being a philosopher), but I am quite sure about the Proto-Afrasian speakers’ (to say nothing about the much later Proto-Semitic ones’) ability of categorization and abstract thinking, and I have many concrete arguments in favor of this assertion».

‘ánima’ (*psyche*) mantiene siempre un significado vital y no espiritual»²¹.

El alma infunde y mantiene la vida, el poder de la vida, integrándose con lo material, mientras que el espíritu impone su forma a la materia. El número y la medida de Pitágoras y de Platón son formas espirituales, signos, formas geométricas y aritméticas, de las cuales participa la materia, y que se imponen a ella desde fuera, como se imponen las del cuadrado al barro para formar el ladrillo.

En la constitución de lo real, según la interpretación pitagórica y platónica, y según la *techné* griega, las formas de la aritmética y la geometría, el número y la medida, le confieren su consistencia al barro y al ladrillo por participación, como desde fuera, y así es también como el alma se la confiere a la planta o al animal. Pero no es esa la interpretación aristotélica.

En el mundo griego, y en el mundo occidental en general, las prácticas de construcción de entes artificiales son cada vez más predominantes en comparación con las de cultivo y selección artificial de seres vivos, vegetales y animales. Por eso la creación, la actividad del espíritu y la inmortalidad del alma tienden a concebirse más desde el punto de vista de la matemática y del intelecto, que desde el punto de vista de la biología y la psique. Desde el punto de vista de la *psyché* lo más perceptible es la generación y la corrupción, tal como Aristóteles las describe en la *Física*.

La noción de vida biológica, y la de psique como principio de vida biológica, parecen quedar aisladas y sin desarrollo (se mantienen en la tradición aristotélico-tomista y en las de la alquimia y la magia), mientras que la noción de vida espiritual y el intelecto como principio de vida espiritual, son asumidos en la noción de espíritu que se desarrolla en la tradición platónica y agustiniana, y en toda la tradición occidental²².

[21] Aldo Magris «Lo ‘Spirito’ e l’eredità dei Greci», en Pagano, M., *Lo Spirito*, Mimesis Ed., Milano: 2011, p. 140, nota 2

[22] Pagano, M., *Lo Spirito*, Milano: Mimesis Ed., 2011.

La marginación de la noción de psique como principio de vida biológica y la hegemonía que se otorga al intelecto como principio de actividad espiritual fundamentalmente, lleva aparejada una consideración de la materia y el espíritu como extrínsecos primero y como antagónicos después, o sea, lleva al occidente a una generalizada hegemonía cultural de una interpretación pitagórica y platónica del mundo, a una interpretación más idealista que vitalista.

Aunque la teoría hilemórfica es netamente aristotélica, las interpretaciones de la sustancia en clave platónica-idealista como integrada por dos principios extrínsecos entre sí bajo la hegemonía del espíritu mensurante, parecen haber presidido el desarrollo de la ciencia y la técnica occidentales. Las interpretaciones de la sustancia en clave aristotélica vitalista, en que la forma es activa, intrínseca al compuesto y principio esencial o vital del cuerpo (*psyché*), parecen haber quedado inoperantes, o bien haber sobrevivido marginadas en los saberes esotéricos, en algunos tipos de magia, alquimia y otros.

Esta marginación de la noción de psique como principio vital, y la consiguiente marginación del concepto mismo de vida, a beneficio de una noción de espíritu opuesto y contrapuesto a la materia, parece ser el determinante de la oposición occidental entre materia y espíritu²³. A su vez, la oposición occidental entre materia y espíritu tiene como particular y propio corolario el distanciamiento, típicamente occidental, entre medicina y religión.

[23] Chiodo, Simona, *Apologia del dualismo: un'indagine sul pensiero occidentale*,. Roma: Carocci, 2013

§ 24. *PECADO Y PURIFICACIÓN RELIGIOSA, ENFERMEDAD Y PRÁCTICA MÉDICA (EN OCCIDENTE)*

INICIALMENTE en el mundo griego *Asclepio* es el dios de la salud y el dios de las religiones místicas que propician la vida eterna, o sea, es el dios de la salud y el dios de la salvación. Análogamente, en la lengua latina la palabra *salus* designa indistintamente la salud del cuerpo y la salvación eterna. Pero eso era antes de iniciarse el periodo histórico. Cuando se inicia el periodo histórico, cuando se consolida la escritura y la matemática, cuando se consolida el sistema categorial descrito por Aristóteles según la interpretación platónica de la categoría de cantidad, entonces se produce una consistente y duradera escisión entre lo material y lo espiritual, y correlativamente entre la medicina y la religión, que quizá no se empieza a comprender y a superar hasta el siglo XXI.

En la cultura occidental, greco-romana, a partir de Hipócrates la salud es un estado del cuerpo, de la materia, que es asunto de una ciencia, la medicina, mientras que la salvación es un estado del alma en tanto que espíritu, y es asunto de la religión. La comunicación entre los dos ámbitos llega a ser de tal manera imposible en el occidente moderno que se acuña una noción específica para explicar lo impensable y para nombrarlo como impensable, a saber, la noción de 'milagro'. Un 'milagro' es algo imposible e impensable, cuya imposibilidad es tomada por la Iglesia Católica como criterio de una actuación efectiva del poder divino gestionada por alguien que, en virtud de esa gestión, puede ser declarado 'santo', es decir, gestor de lo imposible.

Es decir, en la cultura occidental, y especialmente en el seno de la Iglesia Católica, alguien actúa con un poder divino cuando, aceptada la racionalidad científica moderna como clave de la interpretación del ser y de la realidad, se constata mediante el milagro que se ha realizado lo imposible y es proclamada una cierta equivocidad del ser. No importa que esa equivocidad ahora confesada, por otra parte, sea rechazada y condenada como herejía por la misma Iglesia Católica con el nombre de 'fideísmo'.

En esa misma línea, la realización habitual y sistemática de lo imposible, la práctica habitual de lo milagroso, es también denominada en occidente con otra palabra que aglutina cierta cantidad de significados negativos, rechazables y condenados, a saber, la palabra 'magia'.

En ninguna otra cultura conocida parece haber una oposición tan fuerte entre materia y espíritu y una distancia tan grande entre medicina y religión como en la cultura occidental, es decir, una escisión tan patente entre ambos mundos que lleva incluso a una inadvertida afirmación de la equivocidad del ser, afirmación que por otra parte occidente considera completamente contraria a su esencia. Esta escisión quizá está en el nacimiento mismo de Europa, y de alguna manera ha marcado el desarrollo de su ciencia, su filosofía y su religión²⁴.

2.5. COMUNIÓN Y COMUNICACIÓN VITAL RELIGIOSA. LA SANGRE, EL SEMEN Y LA PALABRA

§ 25. *LA MATERIA Y LA OPOSICIÓN DE LOS CUATRO ELEMENTOS*

Los llamados cuatro elementos, tierra, aire, agua y fuego, que constituyen los ejes de la filosofía presocrática, y una clave fundamental de las cosmologías y religiones de casi todas las culturas, resultan de un proceso de diferenciación y sistematización que se inicia en el paleolítico.

Entre los cazadores recolectores la tierra, el agua, el aire y el fuego no son cuatro especies con muchos tipos de individuos o cuatro géneros con muchas especies. La unificación de los sólidos, líquidos, vientos y fuegos paleolíticos en «los cuatro» elementos, parece haber tenido como punto de partida nuevamente

[24] Simona Chiodo considera que esa escisión constituye la esencia misma de la cultura europea, Cfr., *Apología...*, cit.

la acción práctica y no la razón teórica, y, en concreto, la acción práctica atribuida al héroe civilizador por excelencia en todas las culturas, a saber, Hércules.

Hércules es el héroe civilizador por excelencia en todas las culturas porque cuando éstas toman conciencia de sí mismas en tanto que civilizadas, por contraposición a su estado anterior, lo hacen tomando conciencia de su proceso de descubrimiento o invención de la agricultura, que tiene lugar precisamente mediante las actividades de quemar las selvas con fuego, arar y preparar las tierras, canalizar las aguas y desarrollar las formas de regadío, limpiar los granos con los vientos y guardarlos de ellos, y domesticar diferentes especies animales.

Es decir, el paso del paleolítico al neolítico tiene lugar mediante una utilización artificial de las acciones del fuego, el agua, la tierra y el aire, unos sobre otros según determinados sentidos, que se atribuyen a la acción inteligente de un héroe, porque las acciones son artificiales, y al auxilio de los poderes sagrados porque las fuerzas puestas en juego son superiores a las de los humanos y tienen de suyo carácter divino. En eso consisten precisamente los trabajos de Hércules (MORN § 21), y por eso todos los pueblos tienen su Hércules como dice Vico (todos los pueblos que conocen la agricultura, obviamente).

Con todo, los trabajos de Hércules no son todavía una sistemática de los cuatro elementos. La sistemática se va perfilando a lo largo del neolítico conforme se van asignando nombres de dioses a las manifestaciones de los poderes telúricos, ígneos, líquidos y aéreos, y a lo largo del calcolítico conforme se van perfilando las cosmogonías, y se consolida definitivamente en la filosofía presocrática.

Aunque no hay total acuerdo sobre la correspondencia entre las figuras mitológicas y los elementos, hay general aceptación sobre las equivalencias que se muestran en la tabla²⁵:

[25] Bernabé, A., *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*, Madrid: Evohé, 2013, p.201.

Elemento	Nombre divino	Otras designaciones
fuego	Zeus/Hefesto	Sol, el radiante, llama
aire	Hera	Luz, cielo, éter, calor
agua	Nestis	Lluvia, mar ponto
tierra	Aidoneo	

En el seno de las cosmogonías, y en relación con los ritos y prácticas laborales, terapéuticas, mecánicas, etc., los elementos se contraponen entre sí, pasando a ocupar la posición de la materia o de lo material lo que es sólido, opaco y pesado, como es lo terroso, lo mojado y lo espeso. Estas cualidades de «lo material» pasan a ser las de la tierra, el agua, la sangre, el semen, y por extensión el sexo y los deseos que no pertenecen al orden de lo luminoso, radiante y celeste.

En ningún caso los cuatro elementos pierden su carácter numinoso, sagrado e incluso «espiritual», puesto que los «malos espíritus» y los «espíritus oscuros» siguen siendo espíritus. La consideración de la materia y lo material como lo malo o como el mal es una concepción oscilante y confusa de la que hay que dar cuenta en cada momento de que se trate. En realidad, y como se irá viendo, la contraposición entre lo material y lo espiritual es más bien confusa y tienen carácter particular en los diferentes contextos en los que se utiliza.

§ 26. ANTROPOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD. LA SANGRE, EL SEMEN Y EL JURAMENTO

La sangre es la energía real y el símbolo de la vida inmediata. Es lo que se da y se toma en el rito de caza originario y en el sacrificio originario, y por eso es el primero de los símbolos originarios. La religión paleolítica se constituye como la propia de la

vida sensible inmediata, que se refiere al supremo poder sagrado de la vida mediante la donación y recepción de la carne y de la sangre.

El semen no es la energía real ni el símbolo de la vida inmediata, pero es su principio. Es el poder del principio vital que se despliega en múltiples organismos vivientes, que a su vez establecen entre sí innumerables relaciones. El semen es poder dirigido en múltiples direcciones porque el sexo da lugar a una combinatoria indefinida de individuos y especies vivientes.

Cuando el semen empieza a usarse como símbolo religioso la religión pasa, de ser religión del culto, a ser religión de la ley. La fórmula de la biblia judía con que se realiza el rito del juramento, «pon tu mano debajo de mi muslo» significa jurar por los genitales sosteniéndolos, es decir, tomando en la mano el poder supremo²⁶.

En la tradición hebrea se jura así, y así es como lo hace el propio Yahveh cuando le hace la promesa a Abraham: «Porque cuando Dios hizo la promesa a Abraham, no pudiendo jurar por otro mayor, juró por sí mismo, diciendo: De cierto te bendeciré con abundancia y te multiplicaré grandemente» (*Hebreos* 6:13-14).

El rito del juramento es aquel mediante el que se garantiza la veracidad y el poder de la promesa, reintegrándola en el seno del supremo poder, y se encuentra así en todas las tradiciones religiosas y en las sociedades secularizadas²⁷.

En el paleolítico se jura por la sangre, derramando sangre o mezclando sangre entre los que pactan juramentándose, como los indios de las praderas norteamericanas. En el neolítico se jura

[26] (heb. generalmente yârêk, «cadera», «muslo», «lomos»; shôq, «rodilla», «muslo»; aram. yarkâh, «muslo», «lomo», «cadera»; gr. mrós, «muslo»). Parte superior de la pierna desde la rodilla hasta la cadera. Yârêk también aparece como «lomos» en Gn. 46:26 (cf Nm. 5:21-27), donde se refiere a los órganos reproductores. El heb. shôq generalmente se traduce «muslo» o «espaldilla» (Lv. 7:32, 34; 10:15; etc.). Cfr. <http://www.wikicristiano.org/diccionario-biblico/significado/muslo/>

[27] <https://en.wikipedia.org/wiki/Oath>

por el semen, por los genitales, mediante fórmulas que se mantienen en épocas posteriores y llegan hasta el siglo XXI²⁸. En el Calcolítico, a partir de la creación y generalización del lenguaje ordinario, y en la Antigüedad, se jura por el nombre de Dios. En la edad media y moderna se jura sobre La Escritura, la Biblia o el Corán, y finalmente, en las sociedades contemporáneas secularizadas, se jura por la conciencia. En todos los casos se jura por lo que en cada edad y grupo social se tiene como el valor y el poder supremos.

A diferencia de la inmediatez con que la sangre confiere vida, el semen la confiere mediante voluntad, esfuerzo, trabajo, organización, amor, y, sobre todo, tiempo. Esto es lo que hace al hombre neolítico designarlo como valor supremo hasta el punto de tomarlo como aquello sobre lo cual se jura, sobre lo que se establecen los pactos que vinculan las voluntades mediante las palabras y, en último término, sobre lo que se fundamenta la «fides», la romana y la de cualquier otra comunidad. El reconocimiento del poder supremo que funda la comunidad por parte de los individuos que la integran es lo que funda el vínculo entre ellos y sus expresiones explícitas.

El semen es lo que crea los vínculos de sangre, de filiación, mucho más que los ritos de caza y que el canibalismo ritual. En realidad, es el fundamento de la familia, del orden social y del orden real. Se es hijo de alguien porque se lleva su misma sangre, pero esa sangre no proviene del canibalismo, sino del semen, de haber sido generado por alguien desde el principio, desde el principio suyo, del padre y de la madre, y desde el principio más originario y primordial de uno, el embrión. Por el semen y por el óvulo es por lo que se puede llamar a alguien padre y madre y por lo que se puede llamar a alguien hijo o hija, y por lo que pueden serlo.

[28] En España se usa todavía coloquialmente la expresión «por mis cojones», como un modo de garantizar la veracidad de lo que se afirma o la seguridad del cumplimiento de lo que se promete.

El semen es lo que descubre la familia, tanto la humana como la divina, y lo que permite comprender lo que ella significa en el orden empírico y en el simbólico, como se verá.

§ 27. *ONTOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD. QUÉ ES EL SEMEN Y QUÉ ES LA PALABRA*

EL sexo y la palabra ¿Qué son, pues, el sexo y la palabra? El sexo reproduce en el orden material la sustancialidad de las realidades espirituales, o bien la palabra reproduce en el orden de la subjetividad autoconsciente la sustancia inconsciente de la vida. El sexo es al viviente lo que la palabra es al sentido y a la comunicación.

La palabra es la sustancialidad de la vida consciente de sí misma, es la modalidad de la vida que añade al vivir, en el caso del viviente humano, el ser consciente de sí mismo, y de la misma manera que el semen necesita ser acogido en otra vida para crecer y fructificar, el ser autoconsciente necesita igualmente ser acogido en otra autoconciencia hablante, ser escuchado, para ser realmente un hablante que dice, para comunicar, para ser sí mismo y dar de sí mismo, para hacer crecer y fructificar.

Nadie tiene un semen ni un lenguaje sólo para sí mismo, de la misma manera que en el paleolítico nadie tenía una sangre proveniente sólo de sí mismo y destinada solamente a sí mismo.

Cuando en el neolítico se desarrolla el lenguaje ordinario y se descubre la palabra, se descubre que la palabra es a la vez el poder, el ser y el decir, y las cosmogonías empiezan entonces por ahí, por la palabra, porque lo más propio del poder es tener el control de sí mismo desde el principio, o sea, ser subjetividad. Una vez que la subjetividad adquiere conciencia y posesión de sí misma, de su ser, su poder y su saber, la divinidad no puede ser concebida ni representada de una manera diferente, aunque esa concepción tenga un proceso que va desde la representación imaginativa a la conceptual, que es precisamente el calcolítico.

La primera forma de comprensión y de representación imaginativa de la palabra es el semen, porque el semen es la sustancialidad inconsciente de todo lo que luego va a ser visible desde el exterior y captado cenestésica y cinestésicamente, en las primeras formas de la autoconciencia, desde el interior. Por eso los genitales de Osiris, Urano y Cronos son la versión sustancializada, imaginativa, del logos, como veremos según el testimonio de cultos y textos órficos²⁹.

Desde este punto de vista no hay solución de continuidad entre lo material y lo espiritual, entre lo sustancial y lo subjetivo, como no la hay en la línea que va desde la astronomía y astrología, la metalurgia y la alquimia a Hermes, Orfeo, Zoroastro, Platón, Plotino, Dionisio, la cábala, el platonismo renacentista y el romanticismo³⁰.

El semen, y no el óvulo, porque el óvulo no es perceptible y no hay conciencia de él en la cultura de occidente hasta la modernidad. El semen, en cambio, es un elemento perceptible cuya funcionalidad se ha asimilado muy bien en las prácticas agrícolas, y sobre todo ganaderas, a lo largo del neolítico. El óvulo, y la sangre, pertenecen al orden antiguo del paleolítico, al dominio de las Erinnias.

El principio femenino en el neolítico había adoptado las formas de una posición en la jerarquía, la función y el orden sociales, las formas de la ley, que se expresaban en el atuendo, el tocado y lo modales, como es perceptible en las figuras femeninas del neolítico americano, especialmente en los huaco-retratos de la cultura moche, pero también en las culturas maya, inca, azteca y otras. Ahora en el calcolítico adopta unas modalidades en concordancia con la conciencia y la subjetividad, a saber, las de la belleza, el eros, y el cuidado, de lo cual, y especialmente del cuidado

[29] Cfr., Bernabé, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid: Editorial Trotta, 2004.

[30] Cfr. Antón Pacheco, José Antonio, *El hermetismo cristiano*, Córdoba: Editorial Almuzara, 2017.

en sus diversas formas, hay una muy prolongada experiencia a lo largo del neolítico, como queda reflejado en las etimologías de la voz Eva (MORN, § 11).

Hay concordancias y continuidad apreciable entre los significados de la voz Eva en la cultura natufian y los atributos y cualidades, los poderes positivos y negativos, de la diosa Inanna y de las sacerdotisas y guías eróticas de los templos sumerios³¹, y ese conjunto de cualidades positivas y negativas es lo que Rousseau detecta en su meditación sobre el origen del sentido de la belleza y el sentimiento del amor.

La palabra es masculina en el Hermes egipcio, griego y romano, y es femenina en la Vac indú, en la Nut egipcia, en la Pandora griega y en la Iris greco-romana. Son todas estas divinidades en conjunto las que pueden poner de manifiesto la realidad y la esencia de la palabra, del lenguaje, de la subjetividad y de la intersubjetividad, y no una de ellas aislada.

Quizá el principio masculino de la palabra, el semen (el *yang* chino) es el proferir, decir, y el momento femenino (el *ying* chino) es el escuchar, acoger y comprender. En las derivaciones del *ying* y el *yang* se desborda la imaginación, y asume en esa dualidad la totalidad de las realidades de los cuatro elementos y sus cualidades derivadas, mientras que el intelecto se despliega en una reflexión sobre sí en las formas del intelecto agente y paciente, en las formas del logos, y en las de la tríada, *mens, notitia, amor*.

§ 28. LOS GENITALES DE OSIRIS, URANO Y CRONOS

EL sistema reproductor sexual es el modo en que se contienen a sí mismos los vivientes materiales, se dicen y se repiten. La palabra

[31] Cfr., Bottéro, Jean, *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid: Editorial Trotta, 2001, «La hierogamia», pp. 182 ss.

mimetiza el sexo y eso explica tantas coincidencias entre el lenguaje cognoscitivo y el sexual reproductivo³².

Desde el descubrimiento sumerio del elemento, expresado en el ladrillo, el dinero y el alfabeto, la búsqueda humana del saber en occidente es conducida desde entonces en ese sentido, y en la cultura occidental del siglo XX, cuando se llega a descubrir el elemento de los vivientes en la formación de la doble hélice de los ácidos nucleicos, se dice, metafóricamente, que esos elementos son los *ladrillos* que constituyen el *patrimonio genético* humano y de los vivientes todos, y que esos ladrillos constan de cuatro *letras*, A, T, G y C, las cuatro bases con las que se forman las moléculas de ADN. Al dar cuenta de la constitución de las moléculas de ADN y de su papel en la formación de las proteínas, se dice que a su vez forman parejas de igual manera que lo harían una llave y su cerradura, según una articulación que se describe asimismo mediante metáforas eróticas y sexuales³³.

Por otra parte, a partir del siglo XXI, empiezan a utilizarse las bases del ADN para almacenar información, porque permiten guardar la información de las bibliotecas del mundo en un espacio equivalente al de una pluma estilográfica. El sexo, el semen, el código genético, por una parte, es lenguaje, y, por otra, es una infinidad de vivientes materiales, reales.

Para una mente calculítica, por la familiaridad que la mente neolítica ha tenido con la selección natural y la selección artificial de los vivientes, con el arte de la diversificación y perfeccionamiento de las especies vegetales y animales en las prácticas agrícolas y ganaderas, los genitales en tanto que depósitos de semen, contienen el principio del que surgen los vivientes.

[32] A este tema está dedicado buena parte del libro de Choza, J., *Antropología de la sexualidad*, Sevilla: Thémata, (2) 2017.

[33] «son los denominados apareamientos de Watson y Crick. La adenina A y la timina T son complementarias (A=T), unidas a través de dos puentes de hidrógeno, mientras que la guanina y la citosina (G≡C) se unen mediante tres puentes de hidrógeno». https://es.wikipedia.org/wiki/Base_nitrogenada.

A diferencia del ladrillo, el dinero y el alfabeto, el semen es el elemento natural, y tal vez está en las ubres de la diosa hindú Vac, o en los pechos de Nut, la bóveda celeste egipcia, pero con toda seguridad está en los genitales de Osiris, Urano y Cronos. Vac y Nut son el principio natural de los vivientes, y no sufren mutilación alguna para generar, pero Osiris, Urano y Cronos sí. Con ellos comienza un proceso de generación violento, que no es natural sino artificial, como lo son las ciudades, los reinos, los imperios y los estados, el entero orden civil, por una parte, y el pensamiento conceptual, científico y filosófico, por otra, como lo es la abstracción en general, que consiste en una mutilación frecuentemente arbitraria y violenta.

La mutilación de Osiris, Urano y Cronos inicia el periodo de los nuevos dioses, que significa el inicio del orden civil e intelectual al mismo tiempo, lo que mucho tiempo más tarde Max Weber llamará proceso de racionalización (y de desencantamiento del mundo). La racionalización es abstracción, o bien la abstracción es racionalización, es violencia y es configuración, por parte del poder, de la totalidad de lo diversamente dado como aislado y disponible, según articulaciones derivadas del arbitrio del poder. Exactamente eso es hablar el lenguaje ordinario, es decir, crear el lenguaje ordinario y usarlo. La castración de Osiris, Urano y Cronos es la liberación del logos, la puesta en libertad de sus poderes creativos, la transformación del semen, que era vida sustancial, en vida subjetiva, en palabra.

Lo múltiple nace de lo uno en un sentido de modo natural, cuando nace de Vac y Nut, y en otro sentido nace de modo violento, cuando nace de Osiris, Urano y Cronos. Aunque quizá siempre que hay separación de lo múltiple respecto de lo uno haya también algo de violencia, de abstracción, de división, que es lo que causa el dolor, el mal³⁴.

[34] «El dolor es un sentimiento que resiste a la división o corrupción». San Agustín, *De libero arbitrio*, III, 23, 69.

El dolor es el sentimiento que resiste a la división, a lo que separa, que en la creación del universo y de los vivientes son el tiempo y el espacio. Desde el punto de vista religioso, y también ontológico, el tiempo y el espacio se muestran en diferentes aspectos y en diferentes momentos, con rasgos positivos o negativos más o menos marcados, por ejemplo, como lo material que retarda y lastra o como lo espiritual que impulsa y aligera.

2.6. SACRIFICIOS Y RITOS URBANOS

§ 29. *TIEMPO FESTIVO, TIEMPO LABORAL Y TIEMPO LIBRE INTERIOR*

LA urbanización genera un nuevo espacio y un nuevo tiempo en el orden geográfico local y en el cronológico de la comunidad, genera el espacio y el tiempo de la interioridad social, y genera el tiempo y el espacio de la interioridad individual.

La identidad individual viene determinada en las diferentes etapas de su existencia desde la construcción del sistema social en el paleolítico (CORP, § 22). Esa identidad adquiere su doble dimensión familiar y social a partir de la diferenciación neolítica entre familia y sociedad civil (MORN, §§ 10-11), y en el proceso calcolítico de urbanización, división del trabajo y formación de las clases sociales y profesiones, asiste a la diferenciación entre el sí mismo y el yo, como se ha señalado.

Esa diferenciación entre el sí mismo y el yo es el espacio interior donde tiene lugar la toma de posesión del sí mismo por el yo mediante el lenguaje, que es lo que hace al sujeto individual plenamente autoconsciente. Esa toma de posesión acontece en el tiempo en el que el sí mismo está dado para el yo, y ese tiempo es aquel que no viene ocupado por actividades señaladas por las funciones sociales y hace posible la diferencia entre sí mismo, función social (personaje) y yo (actor). Ese tiempo es el tiempo libre como diferenciado del tiempo festivo y del tiempo laboral.

Es posible que en una organización urbana calculística haya tiempo libre dentro del tiempo laboral, dentro del tiempo festivo, y además, que haya tiempos no laborables y no festivos que sean de suyo tiempo libre. Aquí tiempo libre no quiere decir tiempo inexistente o tiempo muerto, como puede ser el tiempo en que el animal no está realizando operaciones vitales referidas a la supervivencia. Quiere decir tiempo de libertad de la imaginación, de los sueños, de dilatación del mundo interior.

Es posible también, que esa dilatación del espacio interior se produjera en medio de la actividad laboral y en medio de la fiesta, y tuviera la potencialidad de dilatar y enriquecer ambas. Es posible que esa misma dilatación del espacio interior fuera a la vez causa y efecto de la organización del trabajo y de las fiestas.

Las primeras fiestas de comienzo del tiempo sobre cuya institucionalización hay noticias son las sumerias. Los primeros festivales del Año Nuevo documentados son los de Akitu en Sumeria, del 3.800 AdC., que se celebraban en el equinoccio de primavera, correspondiente al mes de Nisan en los calendarios semitas y hebreos, y al mes de marzo en el calendario gregoriano occidental.

La fiesta de Akitu («cebada» en sumerio) se celebraba durante el «corte de la cebada» (comienzos de primavera, marzo) y tenía una segunda parte durante la «siembra de la cebada» (comienzo de otoño, septiembre). Duraba unos doce días y en ese tiempo tenían lugar ceremonias de veneración al rey y conmemoración de la fundación de la ciudad, ritos matrimoniales del rey y la reina con divinidades celestes y ritos de fecundidad agraria, y recitado de poemas antiguos que relatan el comienzo del universo.

Es decir, las primeras fiestas urbanas celebran el comienzo de la ciudad, la actividad agrícola y la escritura, dentro de la cual se incluye la escritura del tiempo, los calendarios, que se consideran revelados por la divinidad, y se desarrollan como fiestas de complejidad y solemnidad creciente en todas las ciudades a medida que se desarrolla la propia cultura sumeria³⁵.

[35] Bottéro, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 141 ss

Por otra parte, la interioridad individual y social sumeria, parecen haber contribuido con sus producciones a dilatar la interioridad individual y social de otras culturas y a abrir espacios para ellas. Las fiestas sumerias de Año Nuevo tienen derivados y réplicas análogas en oriente medio, Europa occidental, en la India, en China y en América, y enlazan con fiestas y documentos de época histórica³⁶.

2.7. DIFERENCIACIÓN ENTRE MUNDO SALVAJE Y MUNDO CIVILIZADO

§ 30. *DE LOS RITOS DE FECUNDIDAD AGRARIA AL TANTRISMO Y EPICUREÍSMO*

EN la iconografía sexual paleolítica está muy claramente expresada la comprensión y valoración del sexo desde el punto de vista de su rendimiento reproductivo. Las figuras de las diosas frecuentemente son calendarios para contar los días o meses de embarazo, aparecen con mucha frecuencia los genitales femeninos y escasamente los masculinos (CORP, § 16).

En la iconografía sexual neolítica aparecen los genitales femeninos muy detalladamente: la vulva, el conducto vaginal y a veces incluso el útero, y los dólmenes reproducen esa misma estructura. A la vez, en el neolítico aparecen los genitales masculinos, en pinturas, en relieves y en esculturas, y el menhir parece ser en sí mismo un falo (MORN, § 10). La proporción entre representaciones de genitales femeninos y masculinos parece equilibrada en el neolítico. Por otra parte, en el neolítico aparecen representaciones de la cópula, del alumbramiento y de lo que podría llamarse procedimientos de obtención de semen (felaciones y masturbaciones en las que tanto hombres como mujeres extraen semen de un falo).

[36] Bottéro, J., *La religión...*, pp. 233 ss.

Tanto las representaciones de la cópula como las de obtención de semen tienen carácter ritual, hierático y simbólico, a la vez que real. La interpretación de las figuras y las prácticas correspondientes en relación con los ritos de fecundidad agraria neolíticas parece aceptable en la mayoría de los casos.

La iconografía de la sexualidad calcolítica se diferencia de la de las épocas anteriores porque la representación de los genitales masculinos y femeninos no aparece referida a la reproducción humana, ni a la fecundidad humana, y tampoco a la fecundidad agraria. Los genitales aparecen referidos a la figura humana en sí mismas y en ademanes no simbólicos sino realistas, que expresan respeto, gozo, juego, afecto, etc. Ese es el caso de los relieves de los templos de Khajuraho, y de los sumerios, egipcios y micénicos.

El realismo implica un cierto canon estético que rige para la anatomía de los cuerpos femeninos y masculino. En el cuerpo de la mujer empieza a ser más frecuente la representación de los senos desnudos que la de la vulva desnuda o que la de los senos y la vulva conjuntamente, especialmente en las culturas egipcia y micénica.

	
Inanna y Dumuzid	https://en.wikipedia.org/wiki/Inanna



Nefertiti (1370-1330 AC) esposa de Akhenaton, Museo egipcio de Berlín



Diosa serpiente minoica (loza, c. 1600 a.C. Cnosos), Museo Heraclion, Cnosos

Que en el calcolítico la valoración fundamental del sexo no se determine desde la fecundidad humana ni desde la fecundidad agrícola, que no se determine en general desde la fecundidad, sino desde el punto de vista, digamos, de la relación intersubjetiva, no quiere decir que su carácter religioso sea menor. Su poder sagrado y su valor de comunicación con la divinidad se mantienen, pero ahora el valor de la comunicación con el poder y el valor del poder es otro.

Es el valor de una comunicación que podría caracterizarse como erótica, intersubjetiva, o intervalta, a la que puede darse el nombre de amor y cuyo efecto podría designarse con el nombre de felicidad.

Desde este punto de vista, el calcolítico es el momento del descubrimiento del sexo, y del deleite sensible en general, como forma de la unión amorosa entre dos vivientes humanos, e incluso como forma de unión mística con la divinidad. La teoría y

la práctica reflexiva de este saber tienen alguna de sus formas en el tantrismo y el epicureísmo³⁷.

La unión sexual y la metáfora erótica, que junto con la de la embriaguez alcohólica no han dejado de utilizarse nunca en la mística de las diferentes religiones, parece que tienen aquí, en el calcolítico sumerio, su momento de aparición histórica, como luego se verá con detenimiento.

§ 31. CONSTRUCCIÓN CALCOLÍTICA DEL HOMBRE CIVILIZADO Y EL BUEN SALVAJE

EL espacio y tiempo interiores de la comunidad y del individuo no son espacios y tiempos homogéneos, isomorfos, infinitos y absolutamente vacíos, como los del universo newtoniano o como las formas *a priori* de la sensibilidad kantiana. Son ámbitos de la conciencia subjetiva, tanto social como individual, horizontes que acaban en metas alcanzables o inalcanzables en el dominio de los poderes sagrados, e itinerarios muchas veces ignotos llenos de abismos o de enemigos, también bajo el dominio de poderes sagrados a veces ignotos.

Esos son los ámbitos que se abren con la urbanización al abrirse la interioridad social, y que no existían en los ambientes tribales paleolíticos y familiares neolíticos más que como eso, espacios domésticos, domesticados, en los que el individuo no se extraviaba. Ahora el individuo está arrojado al mundo, es decir, al espacio social público, urbano. Ha construido un mundo nuevo y él mismo es un hombre nuevo, un hombre civilizado.

El hombre nuevo del mundo nuevo necesita otros poderes y otros recursos distintos de los del hombre anterior. No necesita la velocidad y la fuerza física del hábil cazador, ni el conocimiento y familiaridad con los animales y las plantas. Necesita más la palabra, la persuasión y la capacidad para los acuerdos, necesita

[37] <https://sacredliminality.wordpress.com/tag/shamhat/> (15-7-2017)

habilidad y reconocimiento por parte de los demás. Eso es lo que determina su nueva identidad y su nueva autoconciencia, y eso es lo que le permite aspirar a alcanzar las metas más deseadas en los nuevos horizontes del nuevo mundo. Él es lo que tiene (ahora ya mediante la institución de la propiedad), lo que puede (ahora, la parte del poder político asignada a su papel social) y lo que vale (lo que los demás grupos e individuos valoran su tener, su poder y su singularidad). Para el hombre que se estrena ante sí mismo como subjetividad en el calcolítico, el hombre urbano, ser consiste en poder, tener y valer, como Kant establece al diseñar la ética del ciudadano.

El hombre civilizado es un hombre que existe como ser autoconsciente en una interioridad social cuya amplitud viene señalada por los calendarios metropolitanos en el tiempo y por los mapas y relatos de viajeros en el espacio, y cuyo límite último viene señalado por un más allá de la tierra, por un cielo y un infierno y una vida en ese más allá, que empieza a configurarse según una escatología nunca antes conocida.

La interioridad social en que vive el hombre calcolítico es el mundo. Ese mundo no es, como ocurría en el paleolítico y en el neolítico, un medio natural en el que se juega la supervivencia, no es el escenario de una razón práctica. Es un medio artificial construido desde el plano de la representación abstracta y en sí mismo una representación abstracta. Ese mundo es el escenario de una razón teórica, el mundo de una comunidad humana de la cual solo una pequeña porción se dedica a las tareas requeridas para la supervivencia biológica (ROREM, § 1). El calcolítico inaugura la época de la imagen del mundo, la época de la representación del mundo, elaborada desde la razón teórica.

La supervivencia biológica no es lo único importante ahora, y con frecuencia no es lo más importante. Lo importante son otras cosas que sin duda también dependen del poder de los dioses, y sin duda también de sus poderes naturales, pero esos poderes no están en el orden de la relación inmediata con fuerzas de la

naturaleza, sino en el de la relación mediata con las instituciones, o sea, en el orden de la «fides».

Este nuevo mundo de la razón teórica, que tiene conciencia de su novedad y de sus características, puede concebir la etapa anterior como un mundo primordial en el que habita un hombre primordial. La memoria épica y la memoria religiosa calcólicas describen ese mundo como terminado o clausurado por un cataclismo, un pecado o un castigo, y al hombre primordial como despojado de sus prerrogativas y de su mundo.

En el nuevo mundo urbano de la razón teórica no hay el apremio que la supervivencia familiar impone en el paleolítico o incluso en el neolítico. Se vive en las ciudades y se pueden mirar las «cosas» desde un punto de vista teórico, es decir, desinteresado, o lo que es lo mismo, estético, científico y creativo en general, según las posibilidades que se abren cuando no impera la exigencia de una acción práctica urgente y necesaria.

La mujer ya no es mirada desde el punto de vista de su rendimiento reproductivo, porque la supervivencia del grupo ya está asegurada, ni las partes de su cuerpo tienen ese único sentido. El conocimiento de los números y los astros también quedan liberados de prestaciones inmediatas.

El punto de vista teórico abre el horizonte de la belleza, del juego, de la libertad y la creatividad, y al mismo tiempo, el de la hipocresía y el engaño, la avaricia y el despotismo.

§ 32. *INVENCIÓN SUMERIA DEL EROTISMO, EL PLACER Y EL LUJO. LA ESPOSA DE ABRAHAM*

THEODOR Veblen reúne materiales sobrados para mostrar la abundancia y variedad del lujo en las tribus de cazadores recolectores, y en cierto modo, en las tribus paleolíticas³⁸, pero ese no es el lujo que aparece en la emergencia de la sociedad civil. El lujo

[38] Veblen, Th., *La teoría de la clase ociosa*, México: F.C.E., 2002.

rousseauiano es aquel en el que el yo puede extraviarse, desconectarse del sí mismo, o bien ese que puede producir lo que Heidegger llama *caída* en la existencia inauténtica. Ese empieza en el calcolítico cuando se abren y se dilatan los amplios escenarios sociales de la representación subjetiva e intersubjetiva, en los que el yo se representa a sí mismo ante sí mismo y ante los demás, cuando la subjetividad aparece para sí misma y empieza a asumirse como tal. Ahí es donde se produce el nacimiento del yo, del sujeto como actor, y donde emerge el poder de lo que Freud llamará el superego, que es algo así como la exigencia de una cierta escatología particular.

Rousseau supone que el placer, el amor y el lujo aparecen a la vez, al aparecer la sociedad civil, la sociedad urbana. Hay documentación histórica suficiente para sostener esa tesis, y en parte estaba ya disponible en su tiempo³⁹.

Por lo que se refiere a la seducción erótica del hombre por parte de la mujer, al placer del amor erótico, uno de los primeros documentos disponibles es el comienzo del Poema de Gilgamesh, de finales del tercer milenio:

*Ve cazador, lleva contigo a la hieródula Shámkhat,
En cuanto él [Enkidu] llegue con sus bestias al abrevadero,
Que ella se quite sus vestidos y le ofrezca sus encantos.
Nada más verla así, corriendo se acercará,
Y su manada, que ha crecido con él en la estepa, se tornará hostil⁴⁰.*

Por lo que se refiere a las descripciones del lujo, en relación con un erotismo refinado y unos placeres refinados, uno de los primeros testimonios es el relato de la llegada de Abram a Egipto a comienzos del segundo milenio AdC.

[39] Rousseau no conoce el *Poema de Gilgamesh*, que se descubre en 1853. Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Epic_of_Gilgamesh

[40] *Poema de Gilgamesh*, cit., Tablilla I, columna III, 40-45 versión asiria

10. Hubo hambre en el país, y Abram bajó a Egipto a pasar allí una temporada, pues el hambre abrumaba al país.

11. Estando ya próximo a entrar en Egipto, dijo a su mujer Saray: «Mira, yo sé que eres mujer hermosa. 12. En cuanto te vean los egipcios, dirán: «Es su mujer», y me matarán a mí, y a ti te dejarán viva.

13. Di, por favor, que eres mi hermana, a fin de que me vaya bien por causa tuya, y viva yo en gracia a ti.»

14. Efectivamente cuando Abram entró en Egipto, vieron los egipcios que la mujer era muy hermosa.

15. Viéronla los oficiales de Faraón, los cuales se la ponderaron, y la mujer fue llevada al palacio de Faraón. (GÉNESIS, 12).

También de comienzos del segundo milenio es el relato del amor de Jacob por Raquel, aunque es posible que en el texto haya interpolaciones más tardías.

16. Labán tenía dos hijas: la mayor llamada Lía, y la pequeña, Raquel. 17. Los ojos de Lía eran tiernos. Raquel, en cambio, era de bella presencia y de buen ver. 18. Jacob estaba enamorado de Raquel. Así pues, dijo: «Te serviré siete años por Raquel, tu hija pequeña.»

19. Dijo Labán: «Mejor es dártela a ti que dársela a otro. Quédate conmigo.» 20. Sirvió, pues, Jacob por Raquel siete años, que se le antojaron como unos cuantos días, de tanto que la amaba. 21. Jacob dijo a Labán: «Dame mi mujer, que se ha cumplido el plazo, y quiero casarme con ella.» 22. Labán juntó a todos los del lugar y dio un banquete. 23. Luego a la tarde tomó a su hija Lía y la llevó a Jacob, y éste se unió a ella. (GÉNESIS, 29).

El caso de Enkidu y Shámkhat queda para más adelante. Ahora, para terminar el análisis de la vida ordinaria en el calcolítico y del modo en que la subjetividad está dada para sí misma en y mediante la interioridad el examen hay que centrarlo en Sara, Jacob y Raquel.

A través de los velos y la túnica de la mujer nómada inmigrante, los oficiales egipcios podían advertir una figura que en los salones de palacio podía irradiar belleza y seducción, como las figuras de las esposas de Faraón, las concubinas y sirvientas, las diosas micénicas o la propia Inanna de los Sumerios. La conciencia de esa posibilidad se basa en la conciencia de la realidad de la corte del Faraón y de otras cortes imperiales, y esa conciencia no es solamente la de los oficiales sino también la de Abram y la de Sara. Abram sabe cómo es la vida en una corte real e imperial y por eso le pide a Sara que se haga pasar por su hermana. Y Sara también lo sabe, y por eso entiende y acepta la propuesta de su esposo.

La hermosura de Sara es el esplendor de una figura de mujer en el horizonte de la interioridad social, y en un horizonte muy amplio de una interioridad muy amplia. La amplitud de esos horizontes interiores, sociales, intersubjetivos, no es solamente la de la intimidad y la conciencia de Faraón. También la de la conciencia de Abram y Sara, porque ellos han conocido también el esplendor de Ur, y el de Sodoma y Gomorra, y el de otras ciudades del oriente medio. Abram y Sara tienen una subjetividad que aparece para sí misma justo en esa interioridad social, en ese mundo espiritual común de los pueblos del mediterráneo oriental del segundo milenio.

Pero esa no es solamente la subjetividad de ellos. Es también la de los navegantes que llevan las materias primas del lujo y del erotismo desde Troya hasta Micenas, Creta, Sidón y Egipto, y las de los que las llevan por las rutas del oriente desde el Indo a Jericó. Ellos también saben de la existencia de las ciudades, del lujo y del placer, y también los canteros, arquitectos, orfebres y armadores. La sociedad de solidaridad orgánica es una sociedad autoconsciente. La fascinación de la belleza, de la hermosura de la mujer, no aparece porque tenga como escenario y telón de fondo los frescos del palacio de Tutankamon con los aromas de sus jardines. Aparece porque tiene como escenario y telón de fondo las rutas marítimas del Mediterráneo, del Mar Negro y del Mar Rojo

simultáneamente, y a la vez, las rutas de las caravanas de la seda y el marfil, y a la vez, las constelaciones de las noches del verano y el invierno del hemisferio norte y el hemisferio sur, etc.

Desde los relatos de Gilgamesh hasta los del Génesis, los acontecimientos referidos tienen lugar en una interioridad social y en unas interioridades personales en las cuales, y solo en las cuales, ellos parecen tener sentido a la vez que, por tener sentido, dilatan esa interioridad social y esas interioridades personales, en ese proceso que Hegel llamó experiencia de la conciencia, y según ese influjo mutuo que la hermenéutica llama historia de la conciencia efectual⁴¹.

El proceso de aparecer la subjetividad para sí misma en cada individuo, es un proceso social e histórico, que no puede ser cumplido sin más por individuos o por grupos aislados, y que requiere tiempo, tal vez milenios. Por eso no es fácil la integración de comunidades indígenas (paleolíticas o neolíticas) en comunidades modernas y globales, porque no es fácil la conciencia entre individuos en los cuales la subjetividad no está dada como tal para sí misma e individuos en los cuales sí lo está. La religión de unos y otros no es fácil de articular, como aparece claro en la historia de la evangelización de América por los españoles. Y la vida política no es menos difícil de articular unitariamente, como aparece en los intentos de integrar poblaciones de indígenas o de campesinos en sociedades burguesas industriales en Europa, Asia y América a lo largo del siglo XX.

El calcolítico de oriente medio parece ser el lugar sociocultural donde aparecen y se configuran los parámetros fundamentales de la existencia humana que están vigentes y se proyectan con carácter universal en la globalización del siglo XXI, y en los que se desenvuelve la religión, la política y las restantes esferas de la cultura.

[41] Gadamer, H.G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1964.

CAPÍTULO 3: EL CULTO CALCOLÍTICO. LAS DIVINIDADES QUE MUEREN Y RESUCITAN

3.1. LAS DIVINIDADES DEL ORDEN URBANO - § 33. *Generación de los espacios urbanos. Zeus y los nuevos dioses* - 3.2. LAS DIVINIDADES ANTROPOMÓRFICAS MASCULINAS - § 34. *El Dios del poder supremo, Mitra, Zeus, Odín* - § 35.1. *La sacralidad de la guerra. Varuna, Ares, Thor* - § 35.2. *La sacralidad del fuego y la metalurgia. Hefestos y la alquimia* - § 36.1. *La sacralidad de los campos. Vac, Demeter, Freyja y la Virgen del Rocío* - § 36.2. *La sacralidad de la música, la poesía y la medicina. Apolo, Orfeo, Asclepio* - § 37. *La sacralidad de las aguas, los vientos y la navegación. Neptuno y Eolo* - 3.3. LA DIFERENCIACIÓN DE LAS DIVINIDADES FEMENINAS - § 38. *La sacralidad del sexo femenino y del amor erótico. Inanna, Astarté, Afrodita* - § 38.1. *Modalidades sumerias de la sexualidad femenina. La Naditu Shamkhat* - § 38.2. *¿Qué es hacer el amor como los animales? La tesis de Rousseau* - § 38.3. *Sacerdocio femenino, eros y civilización* - § 39. *La sacralidad de las artes domésticas y la sabiduría. Hestia y Atenea* - § 40. *La sacralidad del lenguaje y del canto. Vac, Nut, Iris y las musas* - 3.4. FIGURAS DE LA PROMESA. PALABRA Y TRADICIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN - § 41.1. *Figuras de la promesa y de la fe. Abraham y el concepto de tradición* - § 41.2. *Las categorías religioso-teológicas de condenación y salvación eternas* - § 41.3. *Figuras de la muerte y la resurrección. Osiris y Dionisio* - § 41.4. *El que vendrá. Mesianismo oriental y occidental* - § 41.5. *Los dioses del lenguaje sagrado. Hermes y Orfeo* - 3.5. LAS FIESTAS URBANAS ORIGINARIAS - § 42. *Las fiestas de Año Nuevo* - § 42.1. *El Carnaval* - § 42.2. *Danzas chamánicas, danza de David y danza de los Derviches*

3.1. LAS DIVINIDADES DEL ORDEN URBANO

§ 33. GENERACIÓN DE LOS ESPACIOS URBANOS. ZEUS Y LOS NUEVOS DIOSES

SE puede describir la secuencia de los cultos, divinidades y mitos paleolíticos, neolíticos y calcolíticos, tomando como punto de referencia el diluvio o el final de la edad del hielo, en sus diversas fases. Se puede hablar así de dioses no antropomórficos y dioses antropomórficos, de dioses antiguos y dioses nuevos.

Esta división es clara en su esquema, y útil para la comprensión del proceso evolutivo de la religión, aunque no recoge circunstancias históricas concretas de diferentes periodos y diferentes culturas. Porque frecuentemente los aedos y, en general, los recopiladores de mitos, del neolítico, del calcolítico y de la antigüedad, toman elementos de una divinidad más antigua para perfilar los rasgos de otra más reciente, se añaden a dioses de unas culturas lo propio de otros dioses de la cultura conquistadora, que pueden ser más antiguos que los de la cultura conquistada, y una serie de combinatoria que no es posible encuadrar en ningún esquema.

A lo largo del neolítico los dioses creadores se van perfilando como padre y madre que constituyen una familia, mientras en el fondo del alma humana queda un sedimento de lo vivido y lo sabido que no se configura ni expresa en ese momento. Es el remanente de un inconsciente colectivo que suministra materiales incesantemente para todas las esferas de la cultura.

La primera organización que se hace de las nuevas divinidades, de los nuevos arquetipos, de los nuevos cauces de identificación de lo sagrado y de comunicación con ello, en simultaneidad con la aparición de la agricultura y de los asentamientos, se lleva a cabo en función de unos cabeza de familia que generan el nuevo orden. Esta organización neolítica se despliega y se consolida en el calcolítico, con la urbanización, la formación del estado y de los lenguajes ordinarios actuales. Entonces aparecen o se perfilan y se nombran el Ra egipcio, el Zeus griego, el Brahma hindú, el Pachacamac inca, el Ometeotl mexica y otros.

Estos dioses tienen ya un nombre propio, tienen familia, tienen los rasgos de la subjetividad humana, y puede ser referido a ellos el comienzo de la totalidad de lo real, porque los aedos, sacerdotes, recopiladores, y sus respectivos oyentes, tienen memoria de un comienzo bajo las órdenes de un organizador, es decir, bajo la voz del padre y del rey. Ahora el comienzo de todo es un dios creador, un demiurgo, que crea mediante el poder máximo, en una época en que el poder máximo se encuentra en la palabra,

en una época en que el estado y el lenguaje ordinario son experiencia vital común.

En las formas más primitivas de los relatos de los aedos y compiladores, la presencia de elementos cósmicos y zoomórficos es particularmente intensa, como en los bajorrelieves de Göbekli Tepe, y como ocurre con el Ra egipcio, que es personificación del sol, o como ocurre con la serpiente emplumada azteca. A medida que la ciudad, el Estado, el lenguaje ordinario y la escritura se desarrollan más, las representaciones del creador y demiurgo se hacen más antropomórficas y estilizadas, como ocurre ya en Çatal-Höyük y, desde luego, en las diversas versiones del dios supremo de los indoeuropeos. Entonces las denominaciones y representaciones de la divinidad se van desprendiendo de los diversos significados que, en la formación del lenguaje ordinario, se van dando a las palabras que surgen de raíces lingüísticas que designan funciones familiares, sociales o laborales, como ‘padre’, ‘Eva’, ‘mujer’, ‘Yahveh’, y otras¹.

Hay una transición desde el ‘mana’ y la divinidad lunar de la fertilidad paleolítica en tanto que fuerza impersonal, hasta el demiurgo antropomorfo y hasta el Zeus calcolítico, pasando por los dioses zoomorfos y semi-zoomorfos neolíticos. En occidente, cuando aparecen las divinidades de figura completamente humana la formación del lenguaje ordinario se ha consumado, los dioses se conciben como espíritus, y poco después, en la edad del hierro, la palabra ‘espíritu’ (*spritus, pneuma*, etc.) ha dejado de significar aire en sentido físico para significar pensamiento o algo análogo. Entonces Dios ha empezado a concebirse como irrepresentable.

De todas formas, siempre queda un remanente de cosmos y de naturaleza como genuina garantía y trasfondo de lo sagrado. El simbolismo de dicho trasfondo se mantiene incluso en el

[1] Una clasificación de los diferentes tipos de divinidades de las diferentes culturas y religiones, de máxima amplitud, y de gran utilidad, es la de Stith Thompson's *Motif-Index of Folk-Literature* (1955–1958), en https://en.wikipedia.org/wiki/Lists_of_deities.

cristianismo, donde el Espíritu Santo carece de figura antropomórfica y es representado por el fuego, el viento o la paloma, y donde los cuatro evangelistas son representados por las figuras del buey, el león, el águila y el hombre. La continuidad entre las representaciones cósmológicas con las zoomórficas y las espirituales es patente.

Se toman ahora como puntos de referencia para las divinidades de otras culturas los doce dioses Olímpicos de la Grecia Clásica, porque siendo muy característicos de la religiosidad calcolítica, en la cultura occidental son los que se representan más a menudo en la las artes plásticas y en la poesía, y tienen difusión también más allá de la cultura occidental como símbolos de ella. Son: Zeus, Hera, Poseidón, Deméter, Atenas, Hestia, Apolo, Artemisa, Ares, Afrodita, Hefestos y Hermes. Este conjunto no aparece así hasta mediados del primer milenio AC, aunque su origen es probablemente anatolio, y hay vestigios de cada uno de ellos por separado desde el neolítico temprano o antes².

En las sociedades en que se va consolidando el estado y el lenguaje ordinario, cada actividad nueva que el hombre realiza, cada descubrimiento que lleva a cabo, es el ejercicio de un poder. De un poder físico, imaginativo-intelectual y afectivo volitivo. El hombre en cada uno experimenta el poder creador, el que le es otorgado desde el fundamento del cosmos y de la vida, y que él acaba reconociendo como recibido y a la vez como propio, de la misma manera que reconocía como recibido y a la vez como propio el animal cazado, y el hijo engendrado, concebido y alumbrado.

El ejercicio de ese poder es como un cierto tipo de sacerdocio, de colaboración con el poder sagrado, un esfuerzo y un gozo al comprobar y ver «todo lo que había hecho, y [que] todo era muy

[2] Cfr. Graves, Robert. *Los mitos griegos*. Madrid: Editorial Gredos, 2011; Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Ediciones Paidós, 2010; Kerényi, Károly, *La religión antigua*, Barcelona: Herder Editorial, (2012); https://es.wikipedia.org/wiki/Dioses_olímpicos.

bueno» (*Génesis*, 1, 31). Por eso no puede no celebrarse como eucaristía, como fiesta, con banquetes, música y danzas. La vida urbana está llena de obras, de novedades, y por eso de fiestas, que se añaden a las fiestas paleolíticas de las determinaciones de la identidad personal y social, es decir, a los ritos de paso, y a las fiestas neolíticas de la fertilidad agraria y animal señaladas por los calendarios solares. La edad de los metales es la apoteosis del culto y de las fiestas, algo que luego corregirá la racionalización del trabajo y las revoluciones industriales en épocas posteriores.

Ese poder sigue estando en el fondo del abismo del universo, en la noche y en el sol, pero ahora, además de manifestarse en los astros de curso infalible y calculable, se manifiesta también en los grupos de personas y personas singulares, mediante los cuales se manifiestan sus nuevas obras, las obras más artificiales y más sociales. Más adelante esas obras llevarán a desconfiar de esos poderes, a no creer en los dioses ni en los hombres, pero inicialmente, y durante mucho tiempo, la relación con esos poderes a través de las personas consiste en la *fides*.

La vida se basa en la certeza de que cada grupo de personas y cada persona, y los dioses que actúan en ellas, cumplirán su parte. Aunque la experiencia del engaño y de la mentira sea temprana, no tienen la suficiente fuerza como arrancar la *bona fides* que está fraguando como cemento del orden social, para cancelar la certeza de que los poderes sagrados actúan y son representados por el rey, por los ejércitos en orden de batalla, por los arquitectos que levantan murallas y pirámides, por sacerdotes que calculan las cosechas, por las madres y las esposas, por las hermosas doncellas que bailan en las fiestas.

Los diferentes grupos sociales se constituyen por y para actividades creativas, y la diferenciación entre lo público y lo privado también. Los poderes sagrados de siempre aparecen ahora como lo que en Grecia se pasa a denominar los nuevos dioses, o sea, dioses de la civilización y de la justicia frente a los dioses antiguos, que ahora se ven como salvajes y sanguinarios, que exigían

sacrificios humanos. Los nuevos dioses cancelan y suprimen todas esas formas primitivas y que ahora aparecen como aberrantes. Muchas de esas formas se mantienen en los diferentes grupos y etnias de las ciudades que se están formando, y poco a poco se van suavizando, aunque en algunos casos son suprimidas por la autoridad.

Las formas de culto se van unificando y haciéndose comunes a todos los ciudadanos y a todas las ciudades, como las formas del lenguaje ordinario, y cada una mantiene sus divinidades, como el propio lenguaje, que surge también precisamente de poderes sagrados, tanto masculinos como femeninos.

El equivalente valor intercultural de los diferentes cultos, templos y deidades queda expresado en la *interpretatio graeca* y la *interpretatio romana*, recogida en la siguiente tabla³:

Greek	Greek (Romanized)	Roman	Etruscan	Egyptian	Phoenician	Functions
Ἀφροδίτη	Aphrodite	Venus	Turan	Hathor	Astarte	love or sexual desire
Ἀπόλλων	Apollo	Phoebus	Aplu	Horus / Ra	Resheph	light; prophecy; healing; plagues; music and poetry;
Ἄρης	Ares	Mars	Laran	Anhur	Baal	war
Ἄρτεμις	Artemis	Diana	Artume	Bast	Kotharat	hunting, wilderness, wild animals; virginity, childbirth;
Ἀθηνᾶ	Athena	Minerva	Menrva	Neith	Anat	wisdom; strategy; the arts and crafts; weaving

[3] https://en.wikipedia.org/wiki/Interpretatio_graeca. En esta tabla se recogen solamente las 12 divinidades olímpicas y se incluyen Cronos-Saturno, que es una divinidad neolítica de la que ya se ha tratado, y Dionisio-Baco, que es una divinidad post-calcolítica. En la página original de en.wikipedia se señalan las equivalencias de más divinidades, que corresponden con actividades y profesiones que surgen y quedan diferenciadas en el calcolítico o incluso en el neolítico. Se han añadido los dioses del mar egipcio y fenicio, tomados de http://wiki.lamarenalma.com/index.php?title=MITOLOGIA._DIOSES_DEL_MAR

Greek	Greek (Romanized)	Roman	Etruscan	Egyptian	Phoenician	Functions
Κρόνος	Cronus	Saturnus	Satre	Osiris	El	
Δημήτηρ	Demeter	Ceres	Cels	Isis		grains, agricultural fertility; Demeter: lit. Earth Mother
Διόνυσος	Dionysus	Liber / Bacchus	Fufluns	Osiris		wine and winemaking; revelry; ecstasy; Liber: lit. the free one
Ἡφαιστος	Hephaestus	Vulcanus	Sethlans	Ptah		metalwork, forges; fire, lava
Ἥρα	Hera	Iuno	Uni	Mut, Hathor		marriage, family
Ἑρμῆς	Hermes	Mercurius	Turms	Anubis, Thoth		travelers; commerce; Hermes: poss. «interpreter»;
Ἑστία	Hestia	Vesta				hearth, fireplace, domesticity
Ποσειδῶν	Poseidon	Neptunus	Nethuns	Sobek	Yam	sea; water; horses; earthquakes
Ζεύς	Zeus	Iuppiter / Iovis	Tinia	Amun / Horus	Baal Dammon /	Sky Father

3.2. LAS DIVINIDADES ANTROPOMÓRFICAS MASCULINAS

§ 34. EL DIOS DEL PODER SUPREMO. MITRA, ZEUS, ODÍN

EL más importante de todos los poderes es el poder creador del pueblo y de la comunidad, como ya se ha visto en la religión neolítica (MORN, cap. 4), pero ahora su majestad se manifiesta con mayor brillo, porque se representa en el rey, y lo que ahora crea es la ciudad y el estado, la interioridad social. Ahora el esplendor de su gloria irradia tanto en el templo como en el palacio y en las tumbas.

Inicialmente la diferencia entre la divinidad y el rey es imperceptible. Son padre e hijo, lo que en la mente paleolítica significa ser la misma persona, y en la neolítica compartir la identidad. Mitra en la India, Odín en Escandinavia, Zeus en Grecia y Júpiter en Roma, Anun en sumeria, Ra en Egipto y Viracocha en los Andes son únicos inicialmente, luego tienen dos funciones y correlativamente dos figuras y dos nombres diferentes, y luego pasan a ser tres, generando en cada cultura la correspondiente tríada como ya se ha indicado (MORN §§ 40-41).

Las dificultades de los arqueólogos, antropólogos y estudiosos de las religiones, para establecer los nombres de las divinidades en correspondencia con funciones, figuras, santuarios y representantes sacerdotales, desde Dumézil, Burkert y Bernabé en el creciente fértil hasta Ziolkowski y Rostworoski en los andes, provienen de que no están fijadas, y de que cuando lo están es por el periodo de tiempo en que aparece en un lugar esa función y se le asigna esa nueva figura icónica y ese representante sacerdotal para celebrar su culto⁴. La figura inicial se desdobra una o dos veces y genera una o dos nuevas figuras, que a su vez pueden desdoblarse cuando aparecen nuevas figuras y nuevas funciones, a las que se le pueden asignar, o no, nuevos nombres y nuevos representantes sacerdotales.

La tarea de identificar a la misma figura bajo nombres más o menos similares, cultos levemente variados, representantes sacerdotales más o menos análogos y santuarios de alguna manera equivalentes, es propicia para prolongados debates en el seno de la comunidad científica, y la concordancia final tras los prolongados debates es digna del mayor respeto y regocijo. Porque todas esas variaciones se producen durante los siglos, y a veces los milenios, en los que se construyen el lenguaje ordinario y las formas

[4] Cfr., Dumézil, D., *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona: Herder, 1999; Ziolkowski, Marius, *Pachap Vnancha. El calendario metropolitano del estado inca*, Arequipa: ediciones El lector, 2015.

expresivas, durante los cuales las denominaciones son lingüísticamente variables.

La identidad y la diferencia de Zeus, Júpiter y Odín con el rey, de Ra con Faraón y de Viracocha con el Inca, puede ser registrada en el culto y en la lengua, como la de Yahveh con Adán, la de Allá con Adán, la de Yahveh y Allá con el Logos y la del Logos con Adán. Las modalidades de las diferenciaciones que corresponden a esos binomios son resultado de la tarea que realizan las religiones de la Antigüedad durante el milenio que va desde la Grecia clásica hasta la caída de Roma, y que se analizarán en otro momento.

El padre de los dioses y de los hombres, el dios supremo, o el único dios, es la versión calcolítica del mana paleolítico y del padre primordial neolítico, sea la noche o sea el sol, o sea las dos cosas. Pero en la edad de los metales tiene un nombre que se diferencia y se articula (frecuentemente mediante vínculos familiares) con los de otros poderes sagrados, que también están bien diferenciados en nombres, funciones, santuarios, cultos y representantes sacerdotales, y que se irán viendo a continuación.

§ 35.1. LA SACRALIDAD DE LA GUERRA. VARUNA, ARES, THOR

Como se ha dicho (ROREM § 32), a lo largo del segundo milenio la subjetividad empieza a estar dada para sí misma en figuras como la esposa de Abram, Sara, y la esposa de Jacob, Raquel. De entre los diversos acontecimientos que hacen posible ese proceso y lo facilitan están la urbanización y las migraciones, es decir, el cosmopolitismo. Junto a eso, hay otro proceso señalado desde diversas perspectivas como el más determinante de la constitución de la identidad personal y grupal, y de la autoconciencia de la libertad, a saber, la guerra.

La guerra es el acto de maduración definitivo de la subjetividad, de consolidación definitiva de la autoconciencia, porque es el acto en el cual el individuo toma su propia vida en sus manos y

dispone de ella en una ofrenda voluntaria, en un sacrificio, cuyo sentido él conoce muy bien y comparte con otros que realizan el mismo acto. La guerra es el acto de actualización plena de la identidad y la libertad comunitaria. Por eso Marte es la segunda divinidad de todas las comunidades y el fundador de todas las comunidades.

Uno de los primeros autores que formula esta tesis es Cicerón⁵. La guerra calcolítica asume la práctica neolítica de los sacrificios humanos de víctimas escogidas, esclavos y prisioneros, en un nuevo tipo de inmolación que es la auto-inmolación del guerrero por la comunidad. Por eso la guerra es un rito sacrificial casi del mismo género que lo eran los ritos de caza y los sacrificios humanos, y está presidida siempre por un dios. También aparece ampliamente documentada la continuidad entre caza, guerra y sacrificio en la cultura griega y otras⁶.

Hermes y la revelación aparecen cuando la comunicación empieza a basarse cada vez más en los signos convencionales (en la libertad) y cada vez menos en la naturaleza. En ese momento es también cuando se hace más intensamente presente la guerra, y es el momento en que, como refiere Platón en el relato del mito de Prometeo⁷, los dioses tienen que conceder a los hombres, además del don de la inteligencia, los dones del pudor y la justicia para que no se aniquilen y para que puedan sobrevivir.

La guerra puede aniquilar a los hombres, y, por eso también, abre un cauce inmediato hacia lo divino como lo habían abierto la muerte y la caza. En realidad, se trata del mismo cauce, de la misma experiencia de lo numinoso, y de los arquetipos del valor, la entrega y el sacrificio de la vida, de la propia o de la ajena, o de ambas, en beneficio de la comunidad. El

[5] Cicerón Marco Tulio, *Sobre la república*, Madrid: Editorial Gredos, 1984.

[6] Burkert, W., *Homo necans, Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona: Acantilado, 2013.

[7] Platón, *Protágoras*, Oviedo: Pentalfa, 1980.

guerrero es un sacerdote y una víctima que se ofrece a sí mismo por todos⁸.

La primera diferenciación de Mitra es Varuna, la de Odín es Thor y la de Zeus es Ares. A veces hay una oscilación sobre si la prioridad, después de Zeus, corresponde al dios de la guerra o al logos, o una cierta indiferenciación entre ellos, porque a veces no está clara la diferencia entre la razón práctica y la razón teórica. Obviamente la prioridad cronológica corresponde siempre a la acción, a la creación, a la conquista, a la guerra, y el segundo momento a la palabra, al logos. Pero ambas formas están presentes en la palabra imperativa, en la orden de mando. Por eso Ares puede ser hermano de Hermes y ambos pueden ser uno en Zeus.

La fuerza física que se ejerce en la guerra tiene un carácter máximamente creativo, sacrificial y eucarístico, que ha acompañado a la actividad bélica y militar desde los tiempos de la caza paleolítica hasta los rituales de los ejércitos del siglo XXI. Desde la inmolación de los combatientes y terroristas islámicos hasta la «cruzada» de los ejércitos norteamericanos contra «el mal» en las guerras de Irak y Afganistán.

Entre los dioses que parecen tener una aparición más temprana en el calcolítico (quizá en el neolítico), se encuentra Ares, como si la guerra hubiera sido una práctica muy precoz y común cuando los hombres empezaron a crear asentamientos. Realmente el comienzo de los asentamientos va acompañado del comienzo de las fortificaciones en numerosos casos, y por tanto de guerras, de lo cual hay abundantes testimonios arqueológicos en el creciente fértil a partir del milenio 10 AC y en la América andina a partir del milenio 1 dC. Entre los dioses micénicos del milenio 2 AC se encuentran Ares, Dionisio, Hefestos, Hermes, Poseidón, Zeus, y entre las diosas Atenea, Artemisa, Deméter y Hera.

[8] Cfr. Burkert, W., *Homo necans*, cit.; Choza, J., «Artes marciales. La guerra y la identidad colectiva», *THÉMATA* (48) 2013, pp. 25-35; Hernández-Pacheco, J., *El duelo de Atenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo*, Madrid: Encuentro, 2008.

En el medievo de la cultura occidental, la guerra es una actividad santa, y no solamente cuando se trata de las cruzadas. La guerra siempre está legitimada por el valor y la justicia de la causa, y la causa siempre se hace patente como el modo de afirmar la vida y rectificar la injusticia. Por eso surgen las órdenes de caballería y se difunde el ideal del guerrero, mitad monje mitad soldado, desde los caballeros del Rey Arturo hasta el ideal quijotesco de la unidad de las armas y las letras en el servicio de la humanidad. En la cristiandad el lugar de Ares y Marte lo ocupan San Miguel Arcángel, San Jorge, y otras figuras sagradas.

Hasta la aparición de la guerra no convencional en el siglo XX (la guerra que deja de ser un choque de ejército contra ejército y se convierte en la devastación de un territorio y un pueblo por un ejército o cualquier arma de destrucción masiva) los ejércitos tienen una particular vinculación con divinidades protectoras, tanto los ejércitos romanos como los ejércitos cristianos de las cruzadas, los islámicos de la guerra santa, etc.

Cuando la actividad guerrera y militar se seculariza, la referencia de la guerra a lo sagrado permanece a través del arte, y especialmente a través de la música y las canciones militares. La mística del «novio de la muerte», de la legión española y la legión francesa, tienen suficiente difusión en sus respectivas áreas culturales. También a través del cine han tenido una amplia difusión las canciones de los dos bandos de la guerra civil norteamericana, o del ejército norteamericano en la segunda guerra mundial.

§ 35.2. *LA SACRALIDAD DEL FUEGO Y LA METALURGIA. HEFESTOS Y LA ALQUIMIA*

El fuego lo transforma todo, o lo que es lo mismo, lo domina todo. Parece ser el poder supremo y con él el hombre empieza a sentirse también todopoderoso. Hay en la mitología occidental dos

episodios clave en la historia de la relación del hombre con el fuego: el de Prometeo y el de Hefestos. Prometeo es un Titán, y es el que regala el fuego a los hombres, de un modo parecido a como los neandertales, que saben conservarlo y usarlo, pero no producirlo, lo regalan a los *sapiens*. Hefestos no solo sabe hacer el fuego, sino que sabe usarlo para iniciar la metalurgia, ese episodio que marca el fin del neolítico.

En el cielo y en la tierra hay luz, hay sol. En las entrañas de la tierra no, y hay que producirla. Allí en la oscuridad se encuentran los elementos más poderosos y valiosos. El oro, que es como el sol, que puede recoger la luz, conservarla y lanzarla en sus reflejos a la lejanía; la plata, el estaño, el cobre, con los que se pueden hacer escudos, armaduras, espadas, lanzas, y el hierro, con el que se alcanzan las victorias sobre todos los enemigos. Con el fuego se pueden iluminar las entrañas de la tierra, inundarlas de luz, y transformar sus piedras secretas en las más extraordinarias herramientas de dominio.

La metalurgia es la manera más inmediata de utilizar el poder sagrado. Es magia. Pero también es religión. Por el poder del fuego los hombres se enfrentan a los dioses, pero pueden también servirles. Prometeo se enfrenta a ellos y tiene su castigo, pero luego Heracles lo libera y queda perdonado. Hefestos esta desde el principio en sintonía con los dioses. No es un rebelde. Construye armaduras y armas para Ares, y joyas para las diosas⁹.

La divinidad que aparece más hermanada con Ares, dios de la guerra, entre las potencias de las religiones indoeuropeas, es Hefestos, el dios de la metalurgia. En este caso, la unidad entre

[9] El descubrimiento del mundo inferior no está necesariamente ligado a la metalurgia, y menos aún a la del hierro, que no se conoce en América, y donde hay una elaboración del infierno minuciosa. Cfr., Manzanilla, Linda, *The Construction of Underworld in Central Mexico*, en Carrasco, D., Lindsay J. and Scott S., eds, *Mesoamerica's classic heritage. From Teotihuacan to the Aztecs*, Boulder: University Press of Colorado, 2000, cit. Lo que sí está vinculado a la metalurgia es la concepción irania del mundo inferior.

Zeus, Ares y Hefestos es más evidente en relación con el atributo de la omnipotencia, o con el nombre divino del todopoderoso, porque la metalurgia pone de manifiesto el poder de Zeus por encima de los ritmos del espacio y el tiempo naturales, es decir, por encima de los ritmos biológicos y astrales. La fundición es la experiencia de una inmediatez y una fuerza que no se encuentra en los procesos naturales. Hay que esperar hasta la revolución industrial de la cultura europea para que esa experiencia se haga común y proporcione las bases de la vida cotidiana y del transporte por tierra, mar y aire, para que deje de tener carácter sacral y mágico.

Hefestos es la representación o personificación del atributo de la omnipotencia en el orden físico, una externalización de Zeus que acompaña a Ares en su actividad guerrera, es decir, conquistadora y creadora.

Cuando en época alejandrina los sacerdotes del Hefestos griego y el Toth egipcio comienzan a participar en el culto con los sacerdotes del Hermes tres veces grande (Hermes Trismegisto) entonces surge una proto-ciencia, una filosofía y una técnica de grandes resonancias mágico-religiosas, que se extiende universalmente y se prolonga hasta el siglo XXI, a saber, la alquimia¹⁰.

Como la matemática y la física, que tienen comienzos religiosos y místicos con Pitágoras, Empédocles y otros, la química también los tiene, pero más vinculados al mundo del trabajo y de la transformación de la materia, más cerca de Heracles.

Hay una sacralidad en la actividad transformadora, porque en ella se pone de manifiesto el poder de la creación, el de la divinidad creadora, pero a la vez, también el de la divinidad redentora. En la cristiandad, la sacralidad del trabajo aparece en los santos patronos de cada una de las profesiones¹¹, y en figuras

[10] Cfr., Eliade, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza, 1993; Antón Pacheco, José Antonio, *El hermetismo cristiano y las transformaciones del logos*, Córdoba: Almuzara, 2017.

[11] <https://catholic-link.com/10-santos-patronos-para-cada-profesion/>

de relieve más destacado desde la antigüedad, como San Benito (480-547) con su fórmula *ora et labora*, reza y trabaja, o de la modernidad reciente como San José Obrero,

Cuando el sentido religioso neolítico y calcolítico del trabajo se secularizan, su valor religioso reaparece en el arte y en la artesanía, que se convierten entonces en medios de redención de la naturaleza a través de la actividad humana. El trabajo en general, que en la antigüedad y el medioevo occidentales es actividad servil, en la modernidad pasa a considerarse como arte, como actividad redentora. Así se muestra en el pensamiento y la poesía de Novalis, ingeniero de minas¹², y en la de Mayakovsky, el poeta de la revolución de los trabajadores soviéticos¹³. Por su parte la alquimia mantiene siempre su sentido científico, mágico y místico al mismo tiempo, desde la antigüedad remota hasta el siglo XXI, a través de Paracelso, Newton, Jung y otros.

§ 36.1. LA SACRALIDAD DE LOS CAMPOS. VAC, DEMETER, FREYJA Y LA VIRGEN DEL ROCÍO

ANTERIORMENTE se ha estudiado la diferenciación, a partir de la divinidad femenina lunar y del «mana» originario, de las divinidades femeninas neolíticas tras el progresivo desarrollo de la agricultura y los asentamientos. Así es como a partir del milenio 10 AdC, aparece la madre tierra, la Cibeles del oriente medio y la Pacha Mama de los Andes americanos (MORN § 23), así aparece también la diosa madre de la familia, bien diferenciada ya de la sociedad civil, la Hera griega, la Juno romana, la Mut egipcia (MORN § 23 bis), y así también aparece la diosa de las tierras

[12] Novalis, *Himnos a la noche*. Enrique de Ofterdingen, Madrid: Alianza, 1983.

[13] Mayakovski, Vladímir: *Poesía y revolución*, Barcelona, Península, 1974.

salvajes y de la caza, la Artemisa griega, la Bastet egipcia, etc. (MORN § 24)¹⁴.

Conforme las sociedades neolíticas se van convirtiendo en sociedades estatales y la agricultura se va articulando con otras áreas culturales, generadas en el proceso de división del trabajo e incremento demográfico calcolíticos, las divinidades neolíticas de la agricultura, básicamente Cibele y Kronos, se diferencian en una pluralidad de divinidades masculinas y femeninas, que corresponden a nuevos poderes creadores, a nuevos cauces de comprensión y expresión de lo sagrado y a nuevos modos de identificación de los grupos sociales.

Así es como se perfila la figura griega de Demeter, la romana de Ceres, la egipcia de Isis, y como aparecen atributos genuinamente calcolíticos en la diosa hindú Vac y en la diosa escandinava de la abundancia y del amor Freyja, hermana del dios de la abundancia Freyr.

Vac es la diosa hindú con figura de vaca, de cuyas ubres mana todo tipo de recurso alimenticio y que es responsable de la fertilidad de los campos. Pero también es la diosa del alimento espiritual y especialmente de la palabra, como enseguida se verá. Por su parte Freyja es la diosa escandinava de la abundancia y la riqueza, de la fertilidad y de los nacimientos, que asume también las funciones de diosa del amor y el erotismo, a medida que las poblaciones dotadas de una interioridad social amplia, dilatan la interioridad subjetividad de sus individuos y experimentan nuevas vivencias y nuevos horizontes existenciales¹⁵.

Esos nuevos horizontes y esas nuevas vivencias son nuevas modalidades de encuentro con nuevas dimensiones de los poderes sagrados, para los que se arbitran nuevos nombres, nuevas

[14] Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Interpretatio_graeca.

[15] Cfr., Dumézil, G., *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona: Herder, 1999, caps. 1 y 4.

representaciones plásticas, nuevos himnos litúrgicos, nuevos templos y diferentes comunidades.

En el mundo greco-romano Deméter, la diosa de la fertilidad de los campos y las cosechas, tiene un antecedente y un correlato neolítico que es el Kronos griego, el Saturno romano y el Osiris egipcio (MORN § 20). Bajo una figura y un nombre nuevos abre nuevos mundos, despliega nuevos horizontes y expresa nuevas vivencias: inaugura el ámbito de los misterios. Es esposa de Poseidón, el dios del inframundo, de las aguas subterráneas y los movimientos telúricos (terremotos), de los caballos, de las aguas fecundantes y del mar poderoso. Y es precisamente fecundada y removida por su esposo, como ocurre también en la mitología incaica con Cochamama (madre mar) y Urpay Huachac, esposa de Pachacamac y madre de los peces y animales marinos, una diosa cuyo culto se inicia probablemente con el comienzo de la pesca¹⁶.

Deméter, la tierra, concibe de Zeus, el cielo, el espíritu, a Perséfone (la romana Proserpina) la doncella, que es raptada por Hades, los poderes del mundo inferior, y cada año la madre va a rescatar a su hija a las profundidades para traerla a la vida en un nuevo renacimiento. Este es el ciclo del renacimiento que se inicia en el segundo milenio y tiene conexiones con los cultos de los misterios de Eleusis¹⁷. También el Kronos-Saturno, dios de la fertilidad agraria, el egipcio Osiris, es despedazado y sus genitales son arrojados al Nilo, y es reunificado y devuelto a la vida por la Isis, la Deméter egipcia, que también llega más tarde a aparecer como una figura clave de los cultos místicos¹⁸.

[16] Rostworowski, M, *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.

[17] Cfr., Kerényi, Karl: *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*. Madrid: Siruela, 2004; Bernabé, Alberto, *Los misterios de Eleusis*. F. Casadesús (ed.), *Sectes, ritus religions del món antic*. Palma de Mallorca, 2002.

[18] Cfr., Muñiz Grijalvo, Elena, *Himnos a Isis*, Madrid: Trotta, 2006.

La imagen mítica agrícola del poder vivificante del cielo sobre la tierra y de lo divino sobre lo telúrico y lo humano, es también familiar en la cultura hebrea, y es recogida posteriormente en la liturgia cristiana. Una muestra particularmente destacada es el himno *Rorate coeli* (o *Rorate Caeli*), del Libro de Isaías (*Isaías* 45:8), que son las palabras iniciales de un texto utilizado en la liturgia católica y a veces en la protestante en la preparación de la Navidad¹⁹:

*Derramad, oh cielos, vuestro rocío de lo alto,
y las nubes lluevan al Justo.
Consuélate, consuélate, pueblo mío,
¡En breve ha de llegar tu salvación!
¿Por qué te consumes en la tristeza, por qué tu dolor?
¡Yo te salvaré, no tengas miedo!
Porque Yo soy el Señor, tu Dios,
El Santo de Israel, tu Redentor.
Derramad, oh cielos, vuestro rocío de lo alto,
y las nubes lluevan al Justo²⁰.*

La figura de la mujer como sagrado poder de la vida, como madre tierra y como madre del amor, que recibe el rocío del poder del cielo, es asumida por la Virgen María, cuando el cristianismo desplaza a los cultos paganos en el mediterráneo. En las culturas agrícolas aparece bajo la advocación de Divina Pastora, Virgen del Rocío y otras. Estas advocaciones adquieren más difusión e intensidad, y más arraigo social, a medida que la nostalgia del campo aumenta con las revoluciones industriales a partir del siglo XVIII, y enlazan con el retorno a lo sagrado cósmico de las nuevas religiones ecologistas, neopaganas, *new age* y otras del siglo XX.

[19] Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Rorate_Coeli

[20] <https://es.aleteia.org/2014/12/07/rorate-caeli-el-mas-sublime-canto-gregoriano-de-preparacion-para-navidad/>

	
<p>https://es.wikipedia.org/wiki/Fuente_de_Cibeles</p>	<p>Romería de la Virgen del Rocío http://sevilla.abc.es/rocio/sevi-diez-escenarios-imprescindibles-romeria-rocio.</p>

§ 36.2. LA SACRALIDAD DE LA MÚSICA, LA POESÍA Y LA MEDICINA. APOLO, ORFEO, ASCLEPIO

APOLO, el Febo romano, el Horus egipcio, el Belenus celta, es una de las figuras sagradas calcolíticas que en la edad del hierro tiene más difusión en el imperio romano, y más se integra en los cultos cristianos y en la teología neoplatónica.

Entre los hijos de Apolo, Asclepio y Orfeo son figuras muy presentes en las religiones místicas, y también en el cristianismo. Apolo proporciona figura a las dimensiones de lo sagrado que aparecen siempre en la música y el canto, en la curación de las enfermedades y la restauración del vigor de la vida natural, en las inspiraciones religiosas que tienen lugar en los sueños, en la contemplación, y de cualquier otro modo.

Las curaciones tienen siempre algo de redención, las inspiraciones algo de revelación, y la música algo de ambas cosas, de elevación, de éxtasis, de transporte más allá de lo terreno.

Apolo da cuerpo figurativo a los oráculos, adivinaciones y profecías, da cuerpo figurativo a los poderes de restauración y redención, y da cuerpo figurativo a los poderes creadores extraordinarios. Su nombre significa «el que irradia luz», «el brillante» y a su cuidado y poder se encomienda, además de la curación, la

profecía y la música, irradiar luz sobre todo, iluminar, por eso es el maestro de las musas, que son las que iluminan el pasado, el fondo del alma, el conocimiento de los dioses y otros misterios, con los diferentes tipos de poesía, himnos y relatos que cada una inspira y enseña a los hombres²¹.

En la antigüedad tardía, cuando ya el lenguaje conceptual se ha desarrollado por completo y todavía comparte con el lenguaje imaginativo el desarrollo de la especulación teológica y la instrucción a los creyentes, Proclo sitúa a Apolo, junto con Hermes y Afrodita, como las tres emanaciones primeras de Zeus, que a su vez son las tres mediaciones entre los hombres y la divinidad suprema: Hermes es la mediación entre el hombre y Zeus según el bien, Afrodita la mediación según la belleza, y Apolo la mediación según la verdad²².

En el desarrollo del cristianismo, las figuras de Apolo y Orfeo se vinculan a la de Cristo. Así Cristo aparece como Orfeo, hijo de Apolo, con la lira y con los animales a los que encanta, en la catacumba de los santos Marcelino y Pedro en Roma. Francisco de Asís encanta también a las criaturas con las que habla y compone un himno al hermano sol, donde declara al sol como la imagen más próxima de la divinidad, y Petrarca elabora una teología personal donde Cristo y Apolo aparecen vinculados²³.

Esta relación entre la belleza y lo sagrado, entre el arte y la religión, que se encuentra en la práctica de artistas y contemplativos como Petrarca y Francisco de Asís, se encuentra también en elaboraciones teóricas de índole teológica, en la que se unifica el cristianismo con la mitología greco-romana, y la redención mediante la gracia con la redención mediante la belleza²⁴.

[21] Apolo recoge también el conjunto de experiencias de la luz mística tal como las describe y analiza Eliade. Cfr. «Experiencias de la luz mística» en *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona: Kairós, 2001.

[22] Cfr. Proclo, *Teología platónica*, Milano: Bompiani, 2005.

[23] cfr. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Apolo>.

[24] Esa es una tesis apuntada de muy diversas maneras desde el renacimiento hasta el romanticismo por personas de posiciones tan diferentes como Madam Blavatsky en

§ 37. LA SACRALIDAD DE LAS AGUAS, LOS VIENTOS Y LA NAVEGACIÓN. NEPTUNO Y EOLO

POSEIDÓN no es de los primeros dioses neolíticos, pero destaca entre los del calcolítico, cuando el tráfico marítimo del Egeo se intensifica. La fuerza desatada de las olas y los mares, las galernas y las tempestades costeras, ponen también de manifiesto el poderío del cosmos con no menos eficacia que los rayos y los truenos, y con no menos halo numinoso.

Ese poder de los mares lo experimentan las culturas del Egeo con una particular intensidad. Poseidón es una divinidad tal vez anatolia que representa el poder sagrado de los caballos en los inicios del calcolítico y más adelante, cuando los caballos y carros llegan a la Grecia continental, el poder de las aguas oceánicas²⁵.

Desde el cuarto milenio AC, las culturas del mediterráneo oriental se despliegan y mantienen su apogeo hasta la antigüedad tardía. La talasocracia griega empieza en Creta a comienzos del segundo milenio y se extingue ante el poder romano a finales del milenio primero AC. Durante ese periodo de tiempo Poseidón es la divinidad que representa el poder con el que Grecia tiene un trato más continuo y del que depende en mayor medida, al igual que la cultura fenicia, que se despliega por el mediterráneo, el atlántico y el índico, y que da culto al mar en la figura del dios Yam²⁶.

Para los pueblos que se alimentan de la pesca más que de la ganadería, como es el caso de los incas, entre otros, junto a la Pachamama (madre tierra) aparece también la Cochamama (madre mar) que tiene igualmente las funciones maternas nutritivas de

el siglo XIX, Theilhard de Chardin en el XX, o, más recientemente el geógrafo Denis Cosgrove, cfr. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Apolo>.

[25] Cfr., Burkert, Walter, *Greek Religion*, Wiley-Blackwell, 1985; <https://en.wikipedia.org/wiki/Poseidon>

[26] [https://en.wikipedia.org/wiki/Yam_\(god\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Yam_(god))

la madre, de Cibele o de Demeter. Como se ha dicho antes Urpay Huachac, esposa de Pachacamac y madre de los peces y animales marinos, es la figura de la divinidad femenina que aparece cuando se inicia la pesca en la costa americana del Pacífico sur.

Entre los hijos de Poseidón se encuentran Eolo, el dios de los vientos, y el héroe Teseo, fundador de la ciudad de Atenas. A veces la genealogía de los dioses expresa la aparición o el descubrimiento de nuevas actividades como la navegación y los poderes sagrados que crean y operan en esas actividades, como los vientos. Es decir, la genealogía de los dioses expresa los caminos y vicisitudes de toda creación.

También en época histórica, y en las prácticas religiosas de la cristiandad, la apelación a los poderes divinos en relación con el mar y los vientos se encuentra en el culto a la Virgen del Carmen, patrona de los marineros en muchos lugares, la Virgen del Buen Aire, la Virgen de los Vientos, y otras.

3.3. LA DIFERENCIACIÓN DE LAS DIVINIDADES FEMENINAS

§ 38. *LA SACRALIDAD DEL SEXO FEMENINO Y DEL AMOR ERÓTI- CO. INANNA, ASTARTÉ, AFRODITA*

EN el paleolítico la sexualidad femenina está referida a la reproducción como clave de la supervivencia. En el neolítico la sexualidad femenina se despliega en tres dimensiones y se manifiesta en la madre-tierra como poder generador (Cibele y Demeter), como fundamento de la familia por referencia al esposo patriarcal y a la prole (Hera), y como poder de la virginidad de la naturaleza salvaje (Artemisa).

En el calcolítico la sexualidad femenina mantiene las tres dimensiones del neolítico, y, a partir de ellas, se abre en otros

cauces de expresión y comprensión de lo sagrado. Entonces se despliega en relación con el eros y con la belleza en las figuras de las venus calcolíticas, y en relación con artes domésticas, artes médicas, sabiduría, lenguaje y otras en figuras de las divinidades que se verán.

Como fuerzas sagradas del eros y de la belleza aparecen en el calcolítico Inanna en Sumeria, Ishtar (*ae-starti* para los griegos) en Babilonia, Hator en Egipto, Afrodita en Grecia, Venus en Roma, el dios Kamadeva en el hinduismo, la diosa Jiutian Xuannü en China, Tlazolteotl entre los aztecas, Kuka-Mama entre los mayas, los guacamayos azules entre los Canaris incaicos y otras divinidades²⁷. Con diversas variantes, son diosas del amor y la belleza, del deseo sexual, de las flores, de la coca que proporciona gozo y alegría, de la embriaguez y el desenfreno eróticos.

El carácter sagrado del sexo y del gozo sexual, resulta extraño en los medios culturales de occidente (de la cristiandad), donde la sexualidad tiende a considerarse desde el punto de vista de lo sobrenatural negativo, en términos de embriaguez demoniaca, y su ejercicio como frecuentemente pecaminoso²⁸.

El amor y la belleza parecen haberse diferenciado en el calcolítico a partir de la fuerza sagrada originaria, «mana», como potencias autónomas para generar la actitud contemplativa, el arte y la ciencia, teniendo como principal figura a la mujer, como se dijo (FC §§ 53 y 66, FACTI §§ 36 y 51-52), y produciendo a partir de su contemplación el proceso civilizador en el varón. Ese parece ser el papel de la diosa Sumeria Inanna, de la egipcia Hator y de otras divinidades análogos con sus respectivas sacerdotisas. La

[27] Para una relación más completa, cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_love_and_lust_deities

[28] Para la historia del sexo en la cultura occidental cristiana, además del clásico de Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid: Siglo XXI, 1977, cfr., Choza, J., *Antropología de la sexualidad*, Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2017; *Historia de los sentimientos*, Sevilla: Thémata, 2011, caps. 2 y 3; *Amor, matrimonio y escarmiento*, Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2017, y Choza J. y González del Valle, J.M., *La privatización del sexo*, Sevilla: Thémata, 2016.

fuerza sagrada de la vida, la fertilidad y el sexo, propia de la di-
vinidad lunar paleolítica, parece haberse mantenido en los cultos
de fertilidad neolíticos y haber reaparecido en la edad del hierro
en los cultos de Dionisio, en los cuales se expresa en toda su pro-
fundidad y en relación con los misterios de salvación.

Estas dos dimensiones del sexo, la afrodisiaca civilizadora y
la dionisiaca mística, parecen emerger diferenciándose en el cal-
colítico. Parecen mantener desde entonces una pugna milenaria
en la cual, cuando el sexo por una parte se humaniza y espiritua-
liza en exceso, por la otra se expresa con rasgos de lo demoniaco
y perverso²⁹. El difícil equilibrio requerido para mantener su im-
prescindible dimensión de materialidad y animalidad profundas
junto a su inevitable dimensión sagrada, recorre toda la histo-
ria desde comienzos del calcolítico hasta el siglo XXI. En cierto
modo, ese difícil equilibrio en el ejercicio y en la comprensión del
sexo, parece ser cifra de lo arduo que resulta comprender a la di-
vinidad como personal y como impersonal, como espíritu y como
fuerza omnipotente a la vez.

La memoria épica calcolítica, que acoge en sí los relatos ver-
bales y escritos neolíticos y los remodela, vincula el origen del
mal con el lenguaje, sobre todo con la diversificación de las len-
guas, y con la belleza del sexo femenino, y pueden encontrarse
interpretaciones cristianas del pecado original bíblico como un
pecado de sexo.

Los mitos griegos relacionan el origen del mal, o de algu-
nos males, con la belleza femenina en el caso del juicio de Paris,
de Pandora, de Europa, de Elena y algunos otros. La llegada de
Abraham a Egipto, y la cesión de su bella esposa Sara a Faraón,
es también la causa de grandes males para Egipto, de la forma-
ción del pueblo elegido en tierras del Nilo, y de su primera salida

[29] A partir del renacimiento en occidente la espiritualización del sexo se expresa en
el tema literario del «casto amor», que se mantiene hasta el romanticismo, y su forma
demoniaca en las prácticas de brujería de los filtros amorosos y en figuras literarias
como las de don Juan y Mefistófeles.

de territorio africano hacia el oriente (*Genesis*, 12), como se ha comentado ya.

No parece haber motivos que permitan pensar en fenómenos como los sentimientos amorosos, la percepción de la belleza, la orgia sexual y de otro tipo en el paleolítico. En cambio, hay motivos en favor de la tesis de Rousseau de que esos fenómenos se producen después del tránsito del estado de naturaleza al estado civil, o sea, después del tránsito del paleolítico y el neolítico al calcolítico³⁰.

De la misma manera que la memoria épica interpreta el diluvio y la multiplicación de las lenguas en relación con una culpa humana, la belleza y el eros también aparecen interpretados por la memoria épica en ese sentido, aunque unas veces como causa (mitos griegos) y otras como efecto de la culpa humana («Se les abrieron los ojos y vieron que estaban desnudos», *Génesis*, 3: 7).

En el calcolítico la sexualidad femenina, que se mantiene referida a la reproducción y a la fertilidad como en periodos anteriores, se abre, pues, a nuevas esferas. Las formas en que la sexualidad femenina se despliega en la interioridad social y en la relación intersubjetiva varón-mujer por primera vez en la historia, probablemente en Sumeria, da lugar a sus formas institucionalizadas no reproductivas, más o menos numerosas y más o menos amplias y flexibles, que a su vez han dado lugar a las determinaciones de la sexualidad y del género femeninos en la cultura del occidente patriarcal.

§ 38.1. *Modalidades sumerias de la sexualidad femenina. La Naditu Shamkhat*

El patriarcado y el machismo de la cultura occidental pueden describirse como una reclusión o reducción de la persona de la mujer a su función sexual reproductiva, cultural, política y

[30] Rousseau, J.J., *Del contrato social; discursos: discurso sobre las ciencias y las artes, discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza, 2008.

jurídicamente regulada, de manera que la dignidad y libertad de la persona, y su correspondiente autodeterminación en los diferentes ámbitos de actividades sociales, queda reservada para el varón. La emancipación o liberación de la mujer consiste, sobre todo a lo largo del siglo XX, en cancelar la identidad de la persona-mujer con sus actividades sexuales reproductivas, y en dejar libre el yo y el sí mismo femeninos para articularse entre sí por referencia a proyectos existenciales distintos de la actividad sexual reproductiva.

La identidad entre persona y sexo reproductivo en la mujer es obvia e inevitable en el paleolítico, por razones de supervivencia de la tribu y de la especie, pero esa identidad entonces no conduce de suyo al patriarcado, pues da lugar también a formas de matriarcado.

El patriarcado empieza en el neolítico y se consolida en el calcolítico, pero las formas de identificación entre persona y sexo reproductivo en la mujer probablemente no empiezan entonces, sino en otro momento histórico, y han registrado una gama de variaciones de cierta amplitud. En concreto, esa identificación, que ha estado presente en un sentido amplio desde siempre, parece haberse iniciado en la antigüedad tardía, puede haberse debilitado en el medievo y puede haberse intensificado hasta formas exasperantes en la modernidad³¹.

La determinación de las modalidades de la sexualidad femenina en Sumeria parece un asunto complejo, que dista de estar comprendido y explicado. ¿Por qué hay tantos nombres para las diferentes funciones sexuales sagradas que llevan a cabo las mujeres? Esa abundancia llama la atención de Lara Peinado, Bottéro y algunos otros especialistas, que sin embargo no se detienen a reflexionar sobre el hecho tanto como las tesis de Rousseau sobre el origen del amor, el erotismo y la civilización siguen demandando.

[31] Esa es en parte la tesis de Michel Foucault, que aquí se acepta en líneas generales. Cfr., *Historia de la sexualidad*, Madrid: Siglo XXI, 1977, 3 vols.

La figura femenina más antigua de la que hay noticia histórica bien documentada es la Naditu Shankhat, que en el *Poema de Gilgamesh* aparece presentando una identidad clara entre persona y actividad sexual placentera-civilizadora y no reproductiva.

Shamkhat, «hija del gozo», el nombre común de las sacerdotisas que ejercen ese tipo de sacerdocio, «es el nombre propio que se le da a la hieródula, idéntico al vocablo popular que designaba su condición de ‘mujer alegre’, ‘exuberante’ o ‘intrépida’. Existe en sumerio y acadio una gran cantidad de palabras que recogen las diversas categorías de «guías sexuales» sagradas al servicio de los templos»³².

En la medida en que hay una pluralidad de funciones y actividades de magisterio civilizatorio llevado a cabo por mujeres, en las que se pone en juego el erotismo, el sexo y el deleite, pero no la reproducción, la identidad de la mujer no viene determinada por su actividad reproductiva, sino por su actividad sexual civilizatoria.

Pero dado que esa actividad sexual civilizatoria consiste en una pluralidad de funciones realizadas por personas diferentes, la diferencia tiene que consistir en diferencias de la actividad de gozo sexual no reproductivo.

Esa diferencia se encuentra todavía en la Grecia clásica y tiene una de sus más conocidas formulaciones en la *oratio* de Demóstenes *Contra Nerea*:

«Tenemos hetairas para el placer, pallakae [concubinas] para cuidar de nuestras diarias necesidades corporales, y gynaekes

[32] Con la expresión «guías sexuales» sustituyo a la palabra utilizada por Lara Peinado, «prostituta», porque está tan cargada de significado peyorativo que arruina otras interpretaciones alternativas del fenómeno. Cfr. Lara Peinado, F., *Poema de Gilgamesh*, cit., nota 101, pag. 214. Lara Peinado se apoya para estos comentarios en los trabajos de J. Renger, ZA, 24, 1967, pp. 179 ss; J.G. Westenholz, HThR, 82, 1989, p. 245, y W.G. Lambert, Xenia, 32, 1992, p. 127.

[esposas] para darnos hijos legítimos y ser fiables guardianes de nuestros hogares.»³³

En algunos textos se precisa que las *hetairas* se distinguen de las prostitutas (*pórne*, en griego) porque eran más distinguidas y educadas. Algunas versiones del *Poema de Gilgamesh* traducen *naditu* por el griego *hieródula*, pero las *hieródulai* están dedicadas a un tipo de servicio sacerdotal inferior, desempeñado frecuentemente sólo por esclavas, de las que en los grandes santuarios podía haber varios miles. La *naditu* podía semejar más a la *hetaira* griega, que es una mujer que desempeña funciones sacerdotales de culto, que tiene estudios, que participa y habla en los *symposia* y a las que los sabios escuchan, que puede tener cuantiosos bienes y que paga impuestos.

Probablemente la concepción de la mujer propia incluso de algunos académicos del siglo XX lleva a identificarla con su actividad sexual genital, y, por eso, a traducir *naditu* por *prostituta*, impidiendo así la comprensión de las determinaciones de la sexualidad femenina no reproductiva o las determinaciones de género.

Esa concepción, en cierto modo todavía vigente, es la que hace difícil para los occidentales diferenciar bien las categorías griegas de *hetairas*, concubinas, esclavas, prostitutas y esposas, y las más numerosas categorías funcionales de la mujer en sumeria independientemente de su sexualidad reproductiva y genital³⁴.

[33] «τὸ γὰρ συνοικεῖν τοῦ ἔστιν, ὃς ἂν παιδοποιεῖται καὶ εἰσάγη εἰς τε τοὺς φράτερας καὶ δημότας τοὺς υἱε ς, καὶ τὰς θυγατέρας ἐκιδέῃ ὡς αὐτὸ οὖσας τοἈζάνδράσιν. τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδὸν ἔνεκ ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τς καθῆμέραν θεραπείας το σώματος, τὰς δὲ γυνακας το παιδοποιεσθαι γνησίως καὶ τὰν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν. ὥστῃ πρότερον ἔγημεν γυνακα ἄστην καίεισιν ὄρτοι οἱ παδες ἔξ.» Demosthenes, *Oration*, 59.122. Agradezco a José Armenta haberme facilitado el texto griego.

[34] Este tema se examina con más detenimiento en Choza, J., *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*, Sevilla: Thémata, 2015, § 49.

§ 38.2. *¿Qué es hacer el amor como los animales? La tesis de Rousseau*

Probablemente el texto más antiguo de una escena erótica descrita y vivida con parámetros semejantes a los de la cultura occidental del siglo XXI es el del encuentro entre la Naditu Shamkhat y el salvaje Enkidu, que tiene como resultado la redención de Enkidu de su salvajismo animal y su ganancia para la civilización, para el mundo humano. El texto se encuentra en el *Poema de Gilgamesh*, Tablilla I, Versión asiria, columnas III y IV³⁵.

*«Shamkhat dejó caer su ropa,
Descubrió su cuerpo y él poseyó sus encantos,
Sin rechazarle, ella acogió su ardor;
Se quitó sus vestidos y él yació sobre ella,
Mientras desempeñaba para el salvaje su arte de mujer:
Él sació con ella su codicia amorosa.
Durante seis días y siete noches, Enkidu, excitado, cohabitó con
Shamkhat.
Después de que hubo saciado su voluptuosidad,
Volvió su mirada en busca de su manada;
Pero al ver a Enkidu las gacelas huyeron,
La manada de la estepa se alejó de su cuerpo.
Enkidu había perdido sus fuerzas. Su cuerpo estaba flojo,
Sus rodillas quedaban inmóviles, al tiempo que huía su manada.
Enkidu estaba débil. No podía correr como antes,
Pero había desarrollado su saber, su inteligencia estaba despierta.
El vino a sentarse a los pies de la hieródula,
Y se puso a contemplar el rostro de Shamkhat;
Ahora comprendían sus oídos lo que le decía la hieródula,
y se puso a contemplar el rostro de Shamkhat;*

[35] *Poema de Gilgamesh*, Edición de Lara Peinado, F., Madrid: Tecnos, 2010. Para un análisis de este pasaje, cfr., Linares, Joan B., «Enkidu: el nacimiento del mito del ‘hombre salvaje’ en el *Poema de Gilgamesh*», en *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choa*., Sevilla: Thémata, 2016.

ahora comprendían sus oídos lo que le decía la hieródula.

Dirigiéndose a Enkidu, la hieródula le dijo:

.....

¡Ven, Deja que te lleve a Uruk-la-cercada,

.....

Mientras ella le hablaba, él asentía a sus palabras:

Es un confidente lo que su corazón [de Gilgamesh] ansiaba, un amigo.

El divino Enkidu contestó a la hieródula:

Vamos Shamkhat, condúceme a él,

Al santo templo, morada de Anu y de Ishtar,

En donde reside Gilgamesh, perfecto en fuerza,

*Y donde, como un búfalo salvaje, sobrepasa en fuerza a los demás
hombres.*

Yo, yo quiero provocarlo, lanzarle un desafío»³⁶.

Los sumerios del tercer milenio tienen un grado de civilización urbana suficiente como para sentir nostalgia de la vida agrícola o de la vida en la naturaleza salvaje, y para «imaginar» en qué medida es salvaje el hombre primitivo³⁷. No obstante, el conocimiento actual de los cazadores recolectores y de los *sapiens* del paleolítico no los presenta como el *Poema* presenta a Enkidu. No consta que practicaran la zoofilia, ni es probable que lo hicieran entre animales sin domesticar. En cambio, los humanos más próximos a la civilización, los pastores y ganaderos neolíticos, sí practican la zoofilia y el canibalismo ritual. La zoofilia está prohibida en el neolítico en la ley mosaica y en el calcolítico en la ley hitita. No aparece mencionada en el código de Hamurabi, también calcolítico, y es aceptada o tolerada en Grecia y Roma, tanto en la época arcaica como en la clásica.

Por otra parte, no consta en ningún momento que los varones del paleolítico ni del neolítico tuvieran una relación de

[36] *Poema del Gilgamesh*, Tablilla I, columna IV versión asiria, vv. 16-48,

[37] Cfr., Llinares, Joan B., «Enkidu...», en *Hombre y cultura*, cit.

conversación amistosa ni entre ellos ni con las mujeres. Las relaciones de Enkidu con Gilgamesh y con Shamkhat resultan muy novedosas y se describen como tales.

Enkidu se describe como un ser en cierto modo divino o de origen divino, formado por la diosa Aruru a imagen de Anu, pero él no lo sabe, y en el transcurso del poema, va tomando conciencia de ello. En el poema el salvaje Enkidu pasa de ser divino en sí, a ser divino para sí y para los demás.

En este proceso lo que él hace es 1) unirse a Shamkhat, 2) abandonar las prácticas de zoofilia, 3) sentarse a los pies de la mujer, 4) contemplar su rostro, 5) escucharla, 6) entender lo que dice, 7) asentir a lo que dice, 8) descubrir que necesita un amigo, 9) seguirla para encontrarse con Gilgamesh, y 10) proponerse retarlo.

De esa manera, Enkidu deja de hacer el amor como los animales y empieza a hacerlo como los humanos. Dejar de hacer el amor como los animales es, por una parte, dejar la práctica de la zoofilia, y también probablemente, dejar de hacer el amor en posición dorsal/ventral que es como lo hacen ellos, y, por otra parte, independientemente de que continúen las prácticas de zoofilia y de apareamiento dorsal/ventral, dejar de hacer el amor como los animales quiere decir unirse sexualmente a ella, mirar a la cara a la mujer, contemplarla, hablar con ella, escucharla, entender lo que dice y acoger lo que dice, comprender que está solo y que la necesita a ella y también a un amigo.

Dejar de hacer el amor como los animales es dejar de hacer el amor como lo hacen los humanos del paleolítico y también los del neolítico, es decir, sin hablarse, sin mirarse, sin aceptarse y acogerse mutuamente, sin abrir cada uno su interioridad y acoger al otro en ella en su singularidad. Es dejar de hacer el amor como se hace en los ritos de fertilidad agraria que se representan en la cerámica moche, y pasar a hacerlo gozosa e intersubjetivamente como se representa en los bajorrelieves de Khajuraho, o en los bajorrelieves sumerios antes mostrados (§ 30).

	
<p>https://es.wikipedia.org/wiki/Cultura_moche</p>	<p>https://es.wikipedia.org/wiki/Khajuraho</p>

Dejar de hacer el amor como los animales es pasar de los ritos sexuales paleolíticos y neolíticos, de unos ritos en los que la interioridad todavía no ha comparecido y no se ha constituido plenamente ante sí y para sí misma y ante los demás, a unos ritos sexuales en los que la interioridad social sí está constituida ante sí y para sí misma, a unos ritos sexuales en los que la sexualidad está dada y acogida en una interioridad y una subjetividad que tiene la amplitud que marca la distancia recién abierta entre el sí mismo y el yo.

Así queda expresado en un himno nupcial de entre el 2037 y 2029, antecedente del epitalamio del *Cantar de los cantares*, en el que la unión del soberano y la sacerdotisa representa «palpable y místicamente la unión de *Inanna* y *Dumuzi*:

*«¡León mío, déjame darte mis caricias!
 ¡Mi dulce amor, quisiera recibir la ablución (?) de tu miel!
 Tú te has complacido conmigo, amor mío:
 Díselo a tu madre, que ella te ofrezca golosinas;
 Y díselo a tu padre, él te hará regalos.
 Tu alma, yo sé cómo alegrar tu alma:
 Duerme en nuestra casa, querido mío, hasta que despunte el día.*

*Tu corazón, yo sé cómo dilatarte el corazón:
 Duerme en nuestra casa, león mío, hasta que despunte el día.
 Y tú, puesto que me amas,
 Dame, te lo ruego, mi león, tus caricias.
 Mi soberano divino, mi señor y mi protector,
 Mi Su-Su'en, que regocija el corazón de Enlil,
 Dame, te lo ruego, tus caricias.
 Pon tu mano ahí, si quieres, en ese oculto rincón, dulce como la miel.
 Pon tu mano ahí, como si la pusieras sobre tela de gisban (?)
 Y cierra tu mano como una copa,
 Como sobre una tela de gisban-sikin... (?).³⁸*

Ese es uno de los modos en que puede comprenderse y explicarse la tesis de Rousseau sobre el nacimiento de los sentimientos eróticos y el amor en el paso del estado de naturaleza al estado civil. Y el modo en que esa tesis puede ampliarse es señalando que en el paso de un rito sexual corporal conductual a otro que, además de corporal, también es afectivo e intersubjetivo, y que por eso puede llamarse propiamente culto interior, se abre un nuevo ámbito para comprender lo que es la felicidad que la divinidad regala a los humanos mediante el gozo del encuentro mutuo y la compañía. Proclo tiene buenas razones y buenos motivos para hablar, tres milenios después, de Afrodita como la mediación según la belleza entre los humanos y la divinidad suprema.

§ 38.3. *Sacerdocio femenino, eros y civilización*

El sexo aparece como algo sagrado y se vive como algo sagrado en el paleolítico, en el neolítico y en el calcolítico, y a partir de entonces se vive también como algo 'natural' en todas las culturas. El tabú del incesto pasa del paleolítico al neolítico y a la posteridad con todo su vigor, y obviamente se refiere al sexo intra-familiar y no al extra-familiar.

[38] Bottéro, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, cit., pag. 184.

El sexo y la sexualidad femenina (implique o no sexualidad reproductiva y genital) empiezan a secularizarse a partir de la división del trabajo neolítica y calcolítica, que es también división del trabajo «sexual» y despliegue de los papeles de género, como los de las hetairas, concubinas, hieródulas, esclavas, etc. La división del trabajo según los papeles de género (en cierto número de los cuales la sexualidad reproductiva y genital es irrelevante) se despliega a partir de poderes sagrados y divinidades femeninas, que se diferencian en otras divinidades según otras funciones que van surgiendo. En ese primer momento todas esas actividades son sagradas, y en cierto modo sacerdotales, como las del guerrero y el constructor, pero no parten de Zeus y Ares, sino de las divinidades femeninas.

Las diosas del amor y el sexo en los diferentes panteones con sus correspondientes cultos, dan lugar a diferentes jerarquías de sacerdotisas, también ‘sacerdotisas del amor’ en sus múltiples formas, como las Naditu sumerias, y a figuras que se secularizan y dan lugar a las Hetairas griegas (desde el milenio 5 AC hasta finales de la edad antigua) y otras análogas. El sentimiento del amor, que inicialmente puede vivirse como una dimensión del culto interior en que queda asumido igualmente el sexo, se seculariza también, al igual que el sexo, y ambos registran manifestaciones que van, desde formas ritualizadas desprovista de sentimiento interior, hasta formas completamente secularizadas como las de la prostitución en sus sentidos históricos.

En el *Poema de Gilgamesh*, las *naditu*, las sacerdotisas del amor y del sexo, tienen la función civilizadora de instruir a los varones para que realicen el tránsito de la vida salvaje a la vida urbana, de una vida en la que el sí mismo y el yo están fusionados, como en el niño antes de la adolescencia, a una vida en la que están separados y hay una interioridad. Esa es la tarea de la *naditu* Shamkhat con Enkidu para llevarlo, desde un medio y una vida en la que los hombres viven el sexo como los animales (según las costumbres paleolíticas de los cazadores recolectores y

las neolíticas de los pastores y ganaderos), a una vida humanizada, urbana, en la que las noches de amor con las *naditu* en la ciudad se presentan como forma de la felicidad suprema, de gozo físico en la interioridad intersubjetiva, y como el procedimiento para humanizar las costumbres. El sexo empieza a estar acompañado de la contemplación de la belleza, de miradas cara a cara, de enamoramiento³⁹.

En una línea análoga a esa tranquilidad y actividad civilizadora del relato sumerio, se sitúa el relato del origen de los guerreros Canaris en la mitología incaica. Después del Diluvio, dos hermanos que habían sobrevivido en la cima de una montaña, y que salen diariamente a buscar algo de comer, a partir de un momento encuentran al volver a su morada una mesa abundantemente servida. Descubren escondidos que dos guacamayos hembras entran en la casa para transformarse después en hermosas mujeres y prepararles la comida. Entonces cierran las puertas y no las dejan salir. Las mujeres se asustan, pero ellos las tranquilizan con caricias y con palabras amorosas. Entonces ellas cuentan que el dios Ticci Wiracocha les ha mandado hacer «aquel misterio» para que los hombres no mueran de hambre, y después acceden a quedarse viviendo con ellos como esposas⁴⁰.

El amor y el sexo se expresan primero en la religión, luego en la unidad de la religión y el arte diferenciados, y a medida que el arte se va autonomizando respecto de la religión, el amor y el sexo se van secularizando también en ese medio artístico, y van prescindiendo de su dimensión estética y acentuando sus dimensiones afectivas y de placer.

Es posible que el sexo se fuera secularizando hasta adquirir la forma de gozo no religioso, y que la belleza se fuera secularizando hasta adquirir la forma del lujo, a lo largo del milenio

[39] Cfr., *Poema de Gilgamesh*, Madrid: Tecnos, 2010. Cfr., Bottero, J. y Kramer, S.N., *Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotámica*, Madrid: Akal, 2004.

[40] Fernando Rosas, F., (comp), *Mitos y leyendas del Perú*, cit., pp. 42-43.

1 AC, desde las primeras hetairas griegas, hasta las formas de decoración que aparecen en los frescos de Pompeya y Herculano, y hasta las formas convencionales de la prostitución.

Hay manifestaciones de todas esas formas, con sus expresiones plásticas, que no siempre son fáciles de identificar precisamente por su carácter intermedio entre una y otra forma del sentido del sexo y del amor.

Ese es el caso del papiro erótico de Turín, del Imperio Nuevo Egipcio del 1150 AC⁴¹. Otros documentos son más fáciles de interpretar, por su carácter religioso, educativo o festivo, como el *Cantar de los Cantares* bíblico, (entre el siglo X y el II AC), el *Kamasutra* hindú, (entre el siglo II AC y el VI DC), las formas plásticas correspondientes al tantrismo y las ritualizaciones religiosas del sexo, las expresiones de la concepción de la bienaventuranza islámica como el gozo de las huríes del profeta a partir del siglo VII DC, y los poemas báquicos del islam (desde los inicios del sufismo en el siglo IX)⁴².

Aunque el papiro de Turín se interpreta inicialmente como la primera expresión de la pornografía en el milenio 2 AC, las interpretaciones posteriores lo ven como un tratado médico o como unas representaciones burlescas⁴³. El *Kamasutra* es generalmente considerado como un tratado médico-religioso, y de modo análogo se interpretan las doctrinas del tantrismo, las formas del Yoga sexual y el epicureísmo. Por su parte, el *Cantar de los Cantares*, el *Paraíso islámico*, y los poemas báquicos tienen sentido religioso, literales y simbólicos tradicionalmente establecidos.

El *Cantar de los cantares* es un epitalamio, un poema de bodas, en el que se cantan las delicias de la noche de bodas, del

[41] Cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Turin_Erotic_Papyrus

[42] Cfr. Gutiérrez Ontiveros, M., *El poema báquico de Ibn Ajiba*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007.

[43] A A Shokeir and M I Hussein, «Sexual life in Pharaonic Egypt: towards a urological view», *International Journal of Impotence Research* (2004) 16, 385-388, cfr. . <http://www.nature.com/ijir/journal/v16/n5/full/3901195a.html>.

amor nupcial, que es justamente la unión física y amorosa. Sobre ese sentido literal, la tradición mística cristiana, y especialmente la mística española, ha interpretado la unión sexual y amorosa como modelo de la unión mística del alma con Dios, y también como modelo de las procesiones trinitarias⁴⁴. En efecto, lo que más se parece al amor es el amor, y lo que más se parece al amor espiritual es el amor físico.

El sexo da lugar a una forma de mística, y a un tipo de éxtasis, por varios motivos. Porque lleva consigo la unión más íntima que cabe entre dos seres humanos, porque en esa unión queda abierta la posibilidad creadora como en ninguna otra actividad humana, porque esa posible actividad creadora se lleva a cabo poniendo en juego la acción creadora divina y la humana, porque en esa unión cada individuo se abandona y se pierde en el otro, y porque los dos humanos se abandonan en el supremo poder sagrado creador de la vida.

El gozo de las huríes del profeta en el paraíso se interpreta como la participación en el poder creador de Allah. Se trata de un gozo en el que no hay descanso ni cansancio, como no lo hay en la acción creadora y conservadora de Allah⁴⁵. La imagen máxima de la felicidad eterna para el hombre es la de un orgasmo eterno que participa del gozo divino de la creación, y que en la biblia judeo-cristiana se expresa con las palabras «Entonces Dios miró todo lo que había hecho, ¡y vio que era muy bueno!» (*Genesis*, 1: 31).

La unión mística se describe como embriaguez sexual y alcohólica en los cultos dionisiacos, en los egipcios de la diosa Hathor y en los poemas báquicos del islam, y también en esas orgias se experimenta la unión con la divinidad.

[44] San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, en *Obras Completas*, Madrid: BAC, 1964; Choza, J., «La plenitud del amor», en *Historia de los sentimientos*, cit.

[45] Cf. «*yanna-Yahannam [janna-ÿahannam]: el Jardín y el Fuego*», en Yaratullah Monturiol: *Términos clave del Islam*. Almodóvar del Río: Junta Islámica, 2006, p.115

Es posible que después de la consideración peyorativa del sexo en los medios culturales cristianos, y especialmente en la Europa victoriana, surgiera en el siglo XIX el concepto de pornografía tal como se entiende en el siglo XX, y que la mente que opera con ese concepto sea la que ha contemplado los frescos de Pompeya como un *ready made* de pintura pornográfica.

De todas maneras, a pesar del proceso de secularización y de la familiaridad del siglo XX con las formas degradadas del sexo, el sexo mantiene siempre su dimensión de sacralidad, que aparece y se expresa en las vivencias del amor erótico y en los ritos de matrimonio de las diferentes culturas.

§ 39. LA SACRALIDAD DE LAS ARTES DOMÉSTICAS Y LA SABIDURÍA. HESTIA Y ATENEA

JÚPITER, Juno y Minerva, la triada capitolina (con su templo en el Capitolio romano) que integra las divinidades supremas de la Roma clásica, deriva de la tríada etrusca, formada por Tinia, Uni y Menrva, de tiempos anteriores. Como se ha mostrado, la tendencia a agrupar las divinidades en triadas no es solo indoeuropea, sino que también se encuentra en las culturas semitas, en las asiáticas y en las americanas. De ese modo se expresa la diversidad de las funciones y actividades propias del poder sagrado uno, en correspondencia con la diversidad de figuras de una misma familia. Ya se ha explicado también que los miembros del grupo, y más aún los de la familia, forman una unidad ontológica.

El vínculo constitutivo y generador de la familia es el conyugal, y eso es lo que representa Hera, probablemente desde los inicios del neolítico. Hera significa la unidad familiar de los dioses, la unidad familiar de los hombres y la unidad familiar de los dioses y los hombres. Hera es también la protectora de la hiero-gamia, de ese vínculo conyugal entre dioses y hombres que ha engendrado a los héroes, como Aquiles,

Ulises o Eneas. Y simboliza de ese modo la suprema unidad de la vida.

Junto a Hera, la otra gran divinidad doméstica es la diosa virgen Hestia. Es la diosa de la casa, de la arquitectura de la casa, del corazón, del hogar, del fuego del hogar, de la cocina, del derecho y el orden doméstico, familiar y estatal. Es hija de los titanes Cronos y Rea, y es de la primera generación de los dioses que aparecen en la era de los hombres, después de la era de los gigantes⁴⁶, lo cual puede interpretarse en el sentido de que es de las divinidades que se consideran o se ‘recuerdan’ en la memoria épica como de las más antiguas.

Se corresponde con la diosa romana Vesta, aunque hay notables diferencias entre el culto a la diosa griega y el culto a la romana, gestionado por el conjunto de las vírgenes vestales, sacerdotisas del hogar y de la vida doméstica. También Vesta está relacionada con los Lares, Manes y Penates, los dioses romanos arcaicos de las familias, las casas, las ciudades, los caminos y las encrucijadas.

Hestia y Vesta se corresponden con aspectos de la Isis egipcia, pues en ellas se centran algunos ritos eucarísticos, de fecundidad y de génesis de la casa cósmica. En estas figuras se advierte el tránsito de la eucaristía mediante la ofrenda de la sangre del animal cazado, a la eucaristía mediante la libación del semen y el agua, que son la fuente de la vida que se expresa en la siembra y en la siega, y, correlativamente, se advierte la transición de los sacrificios animales y humanos a las ofrendas y libaciones vegetales⁴⁷.

Junto a figuras como las de Hestia, aparecen en el calcolítico divinidades femeninas que se ocupan de la artesanía en general y la orfebrería, de la justicia, de la sabiduría, y otras actividades

[46] ‘Era de los hombres’ y ‘era de los gigantes’ son expresiones de la nomenclatura de Vico en la *Ciencia Nueva*, anterior a la propuesta de la división entre paleolítico y neolítico.

[47] Cfr., Muñiz Grijalvo, Elena, *Himnos a Isis*, cit.

en las que se experimentan el poder y la fascinación del conocimiento, del orden social, de la reconciliación, de la paz, del saber hacer, etc. Entre ellas destaca en el mediterráneo oriental la figura de Palas Atenea, «la de los ojos brillantes» como la llama frecuentemente Homero y de la cual Proclo era especialmente devoto, simbolizada por la lechuza o el búho, el animal que tiene una mirada con luz propia y que por eso ve en la oscuridad. Atenea aparece especialmente como inspiradora de dos creaciones típicas de la cultura occidental y en concreto griegas, a saber, la democracia, a partir del juicio de Orestes, y de la filosofía, a partir del siglo V AC⁴⁸.

Junto a Palas Atenea, se encuentran otras divinidades femeninas que inspiran y protegen las diversas facetas de la vida personal, familiar y social de la polis, mediante dones sagrados que están presentes en la vida religiosa desde la antigüedad hasta el siglo XXI.

El conjunto de cualidades, símbolos y prerrogativas de estas diosas son recogidos por el cristianismo, que le suma otros nuevos y los atribuye a la Virgen María⁴⁹. Estas nuevas cualidades y prerrogativas, se expresan en la iconografía, así como en diversas formas litúrgicas como himnos y plegarias. En el cristianismo un buen número de estas cualidades quedan recogidas en las letanías lauretanas, como se muestra en la tabla siguiente.

[48] El juicio de Orestes es el tema de la *Orestíada* de Esquilo, analizado en no pocos estudios clásicos de la filosofía política occidental.

[49] Cfr. *Letanías lauretanas*, en http://www.vatican.va/special/rosary/documents/litanie-lau-retane_sp.html

Nombres y títulos, imágenes, símbolos y advocaciones del poder sagrado femenino	Figuras a que se aplican en las diferentes culturas y religiones
Estrella de la mañana	Inanna, Afrodita, Venus, Isis, Virgen María
Madre de Dios	Coatlicue, Cibele, Isis, Kwan Yin, V. María
Trono de sabiduría	Atenea, Minerva, Isis, Virgen María
Espejo de Justicia,	Diké, Themis, Iustitia, Virgen María
Madre de la misericordia	Isis, Kwan Yin, Virgen María
Salud de los enfermos	Higía, Isis, Kwan Yin, Virgen María
Refugio de los pecadores	Kwan Yin, Virgen María

También la historia de las letanías cristianas, y de la exaltación de la mujer y la madre en la religiosidad popular, son el correlato, en el orden de la divinidad femenina, de la pluralidad de nombres de Dios que aparecen en los tratados de mística referidos al Dios supremo.

§ 40. *LA SACRALIDAD DEL LENGUAJE Y DEL CANTO. VAC, NUT, IRIS Y LAS MUSAS*

EN el Rig Veda, Vac es la diosa del lenguaje, la esposa de la «Visión», la madre de las «Emociones» y la amiga de los «Músicos». Se le representa como una vaca de la que emanan los beneficios que cubren todas las necesidades de los hombres, tanto materiales como espirituales⁵⁰. Vac es la palabra de Brahman personificada

[50] <https://en.wikipedia.org/wiki/Vac>

y madre de los Veda, y pertenece a una fase tardía en la formación del panteón y la mitología Hindu⁵¹.

Por su parte Nut es la diosa egipcia del cielo, representada también a menudo como una vaca, que suministra a los hombres todos los bienes, y entre ellos la palabra. Las diosas y los dioses de la palabra, indistintamente hablada y escrita, no aparecen en los panteones antes de que haya aparecido el lenguaje ordinario y la escritura, y aparecen en primer lugar en el creciente fértil a partir del cuarto milenio.

Si los genitales de los dioses son los antecedentes imaginativos del logos antiguo, como se ha indicado y como más adelante se verá con detenimiento, las ubres de la vaca-diosa son los antecedentes imaginativos de la palabra hablada y escrita, que en los orígenes del lenguaje son la cosa real misma nombrada o escrita.

Nombrar o escribir es un acto casi sacerdotal, casi creador, porque el nombrar, no ya en el lenguaje performativo de los símbolos sacramentales, sino también en el lenguaje ordinario descriptivo y comunicativo, es disponer de lo nombrado, dominarlo, ponerlo. El que porta el lenguaje, el mensajero, el enviado (*angelós* en griego), es portador de saludo, de salud, de salvación, y trae bienes de otro mundo. Todos los beneficios son gracias, vienen del cielo, y eso es lo que representan Vac y Nut, el cielo como vaca nutriente, en el lenguaje todavía imaginativo persistente en el calcolítico y en la antigüedad.

En Grecia el lenguaje es otorgado a los hombres por Pandora, «la que lo regala todo», por una parte, y que, por otra, es fuente de discordia y de envidia, de los vicios enumerados por Rousseau como propios del estado de civilización en tanto que contrapuesto al estado de naturaleza. También Iris, diosa del mar y del cielo, es junto con Hermes, la que trae los mensajes de los dioses a los hombres, especialmente los mensajes de paz y alianza, simbolizado por el Arco Iris en el mundo semita y en el indoeuropeo.

[51] Cfr., Dumézil, G., *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona: Herder, 1999, cap.2.

En otro sentido, son divinidades del lenguaje las musas, que forman el séquito de Apolo, y que patrocinan o más bien amadrinan los diferentes tipos de poesía, de lenguajes poéticos como la épica, la lírica, la comedia, la tragedia o la historia. Son hijas de Mnemosyne, la memoria, e infunden su gracia en ese ámbito del hombre que se ha llamado interioridad, en ese espacio entre el sí mismo y el yo que se abre en las sociedades estatales en el que aparece también lo que se ha llamado *bona fides*. En esa interioridad es donde las musas ejercen su influjo, ahí es donde *inspiran* al *aedo* para que cante, para que refiera a los hombres los orígenes arcanos, para que dé a conocer a la comunidad los mensajes de los dioses, la *revelación* divina.

El lenguaje es sagrado y la poesía es sagrada porque es manifestación de lo originario, de lo divino, porque es revelación. Por eso quienes revelan, o son también divinidades, o al hacerlo cumplen funciones divinas.

3.4. FIGURAS DE LA PROMESA. PALABRA Y TRADICIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN

§ 41.1. FIGURAS DE LA PROMESA Y DE LA FE. ABRAHAM Y EL CONCEPTO DE TRADICIÓN

COMO se ha dicho, las promesas abrahámicas o de tipo abrahámico no se refieren a la eternidad. La eternidad no se encuentra entre las expectativas neolíticas. Aparece en el horizonte calcolítico y entonces aparece también un tipo de vínculo que, surgiendo probablemente en el neolítico, unifica la totalidad del pasado y lo enlaza a su vez con la eternidad. Es el concepto de tradición.

El concepto de tradición quizá no puede formarse antes del calcolítico, antes de las sociedades estatales, formando el núcleo fundamental de la interioridad social. La noción y el sentido de «la tradición», está a la base del concepto de pueblo en tanto que

comunidad de individuos con vínculos fraternos o familiares. La tradición es vínculo, es vinculante, y es el correlato verbal de los vínculos totémico-tribales del paleolítico y de los vínculos de familias y linajes del neolítico.

Por eso los relatos como el *Popol Vuh* de los mayas, el *Pentateuco* de los hebreos, o el *Chou King* (*Shujing*) de los chinos⁵², recogen la historia de la comunidad y de la humanidad, desde el principio, en la medida de sus posibilidades. El concepto de tradición amplía el concepto de comunidad hasta el de humanidad y los enlaza entre sí, al menos en el sentido más elemental de pertenecer a la misma secuencia lineal del tiempo, y también en el de haber compartido acontecimientos, males y bienes, es decir, historia.

Popol wuh significa ‘libro del consejo’ o ‘libro de la comunidad’; de *popol*, ‘reunión’, ‘comunidad’, ‘casa común’, ‘junta’ y similares; y *wuj*, ‘libro’ y recoge la historia de la comunidad en un relato que sigue un orden cronológico, ciertamente más bien confuso, desde sus orígenes hasta la llegada a una tierra en la que, tras muchas peripecias, pueden vivir en paz.

El *Pentateuco* relata una historia similar, también siguiendo un orden cronológico algo más lineal aunque igualmente confuso muchas veces, pero incluye figuras como Henoc (hijo de Caín), Noé y otras, mediante las que se pretende enlazar el origen de la comunidad humana (de la especie humana) con los comienzos del pueblo de Israel.

El *Chou King*, elaborado o al menos reelaborado muy profundamente hacia mediados del siglo V AdC en el grupo de Confucio, cuenta con los recursos técnicos de la cultura china de la dinastía Zhou oriental, que son los que tienen a su disposición Lao Tse y Confucio, y divide la historia humana en cuatro periodos,

[52] Cfr., *Popol Vuh*, México: Fondo de Cultura Económica, 2012 (edición con bibliografía actualizada); *Chou King*, versión on-line de la edición de S. Couvreur, en Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi. Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

muy similares al que usan actualmente los historiadores en la cultura occidental, que corresponden en grandes líneas al paleolítico, neolítico, calcolítico y antigüedad.

Cuando se compone o recompone el *Chou King* los emperadores de la dinastía Zhou tienen ya una teología de la historia de la razón práctica como la de Akenaton o la de Darío II en el segundo milenio AdC, o tal vez como la de Alejandro casi a mediados del milenio primero AdC⁵³. Esa teología de la historia ya les permite unificar a toda la especie humana y referirla a un futuro en clave de mesianismo, es decir, a una escatología, como enseña veremos.

En el calcolítico se esboza algo parecido a una salvación de la muerte eterna, a una vida feliz en la eternidad, en las aspiraciones de Gilgamesh o en las que aparecen en los himnos y plegarias del *Libro de los muertos* egipcio.

La aspiración a la salvación parece algo muy ajeno al judaísmo. Quizá lo más cercano a una promesa de salvación, y a una aspiración a ella, que puede encontrarse en el judaísmo sea este texto de Ezequiel, y la tradición apocalíptica que arranca de él, como se verá más adelante:

Así habla el Señor: Yo voy a abrir las tumbas de ustedes, los haré salir de ellas, y los haré volver, pueblo mío, a la tierra de Israel.

Y cuando abra sus tumbas y los haga salir de ellas, ustedes, mi pueblo, sabrán que yo soy el Señor.

Yo pondré mi espíritu en ustedes, y vivirán; los estableceré de nuevo en su propio suelo, y así sabrán que yo, el Señor, lo he dicho y lo haré -oráculo del Señor-.

(EZEQUIEL 37,12-14).

[53] Como se ha dicho en la nota 7 del cap 2, Alejandro, además de la Alejandría egipcia, funda más de 20 ciudades en Asia y es divinizado en Asia y Europa. Cfr., Wulff Alonso, F., *Grecia en la India*. Akal, Madrid, 2008. Cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Ptolemaic_cult_of_Alexander_the_Great; https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_the_Great#Founding_of_cities

§ 41.2. LAS CATEGORÍAS RELIGIOSO-TEOLÓGICAS DE CONDENA- CIÓN Y SALVACIÓN ETERNAS

Los relatos neolíticos y calcolíticos son narraciones poético-literarias elaboradas con imágenes de la fantasía más que con conceptos del entendimiento, son lo que se denominan mitos en sentido literario y en sentido filosófico. Es la memoria épica de los ritos que constituyen la historia pasada de los pueblos, que se elaboran oralmente en el neolítico y se escriben en el calcolítico a medida que se desarrollan el lenguaje ordinario y la escritura. En ese proceso se da una emergencia y una autonomización del intelecto respecto de la imaginación, y empiezan a aparecer conceptos abstractos.

La teología es una descripción de la vida y rasgos del poder o los poderes sagrados, realizada con conceptos del entendimiento. Para hacer la teología hacen falta conceptos del entendimiento, y uno de ellos es el de eternidad.

La eternidad puede expresarse imaginativamente, pero las formas imaginativas llevan adherida multitud de connotaciones significativas. A finales del paleolítico la luna y el sol han aparecido tantas veces que se puede creer que han estado y estarán *siempre*. La sangre de los hombres y de los animales muertos, cazados y sacrificados, ha circulado tanto de unos vivientes a otros mediante el sacrificio y el alimento, que se puede creer que otorga la misma vida *siempre*. La vida es un flujo que dura siempre, que se renueva siempre, que vuelve siempre. Pero eso no significa eternidad.

La imagen de la eternidad es la de lo que no fluye, ni cambia, pero emerge y brota siempre, es siempre la misma y está en perpetua presencia. La imagen de la eternidad es la de la piedra, la del menhir y la de lo que se graba en ella. En cierto modo la imagen de la eternidad y la imagen de la vida parecen incompatibles, porque la eternidad es lo fijo, inmóvil e inmutable, y la vida es lo que fluye, lo que se muda de un viviente a otro. En algún momento parece como si la eternidad se relacionara con la muerte. (FC § 59. *Descubrimiento de la eternidad. El mito de Narciso*).

Cuando nace la escritura, y se escriben himnos y poemas que se han compuesto oralmente milenios antes, como el *Poema de Gilgamesh* sumerio (milenio 3 AC) o el *Libro de los muertos* egipcio, aparece el concepto de eternidad: como estatuto temporal de las almas de los muertos, de la vida de los dioses, y como aspiración de los hombres a un tipo de vida después de la muerte, la inmortalidad.

Cuando Gilgamesh ve a su amigo del alma Enkidu muerto, y muerto «para siempre», la emoción le desencaja el alma del cuerpo.

*«Si he hecho tan largo viaje,
es para ir a ver a Utnapishtim, mi padre,
que pudo asistir a un consejo de los dioses y allí logró el don
de la Vida.
Quiero preguntarle sobre la muerte y sobre la Vida».*

Gilgamesh puede imaginarse una muerte que dura más que las cinco generaciones que abarca el recuerdo y la vida de un hombre. Una muerte que dura los años que el sol puede tardar en entrar por la galería de los dólmenes de Gobekli Tepe, los años que los animales pueden estar grabados en esas piedras, los años que pueden ser recitados los poemas que desde «el principio» se cantaron, los años que duran los números, las constelaciones, los dioses. Es decir, Gilgamesh puede «concebir» una muerte eterna y una vida eterna.

Si la vida y la muerte han sido siempre un don del poder sagrado, ahora son un destino o un castigo para los hombres y un don de los dioses. Inicialmente la inmortalidad es un don para algunos elegidos, por ejemplo, el padre de Gilgamesh, que por eso es salvado de la muerte.

La eternidad no es inicialmente una idea abstracta, es el destino final, la escatología del ser humano. Es el modo de darse la muerte, y entonces es condenación, o el modo de darse la vida, y entonces es salvación. De la misma manera que la vida es un don,

la salvación también lo es, pero para eso hay que estar en buenas relaciones con los dioses.

A partir del momento en que puede concebirse la eternidad, ese concepto empieza a operar en las religiones, y puede haber religiones de salvación, o sea, religiones místicas, aunque con tal nombre se designen cultos griegos del milenio I AC.

Con la formación de las categorías religiosas de condenación y salvación, puede empezar a elaborarse una descripción imaginativa y conceptual al mismo tiempo de la relación entre lo humano y lo divino, es decir, puede elaborarse ya una doctrina teológica.

El *Poema de Gilgamesh* y *El libro de los muertos* son cantos, plegarias, y no descripciones teóricas. Tampoco hay en ellos conceptos abstractos. Empieza a haberlos en los poemas e himnos de los filósofos milesios a mediados del milenio 1 AC, que son también himnos y poemas que contienen ya lo que se puede llamar la teología de los primeros filósofos griegos, y los hay también en el Libro de Job, en el *Tao-Te-Ching* de Lao Tse o el *Mahabharata*, correspondientes también a mediados del milenio 1 AC, es decir, al inicio de la era axial de Jaspers.

Probablemente la mayoría de las categorías religiosas y de los conceptos teológicos se elaboran en la edad de los metales, entre el milenio 5 y el 1 AC, y a partir del inicio de la historia se desarrolla la reflexión teórica sobre las prácticas religiosas con todas esas nociones, conceptos y categorías, y se inicia la teología propiamente dicha.

Las imágenes y el concepto de eternidad parecen estar operantes en la formación del concepto de tradición. O más bien, lo que aparece operante desde la autonomización del logos y del nous respecto de la imaginación, es el principio gnoseológico de totalidad, la necesidad del conocimiento y el pensamiento de conocerlo todo y pensarlo todo, y el principio de infinitud, la necesidad del conocimiento y el pensamiento de ir más allá de cualquier límite.

Estos dos principios del intelecto parecen ser responsables de la formación de los conceptos de eternidad, de tradición, de redención y de salvación.

Las nociones de redención y salvación eternas parecen venir exigidas, desde el punto de vista gnoseológico, por la imposibilidad del intelecto de dejar fuera de sí algo, que obviamente no puede ser algo no pensado. Es imposible que el pensamiento o el intelecto dejen fuera de sí algo pensado, puesto que ser pensado quiere decir estar dentro del pensamiento y fundamentado en él.

Si se hace una transposición del modo en que operan los principios de infinitud y totalidad en el plano gnoseológico al plano ontológico, entonces lo que resulta imposible es dejar fuera del ser algo en tanto que sido, en tanto que constituido ontológicamente por el principio absoluto constitutivo de los seres.

Si se hace una transposición de esas tesis al orden existencial, en que entran en juego, junto al intelecto, la memoria y la voluntad (el amor), y que es el orden en el que las religiones se desarrollan, entonces lo más lógico y lo más probable es que las religiones desarrollen las categorías de tradición, redención, condenación y salvación eternas. A partir de esa infraestructura, las diferencias culturales despliegan los diversos modos de comprender la condenación y la salvación.

§ 41.3. *FIGURAS DE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN. OSIRIS Y DIONISIO*

A partir de la edad de los metales, que es cuando el intelecto se empieza a autonomizar de la imaginación, aparecen en las religiones dos dimensiones que pueden articularse en mayor o menor grado, la dimensión profética y la mística, como se ha señalado (ROREM § 20).

La dimensión profética de la religión puede caracterizarse también como lo que, a partir de Kierkegaard, se denomina existencia ética, y que se refiere a la vida en el tiempo histórico y a la responsabilidad que ella requiere. Es una vida instalada en la interioridad de la subjetividad y volcada hacia las objetividades que la pueblan, incluidos los ideales, y a la actividad de realizarlos en el mundo empírico exterior, volcada a la actividad de desplegarse en el mundo, llenarlo y someterlo (es un modo de caracterizar las religiones de occidente, abrahámicas, inspiradas en el imperativo «creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla», *Génesis* 1: 28)).

La dimensión mística puede caracterizarse asimismo como lo que Kierkegaard denomina existencia religiosa y que se refiere a la vida de unión con la divinidad. Es una vida volcada hacia la interioridad subjetiva, al encuentro con la divinidad en el fondo del alma y a la unión con ella (es un modo de caracterizar las religiones orientales, según las máximas de Buda, Lao Tse o la de Agustín *in interiore hominis hábitat veritas*).

A su vez, la dimensión mística de la religión, y la noción de una vida feliz en la eternidad, registra también a partir del calcolítico otras dos variantes, relacionadas con las formas del mesianismo oriental y del mesianismo occidental. En el oriente la felicidad eterna está en correlación con la transmutación y purificación del alma, y en occidente con la muerte y resurrección.

El proceso de la muerte y resurrección aparece en las religiones calcolíticas del Próximo Oriente en dos figuras, Osiris y Dionisio, y más tarde, en la antigüedad, aparece como clave en el cristianismo.

Osiris es un dios de comienzos del calcolítico, tiene como padre a Geb, el suelo (la tierra, el fundamento, el dios creador de todo) y como madre a Nut, la bóveda celeste (el cielo). Es asesinado por su hermano Seth (el caos) que arroja sus pedazos al Nilo. Su esposa Isis recoge sus pedazos de las aguas y con la ayuda de Hermes y otras divinidades lo trae a la vida.

Osiris es el dios de la fertilidad de los campos y de la vida, y es el juez que, después de su retorno a la vida, juzga las almas de los difuntos⁵⁴.

Dionisio es un dios tardío, desconocido para Homero, que irrumpe en Grecia proveniente de Asia hacia el siglo VIII AdC. Hijo de Zeus y Semele o de Zeus y Perséfone, es el dios del inframundo y la fertilidad agrícola, especialmente de la vid, de la embriaguez, del éxtasis y de la comunicación con el más allá. Es en parte masculino y en parte femenino.

Dionisio es un niño con cuernecillos, despedazado por los Titanes que luego lo cuecen y se lo comen. Por causa de su acción Zeus los destruye con su rayo pero la abuela del niño, Rea, reúne algunos pedazos (básicamente su corazón, que no se destruye) y lo devuelve a la vida. Dionisio preside los misterios de Eleusis y es invocado en los himnos órficos⁵⁵.

La figura de la divinidad que muere y resucita tiene dos tipos de interpretaciones a lo largo del siglo XX, una mitológica y religiosa iniciada por Frazer y otra psicológica propuesta por Jung⁵⁶.

En su obra *La rama dorada*, Jame Frazer propone la categoría de muerte-y-resurrección de la divinidad como propia de algunas culturas agrícolas mediterráneas, y durante el siglo XX se debate si está bien construida, dada las divinidades en que se da una muerte pero no una resurrección, dado las diferencias entre los tipos de «resurrección», y dado que si se universaliza la categoría se puede incurrir en un cierto cristianocentrismo y negar el carácter de religión a aquellas a las que no es aplicable la categoría.

[54] Cfr. Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Paidós, 2010; García Gual, C., *Diccionario de mitos*, Madrid: Siglo XXI, 2003.

[55] Cfr., Kerényi, K., *Dionisio: raíz de la vida indestructible*, Barcelona: Herder, 1998; Eleusis. *Imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid: Siruela, 2003; Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid: Trotta, 2004.

[56] Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Dying-and-rising_god

Por su parte, Jung, en su obra *Los arquetipos y el inconsciente colectivo*, propone que la categoría de muerte-y-resurrección surge de la estructura psicológica del proceso de constitución de la persona humana, según diferentes momentos en los que se pasa de un modo de ser a otro, muriendo a un tipo de vida para renacer a otro. Este proceso, cuyas etapas se corresponden con las de los ritos de paso de las religiones neolíticas, según Jung, tiene como arquetipos la figura de Osiris que muere y renace en su hijo Horus, y la figura de Jesucristo, que muere y renace en la gloria del Padre⁵⁷.

Las polémicas del siglo XX entre apologistas y anticristianos a propósito de la categoría de divinidad que muere-y-resucita pertenecen al ámbito de la historia de la mitología y de las religiones, y tienen su sentido en ella. En otros ámbitos esas polémicas tienen menos sentidos, porque nada impide que un hecho histórico real tenga significado simbólico religioso y a la vez significado teórico-psicológico. La circularidad semántica entre los significantes y los significados, y su alternancia semiótica, difícilmente cancela la validez de unos símbolos y sus interpretaciones desde cualquier otro símbolo y cualquier otra interpretación del mismo fenómeno.

La secuencia muerte-y-resurrección es susceptible también de una interpretación ontológica, tanto esencial como existencial, que es igualmente relevante desde el punto de vista de las religiones, y más en concreto de la ontología de la religión⁵⁸.

Desde el punto de vista ontológico-esencial, el proceso de muerte-y-resurrección corresponde a los grados de participación en el ser absoluto de cualquier ser finito, desde su máxima

[57] «Desde 1990, el rechazo de la categoría ha sido amplio entre los académicos cristianos apologistas, con el deseo de defender la historicidad de Jesús, mientras que los académicos que la aceptan son los partidarios del nuevo ateísmo, con el deseo de asimilar la figura de Cristo a una categoría mitológica»; https://en.wikipedia.org/wiki/Dying-and-rising_god

[58] Ahora se alude a la ontología de la religión de Kitaro Nishida, *Pensar desde la nada*, Salamanca: Sígueme, 2006, que se verá más detenidamente en otro momento.

semejanza con el ser infinito hasta la mínima semejanza que es la negación de él. Desde el punto de vista ontológico-existencial el proceso de muerte-y-resurrección corresponde a la relación entre el ser absoluto y el ser finito en tanto que protagonistas vivientes de la disolución o aniquilación completa del segundo y su recuperación completa por parte del primero, es decir, desde el punto de vista de la salvación. Ese es precisamente el sentido de la religión en sí misma y en todas sus formas, y por eso cualquier modo de darse el proceso en un orden puede ser símbolo y cifra del modo de darse en cualquier otro orden.

§ 41.4. *EL QUE VENDRÁ. MESIANISMO ORIENTAL Y OCCIDENTAL*

¿CÓMO y cuándo aparece en las religiones la figura del mesías?, ¿cómo se genera y se perfila? ¿En cuántas religiones aparece la figura de un salvador?, ¿en cuántas se da la promesa de salvación?, ¿cuántas y cuáles son las formas de la salvación para los humanos?

El nicho ontológico y psicológico de la figura del mesías, donde queda de algún modo prefigurado, es en las expectativas del caudillo neolítico en relación con los triunfos y promesas de triunfos que vienen del poder sagrado que le protege y guía, Manitú a Caballo Loco, Zeus a Agamenón, Yahveh a Abraham, y las expectativas generadas en el caudillo y emperador calcolítico por la divinidad fundadora de su pueblo y de su imperio, Ra a Akenaton, Yahveh a Moisés y a David, Aura Mazda a Darío. En estos caudillos y emperadores la visión y previsión del futuro de su pueblo adopta primero la forma de una teología de la historia de la razón práctica, y posteriormente la de una teología política, como se ha señalado (ROREM § 20).

La figura de «el que vendrá», tanto en la política como en la religión, corresponde a una ayuda específica enviada por el poder creador, fundador a su vez del pueblo, del cosmos y de la historia, para dar cumplimiento a las expectativas de los guías

políticos y religiosos del pueblo, y generadas por sus promesas y revelación en tanto que creador⁵⁹.

En el neolítico las promesas no se refieren a una salvación eterna, como se ha dicho (MORN cap. 6) sino a unos triunfos terrenos, históricos. Pero a partir del «descubrimiento» calcolítico occidental de la eternidad y de la muerte individual eterna, aparece en las religiones occidentales la figura del mesías y el sentido cronológico del mesianismo.

La aparición de estas dos nuevas referencias en el horizonte biográfico personal e histórico colectivo de los pueblos occidentales, da lugar a una reelaboración calcolítica de los mitos del origen, que implica una reelaboración de los episodios del origen del mal y de la promesa de la salvación en orden a la culminación final⁶⁰.

En las culturas orientales, donde el «descubrimiento» de la muerte individual eterna tiene menos intensidad que en las occidentales o no se produce, en algunas religiones el origen del mal se funde con la creación en tanto que separación o salida del creador, y la salvación no acontece por referencia a un momento histórico determinado, sino que se funde con los procesos graduales de purificación y se completa en la culminación final.

En el judaísmo, el Mesías (HaMashiach, «el ungido»), también designado como el Mesías Rey, se espera como descendiente del Rey David y como realizador de la misión de unificar las doce tribus en una nación restaurada en una era mesiánica con una paz global⁶¹.

[59] Cfr., Guardini, R., *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, Madrid: Rialp, 1948.

[60] Un rasgo típico de las reelaboraciones calcolíticas occidentales del relato del origen del mal, es la referencia a la belleza de la mujer como determinante de la mala acción primordial en el varón, o como protagonista ella misma de la mala acción primordial, y la referencia a los detalles de la deliberación y la elección. En las comunidades paleolíticas y neolíticas no hay el sentido de la belleza ni el sentido de la interioridad personal que se da en las sociedades urbanas estatales.

[61] Esa es la visión del judaísmo en general, y tiene diversas variantes en las corrientes ultraortodoxas, en las sionistas y otras, cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Messiah>; <https://en.wikipedia.org/wiki/Zionism>

En el cristianismo el Mesías es denominado el Cristo, del griego antiguo: *χριστός*, que significa también «el ungido». A diferencia del judaísmo y del islam, el Mesías cristiano es el Hijo de Dios. Cristo es la designación y el título aceptado por Jesús de Nazaret para sí mismo y por los cristianos, en cuanto que asumen que las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento se cumplen en su misión, muerte y resurrección. Los cristianos creen que Cristo cumplirá el resto de las profecías mesiánicas en su Segunda Venida, al final de los tiempos en que quedará definitivamente instaurado el Reino de Cristo⁶².

En el islam Jesús es un profeta y también el *Masîh*, el Mesías, enviado al pueblo de Israel, que volverá a la tierra al final de los tiempos junto con el Redentor (Mahdi) profetizado al islam, y ambos derrotarán al falso Mesías⁶³.

En otras religiones aparece la figura de un mesías o de acontecimientos mesiánicos, como Kalki en el hinduismo, Saoshyant en la religión de Zoroatro y Maitrya en el budismo.

Kalki es la décima y última encarnación (avatara) del dios Vishnú y, la vigesimosegunda según el *Bhāgavata puranā*. Según el *Bhagavata puranā*, Kalki vendrá al final de kali iugá (la era del demonio Kali) en un caballo blanco, con una espada para destruir a la humanidad completamente degradada, e iniciar una nueva satíá iugá, la era de la verdad, con los sabios que se han conservado puros en los Himalayas⁶⁴.

En la religión de Zoroatro, Saoshyant llegará para hacer el mundo perfecto e inmortal, hará desaparecer el mal y los demonios, y los vencerá con las armas de los antiguos héroes, guerreros y reyes de la épica irania⁶⁵.

[62] También en el cristianismo hay diversos modos de interpretar el Reino de Cristo, los Nuevos Cielos y la Nueva Tierra, antes y después de la Segunda Venida. Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Political_theology.

[63] cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Messiah>; cfr., <https://en.wikipedia.org/wiki/Mahdi>.

[64] <https://es.wikipedia.org/wiki/Kalki>

[65] <https://en.wikipedia.org/wiki/Messiah>

En el budismo, Maitreya es el siguiente Budha prometido, que ha de venir para restaurar las enseñanzas de Budha completamente olvidadas y restaurar un mundo degradado⁶⁶. A su vez, en el ámbito del cristianismo, hay unas formas de mesianismo propias de los pueblos eslavos, de Rusia, Polonia y Ucrania, en las que las tareas del mesías están relacionadas con la historia y los mandatarios de esas naciones⁶⁷.

El carácter mesiánico se encuentra presente también en un número muy amplio y diverso de líderes políticos, desde Ciro a Hitler y Stalin, por una parte, y de profetas y guías religiosos, por otra. Dicho carácter, entre los maestros de religiones, comprende un amplio gradiente que va desde un sentido difuso, como ocurre con los profetas del islam, hasta un sentido muy determinado y preciso, como ocurre con Cristo en el cristianismo. Ese amplio gradiente comprende las diferentes maneras en que el hombre (Adán) puede ser considerado hijo de Dios, y las diferentes maneras en que la presencia de Dios en el hombre puede ser aceptada por los diferentes credos de los seres humanos.

§ 41.5. *LOS DIOS DEL LENGUAJE SAGRADO. HERMES Y ORFEO*

LA comunicación entre lo originante y lo originado tiene un cierto carácter natural, como de ley física, y es propia de la diosa madre, la madre tierra y los demás casos que se han enumerado. Junto a la comunicación natural cabe distinguir una comunicación deliberada, indirecta, mediada por las voluntad libre y basada en el lenguaje, que es la representada por el dios Hermes y en general por los mensajeros de los dioses (en griego, *angelos*). A este tipo de comunicación es la que propiamente se le da el nombre de revelación, en cuanto comunicación deliberada y específica de la divinidad a los humanos.

[66] <https://en.wikipedia.org/wiki/Messiah>

[67] <https://en.wikipedia.org/wiki/Messianism>

No parece haber testimonios, ni arqueológicos, ni mitológicos, ni religiosos, de que el lenguaje y la revelación sean anteriores al diluvio. Más bien los hay de que son posteriores. A diferencia de Deméter y Artemisa, diosas muy antiguas que parecen entroncar con divinidades paleolíticas, Toth, el dios egipcio de la escritura, escriba y mensajero de los dioses, está entre los más antiguos en las mitologías calcolíticas. Se identifica con el Hermes griego y el Mercurio romano, que son dioses más modernos, quizá posteriores a las figuras del Noé y la Babel bíblicos.

Diversas tribus de indios nativos de Norteamérica, cuyas mitologías hablan de «la gran inundación», refieren también de maneras diversas que después de la retirada de las aguas tiene lugar una nueva diversificación de las lenguas⁶⁸.

El relato azteca cuenta que solo un hombre, Coxcox, y una mujer, Xochiquetzal, sobreviven flotando sobre una corteza de árbol. Cuando desembarcan en tierra generan muchos hijos incapaces de hablar, que después de la llegada de una paloma reciben el don del habla, pero de tal manera que no se entienden unos a otros⁶⁹.

Los mitos griegos refieren que, después de un periodo en que hablaban una sola lengua, que había sido un don de Philarios y Philarion, dios y diosa de la ingenuidad (de la inocencia), Hermes trae a los hombres la diversidad de lenguas, junto con la separación en naciones y las discordias.

Estos relatos sobre la aparición post-diluviana, o sea, neolítica y calcolítica, del lenguaje, pueden interpretarse en el sentido de que en el neolítico y el calcolítico es cuando empieza el lenguaje predicativo, como se ha sugerido en varias ocasiones.

En efecto, el lenguaje predicativo, lenguaje ordinario o lenguaje natural, es el que necesitan para su supervivencia los grupos numerosos que generan los primeros asentamientos urbanos y sobre todo los primeros estados, y esos lenguajes son los que

[68] Cfr. The Deluge en. https://en.wikipedia.org/wiki/American_Indian_creationism

[69] Cfr., https://es.wikipedia.org/wiki/Mitología_mexica.

pueden diferenciarse y resultar incomprensibles entre grupos diferentes, cuya interioridad social es a su vez diferente.

El lenguaje paleolítico, como se ha señalado en repetidas ocasiones, es básicamente lenguaje performativo ligado al ritual, está constituido por símbolos que tienen en su gran mayoría un vínculo perceptible con la naturaleza, y tienen un sentido que resulta casi inmediatamente comprensible para el que lo presencia. Es el lenguaje ordinario o natural, basado cada vez más en signos crecientemente convencionales, el que se diversifica y se consolida a medida que los grupos aumentan de tamaño y se produce la gramaticalización.

Pero la formación del lenguaje ordinario o natural también tiene su dimensión sagrada y misteriosa, y la comprensión de la nueva lengua también tiene su parte de regalo divino gratuito. En efecto, la convencionalidad del lenguaje, la construcción de un lenguaje basado en signos arbitrarios, es la puesta en escena de las interioridades y libertades individuales frente a frente. La interioridad y la libertad pueden vivenciarse entonces, más que nunca, como una fuente de conflictos, y el consenso como uno de los mayores dones. Y eso es lo que relatan los mitos de Hermes y Pandora, y el mito de Prometeo tal como Platón lo refiere en el *Protágoras* ⁷⁰.

El neolítico se inicia con el fin de la caza, y el comienzo de los asentamientos urbanos, la agricultura y la riqueza, es decir, con Deméter y Artemisa, y culmina en el calcolítico, con Hermes, o sea, con el comercio, el intercambio universal y el lenguaje predicativo.

Pero si el lenguaje predicativo pone de manifiesto que la comunicación entre los hombres se basa en la libertad, también pone de manifiesto que la comunicación entre los dioses y los hombres se basa en la libertad, es decir, que es revelación.

A partir del calcolítico los poderes sagrados se revelan a los hombres. Comparecen en su interioridad en los sueños, en las formas de la memoria y la épica, de la memoria épica, en la inspiración musical y en la poética. A partir del calcolítico la comunicación

[70] Cfr., Platón, *Protágoras*, Oviedo: Pentalfa, 1980.

entre Dios y los hombres no es solamente natural, no consiste solamente en los dones de la caza, la lluvia, el sol y los hijos. A partir del calcolítico Dios envía mensajeros (*angeli*) a los hombres porque utiliza para tratar con ellos un lenguaje predicativo, o sea, un lenguaje de signos convencionales. A partir del calcolítico la relación de Dios con los hombres es una relación entre sujetos libres, basada en el consenso, en la aceptación mutua. Y eso es lo que significa la figura de Hermes y sus equivalentes en otras mitologías.

Hermes es una divinidad porque la palabra divina «es» el mismo poder divino, es también dios, dado que es hijo de Dios (hijo de Zeus y de la Pleiade Maya).

Por otra parte, aunque la revelación se basa en un lenguaje compuesto de signos convencionales, los signos convencionales también tienen un significado originario que, de algún modo, expresan la naturaleza de Dios y de las cosas, no de un modo inmediato y natural, sino de un modo oculto, misterioso y esotérico, porque los motivos de las convenciones, de los acuerdos libres, y algunos aspectos de su contenido, pertenecen al misterio de la libertad divina y de la libertad humana.

Hay algún poder en los símbolos naturales, en los sacramentos y en los sacramentales, en los amuletos y representaciones de lo divino del tipo que sean. Pero hay también poder en los signos convencionales, un poder más misterioso, y quizá más arriesgado y peligroso.

El escriba sumerio es un demiurgo, porque la escritura es creación de lo que se escribe⁷¹. En el periodo helenístico, los griegos reconocen la congruencia de su Dios Hermes con el dios egipcio Thoth, y le dan culto conjuntamente a los dos bajo la advocación de Hermes Trismegistos en Hermópolis. Dioses de la escritura y de la magia, Hermes lo era, además, de la interpretación y la comunicación, y Thoth de la sabiduría, la astrología y la alquimia, y a partir del siglo IV AC, en el periodo tolemaico, sus santuarios están dedicados a la ciencia y a la medicina.

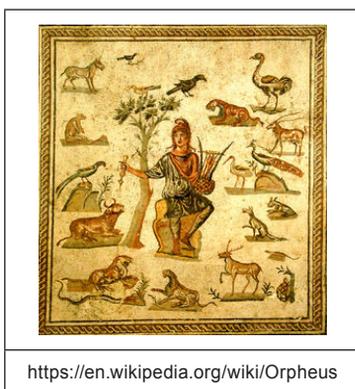
[71] Bottéro, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid: Trotta, 2001.

El conjunto de la sabiduría de Hermes Trismegistos, ha quedado recogida en una serie de escrituras que forman el *Corpus Hermeticum*, y que difunden por Grecia, en primer lugar, Platón, y después las diferentes escuelas neoplatónicas⁷².

Hermes, como otras divinidades relacionadas con la magia, señala el punto de inflexión entre el orden la naturaleza, de lo que Dios creo desde el principio por la palabra, y el orden de la libertad, de la voluntad libre. Abre el margen que la naturaleza creada concede a la libertad del propio Dios y a su arbitrio, la ausencia de solución de continuidad, o la solución de continuidad entre lo natural y lo milagroso, que es justamente el terreno de la alquimia y de toda la sabiduría esotérica.

Así como Hermes es la divinidad de la revelación interior, del mensaje que los dioses levantan e inspiran en el fondo del alma y que ubican en la interioridad humana, Dionisio y Orfeo son las divinidades del éxtasis, de la salida del alma a la unión con la divinidad en la armonía del cosmos y en la intimidad divina misma.

Las representaciones de Orfeo más comunes están relacionadas con la lira y la música, la armonización con el cosmos, y la sintonía entre la vida natural, animal, humana y divina.



[72] Cfr., Antón Pacheco, J.A., *El hermetismo cristiano y las transformaciones del logos*, Córdoba: Almuzara, 2017.

Esa función pacificadora y reconciliadora corresponde también en el cristianismo a Cristo. Por eso Cristo es asimilado a Orfeo y representado como Orfeo en algunas formas del culto cristiano primitivo, y algunos de los atributos de Orfeo, Dionisio y Apolo pasan a Cristo en épocas más tardías y de un modo menos perceptible.



3.5. LAS FIESTAS URBANAS ORIGINARIAS

§ 42. *LAS FIESTAS DE AÑO NUEVO*

El culto es siempre culto a poderes y cualidades de seres vivientes, vegetales, animales y humanos, ubicadas o localizadas en figuras que a partir del calcolítico son en la mayor parte de los casos antropomorfas, aunque no por eso las fitomorfas y zoomorfas pierdan su valor representativo.

La actividad cultural deja de tener como escenario el cielo estrellado con luna nueva, el monte sagrado, el árbol de la vida o la construcción ceremonial neolítica orientada hacia el levante, y empieza a tener como escenario el templo y el palacio, y el espacio

intermedio y adyacente, es decir, la ciudad. La actividad cultural es una actividad de la interioridad social, de la comunidad humana que tienen conciencia de comunidad y de la unidad y la diferencia entre individuo y comunidad.

En la ciudad es más perceptible el artificio que la naturaleza, y por eso el calendario que señala el rendimiento de la naturaleza según la actividad calculada de los humanos tiene más relevancia que los ciclos de ofertas espontáneas del cosmos.

Como se ha señalado (MORN, § 15), las primeras fiestas de comienzo del tiempo son las fiestas del Año Nuevo, conocidas como las de Akitu en Sumeria, que datan al menos del 3.800 A.C. Se celebran en el equinoccio de primavera, correspondiente al mes de Nisan en los calendarios semitas y hebreos, y al mes de marzo en el calendario gregoriano occidental, que es cuando los sumerios comienzan el año⁷³.

La fiesta de Akitu («cebada» en sumerio) se celebraba durante el «corte de la cebada» (comienzos de primavera, marzo) y tenía una segunda parte durante la «siembra de la cebada» (comienzo de otoño, septiembre). Duraba unos doce días y en ese tiempo tenían lugar ceremonias de veneración al rey y conmemoración de la fundación de la ciudad, ritos matrimoniales del rey y la reina con divinidades celestes y ritos de fecundidad agraria, y recitado de poemas antiguos que relatan el comienzo del universo. Es decir, las primeras fiestas urbanas celebran el comienzo de la ciudad, la actividad agrícola y la escritura, dentro de la cual se incluye la escritura del tiempo, los calendarios, que se consideran revelados por la divinidad.

Asumiendo sus antecedentes paleolíticos y neolíticos, la fiesta calcolítica de Año Nuevo, y en concreto, la fiesta Sumeria del Akitu, ha quedado documentada en diversas descripciones,

[73] Bottéro, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid: Trotta, 2001. <https://es.wikipedia.org/wiki/Akitu> (consultado 08/05/2016) http://www.bibliotecapleyades.net/sumer_anunnaki/esp_sumer_annunaki43.htm (consultado 08/05/2016)

con una parte central que resulta del máximo interés, y que vale la pena reproducir.

«Con el rey en presencia de Bel, el «Gran Hermano» le confiscará todas las insignias de su poder: «varilla» y «aro», arpa y corona real, que dispondrá ante Bel sobre una peana. Abofeteará entonces al rey...le tirará de las orejas y le hará arrodillarse. Y el rey dirá: «¡Yo no he pecado, oh señor de todos los países! ¡No he sido negligente con respecto a tu divinidad! ¡No he destruido la ciudad de Babilonia ni ordenado su dispersión! ¡No he abofeteado a mis protegidos [= los babilonios], no los he humillado! ¡He cuidado de Babilonia y jamás derribé sus murallas!»

En ese momento, como para tranquilizarle, el «Gran Hermano» dirigía un discurso al rey, cuyo principio está mutilado, y la continuación en fragmentos:

«... Bel atenderá tus plegarias... Ampliará tu soberanía... Te bendecirá para siempre, destruyendo a tus enemigos y abatiendo a tus adversarios!...».

Cuando el Gran Hermano haya hablado de esta manera, el rey recuperará la dignidad habitual de su aspecto, y el Gran Hermano habiendo sacado del santuario «varilla» y «aro», arpa y corona, se los restituirá. Después, le abofeteará: y entonces, si las lágrimas vienen al rey, es que Bel está bien dispuesto a su respecto; si no, es que Bel está enfadado con él: ¡vendrá un enemigo a ocasionar su caída!

Hecho esto, cuarenta minutos después de la puesta del sol, el Gran Hermano hará un haz de cuarenta cañas de 50 cm de largo, ni rajadas, ni rotas, sino rectas, atadas con una hoja de palmera. Después de haber hecho un agujero en el Gran Patio, introducirá en él las cañas, añadiendo, como ofrenda, miel, mantequilla, el mejor aceite...

Delante del agujero instalará un buey blanco; y el rey, por medio de una caña encendida, pondrá fuego al contenido de la fosa, y,

junto con el Gran Hermano, recitará esta plegaria: «¡Oh Buey divino, luz brillante que iluminas las tinieblas...»⁷⁴.

Lo más notable de esta ceremonia es el modo en que el rey queda despojado de su realeza por el sacerdote máximo, el modo en que la función social cobra autonomía respecto de la persona que la desempeña, mientras que la persona se destaca también como autónoma y entonces queda reducida a una condición de despojamiento y contingencia completos. El sacerdote máximo ejecuta acciones humillantes y burlescas sobre el rey, tanto cuando está investido de realeza como cuando está despojado de ella, como es abofetearle y tirarle de las orejas.

Esta distancia entre la persona y el rol parece ser lo más novedoso de la fiesta calcolítica urbana, porque el sacrificio de muchos animales, las comidas y bebidas, la participación de todos, la confraternización y la donación incontrolada, están descritas también en el potlatch paleolítico y en las fiestas de comienzo del tiempo neolíticas. Y es ese rasgo de la disociación entre la persona y el rol y la burla lo que permiten pensar en la fiesta del Akitu como la forma primigenia del carnaval.

§ 42.1. *El Carnaval*

La fiesta sumeria de Año Nuevo, la fiesta del Akitu, tiene derivados y réplicas análogas en Oriente Medio, Europa occidental, en la India, en China y en América⁷⁵, y enlaza con fiestas y documentos de época histórica como el Tantra Kalachakra tibetano y las enseñanzas de Buda⁷⁶. Especialmente con las saturnales romanas.

[74] Bottéro, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, cit., pp. 189-190. Las plegarias están tomadas de Thureau-Dangin, F., *Rituels accadiens*, Paris, 1921.

[75] Ziolkowski, Marius, *Pachap Vnancha. El calendario metropolitano del estado inca*, Arequipa: ediciones El lector, 2015.

[76] Henning, Edward, *Kalachakra and the Tibetan Calendar*, Treasury of the Buddhist Sciences, New York: Columbia University Press, 2007. Cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Kalachakra>. (consultado 08/05/2016)

Ovidio recoge en su *Fastos*⁷⁷ el calendario de fiestas romanas con sus leyendas, historias y costumbres, y entre ellas las Saturnales. Son las fiestas dedicadas a Saturno, dios romano de la agricultura, que asume tradiciones y formas de culto del dios griego Cronos, es decir, el tiempo, el calendario. Se celebraban entre el 17 y el 23 de diciembre, coincidiendo con el solsticio de invierno, o sea, con el final de las tareas de siembra y con el periodo de descanso más prolongado en las sociedades agrícolas.

Las saturnales se iniciaban con un sacrificio y una comida pública que se institucionaliza en 217 A.C. Se adornaban las calles y casas con flores y ramas para simbolizar la vida y se encendían antorchas por toda la ciudad para dar a entender que el sol y la luz reiniciaban su marcha creciente y vivificante. Las primicias de los dones del cielo se expresaban en la costumbre de los habitantes de Roma: hacer regalos de muy diversa índole, expresar la alegría desbordante de la vida que irrumpe de diversos modos, como por ejemplo dar libertad a algún esclavo, intercambiar las indumentarias correspondientes a diferentes funciones sociales, etc⁷⁸.

El desbordamiento de vida propio de las saturnales y de otras fiestas romanas lleva, ya en tiempos de la República, a recortarlas, depurarlas de costumbres salvajes, o sencillamente a prohibirlas, como hace la República en el 186 AdC. con las bacanales⁷⁹.

Roma primero y la Iglesia romana y los estados modernos después, depuran y sistematizan los calendarios antiguos y los ajustan al mundo laboral contemporáneo, hasta configurarlo del modo vigente en la actualidad. Pero en ningún momento las fiestas han perdido ese sentido de desbordamiento de la vida, presente desde las saturnales hasta Woodstock⁸⁰.

[77] Ovidio, *Fastos*, Madrid: Gredos, 1988.

[78] Navarro Antolín, Fernando, *Saturnales*, de Macrobio. Madrid: Editorial Gredos, 2010.

[79] Ames, Cecilia, *Los límites de la tolerancia religiosa en la república romana. La prohibición de las bacanales en el 186 A.C.* Madrid: Trotta, 2011.

[80] Schultz, Uwe, *La fiesta. De las saturnales a Woodstock*, Madrid: Alianza, 1994.

El carnaval es la representación escénica, precisamente en el espacio urbano, de los relatos que empiezan a elaborarse en el neolítico basados en la noción de «principio» y de «comienzo», y que refieren justamente que «en el principio era el caos». El carnaval parece estar en relación con la reelaboración urbana de los relatos neolíticos, que a su vez parece dar lugar a una adaptación mutua entre el relato y la coreografía, como partes de un mismo rito litúrgico que se sincronizan en las celebraciones urbanas anuales⁸¹.

Dentro de esa matriz festiva del Akitu y de las Saturnales se inscriben la Navidad cristiana y también el Carnaval. Desde entonces, y desde el principio del *homo sapiens*, la fiesta tiene un sentido escatológico, de anticipo de la vida en la eternidad, y especialmente la fiesta de Año Nuevo.

Desde sus inicios en la cultura sumeria hasta sus manifestaciones en la navidad cristiana, pasando por las saturnales romanas y los carnavales antiguos y modernos, la fiesta de Año Nuevo expresa que lo transitorio y caduco, lo que cuesta trabajo obtener, tiene su raíz y su fuente en un principio inagotable y desbordante, que se ofrece en un don gratuito, que lo escaso y lo limitado es provisional y viene de lo ilimitado, y que el tiempo finito se nutre de la eternidad.

La fiesta de Año Nuevo manifiesta que el tiempo es proceso de cambio anclado en una eterna donación. Por eso durante ella se produce la transmutación de todos los valores: los reyes se convierten en esclavos y los esclavos en reyes, los hombres en mujeres y las mujeres en hombres, los ángeles en sirvientes y los pastores en cortesanos, Dios se convierte en hombre y los hombres en custodios de Dios. La fiesta confirma que el ciclo de los acontecimientos temporales pertenece a la eternidad.

Las fiestas son el espacio y el tiempo de lo sagrado, de lo que origina la vida, y por eso el momento de reverencia a ella y a los símbolos que la representan: la luna, el sol, el fuego, la lluvia, el

[81] Cfr., Bottéro, J., *La religión más antigua del mundo: Mesopotamia*, cit.

agua, las plantas, la comida, la bebida, el amor de los padres y los hijos, la danza, el éxtasis, símbolos, realidades y acontecimientos que se concentran especialmente en el año nuevo.

En algunos de sus aspectos esos símbolos y esas realidades han cambiado a lo largo de la historia humana, pero no en otros. Se mantienen siempre esos mismos elementos significantes con algunas fluctuaciones, y su relación con el significado fluctúa también, pero en las fiestas, y especialmente la de Año Nuevo, el don alcanza a todos los desvalidos y a los pobres, quizá el símbolo en que lo sagrado se hace patente con más intensidad en el siglo XXI.

Desde las saturnales hasta el siglo XXI, en la fiesta de Año Nuevo, en la Navidad, a los pobres, y especialmente a los niños y a los enfermos, a los presos y a los aislados, se les regala comida, indumentaria, juguetes, compañía, como haciendo realidad una y otra vez en el solsticio de invierno que «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos resucitan, y a los pobres es anunciada la buena nueva» (Luc 7, 22).

Es inherente a la fiesta la risa y la burla, es decir, la consideración de todo el orden establecido y de sus elementos como transitorios, y por eso tanto más ridiculizables cuanto más trascendentes e imprescindibles se consideran en el gran teatro del mundo⁸².

En términos históricos, el carnaval se puede considerar como una versión calcolítica del Potlatch paleolítico y de las fiestas neolíticas de comienzo del tiempo, en tanto que forma primordial de la fiesta como donación total, en tanto que eucaristía. En términos esenciales, el carnaval se puede definir como la forma primordial de reflexión y autoconocimiento de la interioridad social, que consta de las siguientes notas: 1) suspensión e intercambio temporal de los roles sociales, afirmación de la libertad,

[82] He dedicado a este tema un capítulo del libro *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001 y el libro *Risa y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote*, Sevilla: Thémata, 2005.

2) afirmación de la igualdad universal, 3) fraternidad y donación total, 4) participación en la fiesta de la comunidad urbana completa, y 5) risa y burla institucionalizada del orden establecido en la que se pone de manifiesto su contingencia.

El carnaval es una cierta forma dramática de proclamación de la libertad, la igualdad y la fraternidad, una proclamación por parte de la razón práctica, basada a su vez en la risa, en la institucionalización de la risa, que es el fundamento del pensamiento y la cultura humana.

§ 42.2. *Danzas chamánicas, danza de David y danza de los Derviches*

La risa, la danza y el canto son las expresiones más completas del gozo y la felicidad de los seres humanos, de unos vivientes orgánicos con una vida espiritual, que no puede no salir y desbordarse más allá de sus límites. Para unos vivientes orgánicos y espirituales, la alegría y la felicidad tienen a la vez un fundamento orgánico y espiritual, y una expresión también orgánica y espiritual, y dado que son seres históricos, esa expresión también aparece diversamente modulada en las diversas épocas. La salida de sí, el éxtasis también es histórico.

Las danzas chamánicas son danzas del éxtasis, aunque no sean el único modo de alcanzar tal estado de conciencia. Pueden ir acompañadas de la ingestión de alcohol y otros productos, que a su vez también son aptos para producir el éxtasis de por sí, independientemente de la danza.

El chamán paleolítico puede alcanzar el éxtasis principalmente mediante el sonido del tambor, y el guía espiritual neolítico y calcolítico puede alcanzarlo mediante algún mantra u otras actividades que tengan el mismo efecto que el tambor.

En el paleolítico los que alcanzan el éxtasis, como se verá más adelante, desconectan su atención del mundo exterior y la concentran sobre su sustancialidad ontológica, es decir sobre su ser en tanto acto primero, sobre el acto de ser que fundamenta su propia entidad sustancial, y desde ahí, fuera de las coordenadas

empíricas del espacio y del tiempo, se comunican y unen al acto primero de otros seres, de orden empírico y de orden no empírico, en los viajes astrales, en la conducción de almas en pena, etc.⁸³

En el neolítico los que alcanzan el éxtasis, como Abraham, centran la atención en su sustancialidad ontológica, y desde ahí a través de la hierofanía, se relacionan con el poder fundante creador, y se comunican con él en términos de pacto, promesa y seguridad en el cumplimiento de lo acordado.

En la edad de los metales, los que alcanzan el éxtasis, como Moisés y David, centran su atención en su sustancialidad ontológica, y desde ahí, también a través de las hierofanías, se relacionan con el poder creador y llegan a una cierta intimidad familiar, paterno-filial, con él. No es ciertamente el caso de Moisés ante la zarza ardiendo o ante la columna de nube, pero sí es el caso de David en la entonación de algunos salmos de entre los que se le atribuyen.

Los salmos están compuestos en el largo periodo que va desde el segundo milenio a la época alejandrina⁸⁴, y algunos de los que corresponden al periodo de la vida del rey David (1000-900 AdC) presentan un tipo de relación familiar y de intimidad con Yahveh muy ajena a la respetuosa distancia con que Moisés, y más aún Abraham, le tratan.

Las relaciones de David y Yahveh son muy complejas, de muy diverso tipo, y no son del caso ahora. Es pertinente el éxtasis de David en algunas de sus danzas porque permite percibir y concebir la continuidad entre las danzas chamánicas y sus éxtasis correspondientes⁸⁵, las danzas neolíticas y calcolíticas, con las dan-

[83] Aunque se expondrá en otro momento, es oportuno advertir aquí que se está utilizando la ontología aristotélica reelaborada por Tomás de Aquino tal como la exponen Franz Brentano en *La psicología de Aristóteles con especial atención al intelecto agente*, Madrid: San Dámaso, 2015, y Max Scheler en *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Sígueme, 2005.

[84] Cfr. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12409-psalms>.

[85] Hay un buen repertorio de danzas chamánicas, antiguas y contemporáneas, accesibles en Youtube. Cfr., <https://www.youtube.com/watch?v=iM6jNyweK3c>.

zas de los derviches actuales y sus antecedentes antiguos, y sus correspondientes éxtasis⁸⁶.

Hay documentación plástica sobre las danzas extáticas de David y de los derviches. En el caso de David, la película *King David*, protagonizada por Richard Geere, reproduce la coreografía y el éxtasis propios de los himnos y danzas litúrgicas judías de comienzos del primer milenio AdC⁸⁷. En el caso de los derviches, pueden contemplarse diversas formas de coreográfica y del éxtasis provocado por ellas en los documentos visuales disponibles en la red⁸⁸.

[86] Cfr., Jalil Bárcena, «Danzar con el cosmos: El Samâ de Maulaná Rumí y los derviches giróvagos», en Choza, J. y Garay, J de, *Danza de oriente y danza de occidente*, Sevilla: Thémata (2) 2016.

[87] Cfr., King David movie, <https://www.dpelis.net/pelicula/ver-el-rey-david-king-david-online/> <https://www.youtube.com/watch?v=VdDmNsJjP1g>.

[88] Cfr. Danza de los derviches, youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=97tKcTDyQAY>

CAPÍTULO 4: LA IGLESIA PRIMORDIAL. TEMPLO Y COMUNIDAD, LITURGIA Y LEY

4.1. CONSTRUCCIÓN DEL NUEVO ORDEN MORAL PÚBLICO - § 43.1. *Creación de la comunidad: sacrificio trascendental e intersubjetividad trascendental* - § 43.2. *Religión pública, jerarquía eclesiástica y religiosidad popular* - 4.2. COMUNIDAD PROPIA Y COMUNIDADES AJENAS. GENTILES Y EXTRANJEROS - § 44.1. *Los ritos de agregación del extranjero* - § 44.2. *Abraham y la constitución del pueblo: inclusión y exclusión* - § 45.1. *La forma física de la interioridad humana universal. El templo y la ciudad* - § 45.2. *La última y universal acogida. Sepultura y hospitalidad* - 4.3. FUNCIONES SACERDOTALES Y REALES. DIFERENCIACIÓN DE MORAL Y DERECHO - § 46.1. *Orden social divino y humano: fas, ius, lex. De Hamurabi a las XII Tablas* - § 46.2. *La domesticación del poder* - § 46.3. *Verdad y distribución social del conocimiento. Prefiguración de la ortodoxia* - 4.4. TEMPLOS URBANOS E INTERIORIDAD SOCIAL - § 47.1. *Construcción y vida del templo. Etemenanki y Jerusalén* - § 47.2. *Tumbas, santuarios y observatorios. El calendario asirio de Nippur* - 4.5. CELEBRACIONES LITÚRGICAS - § 48.1. *Los banquetes, las bodas, el caldero mágico y el santogrial* - § 48.2. *Sacerdotes y sacerdotisas. La liturgia de las horas*

4.1. CONSTRUCCIÓN DEL NUEVO ORDEN MORAL PÚBLICO

§ 43.1. CREACIÓN DE LA COMUNIDAD: SACRIFICIO TRASCENDENTAL E INTERSUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL

LA constitución deliberada y, por tanto, reflexiva, de una comunidad no es probable que se encuentre, en sentido propio, en las agrupaciones humanas anteriores a la aparición de los metales en el Próximo Oriente. Dicho de otra manera, la *polis*, la urbe, la ciudad, y su centro directivo, son figuras culturales que aparecen en las sociedades denominadas estatales, correspondientes al tercer nivel o tercer grado de complejidad social. En las comunidades del primer nivel, el de las tribus paleolíticas, no se

da una constitución consciente y deliberada de sí mismas, como no se da en los grupos de chimpancés o de neandertales, y como tampoco se da en las agrupaciones del segundo nivel, que protagonizan los primeros asentamientos y que inician el proceso de neolitización.

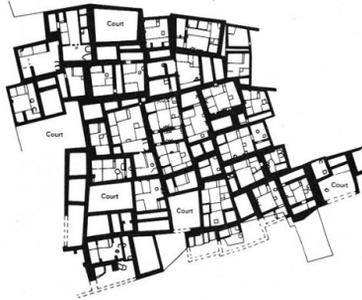
En las sociedades de tercer grado de complejidad social, urbanas o estatales, la constitución consciente y deliberada de la propia comunidad es de tipo conmemorativo, como lo es la autoconstitución del yo en la adolescencia, por la propia naturaleza de la conciencia y de la reflexión. Cuando la conciencia está en condiciones de recibir y organizar los datos que le llegan del sí mismo viviente, sea ese sí mismo un individuo o una comunidad, hace tiempo que se inició el proceso de formación física de ese organismo viviente y esa comunidad.

Para que el individuo y la comunidad puedan ser conscientes de sí mismos hace falta todo un proceso del cual el resultado es la conciencia misma, por lo cual ella no asiste al desarrollo desde su fundamento físico hasta el momento en que puede empezar a estar dada para sí misma. Ese proceso y su resultado es lo que Husserl denomina «síntesis pasiva» justamente porque respecto de ella el sujeto es pasivo¹, y es de índole memorativa. El tipo de autoconciencia y deliberación que preside la constitución del poblado paleolítico puede advertirse en la disposición de sus elementos.

[1] Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, vol. II, México: FCE, 2005. Los fenomenólogos de estricta observancia consideran que éste es un libro «contaminado» porque está organizado y redactado por Edith Stein con las notas de Husserl. Cfr. Stein, E., *La estructura de la persona humana*, Madrid: BAC, 2002; Gutiérrez Aguilar, Ananí, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2018. Para el proceso neuropsicológico y paleoantropológico de formación de la subjetividad social, cfr., Hutto, Daniel D., *The Sociocultural Basis of Understanding Reason*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2007

	
<p>Chozas y poblado Massai, Tanzania</p>	<p>http://iesjulioocarbaroja.educacion.navarra.es/blogs/conlacabezaenlatierra/2012/02/09/los-masai-un-ejemplo-de-ganaderia-de-subsistencia/</p>

También el grado de reflexión que guía el asentamiento neolítico puede percibirse de algún modo en su configuración urbanística.

	
<p>Çatal Höyük, plano del asentamiento y reconstrucción</p>	<p>https://reydekish.com/2015/08/21/catal-hu-yuk/ (hacia el milenio 8 AdC)</p>

La fundación de la ciudad y del estado calcolíticos son de índole memorativa no porque la conciencia recuerde nada de la formación del sistema nervioso central ni del efecto de los estímulos

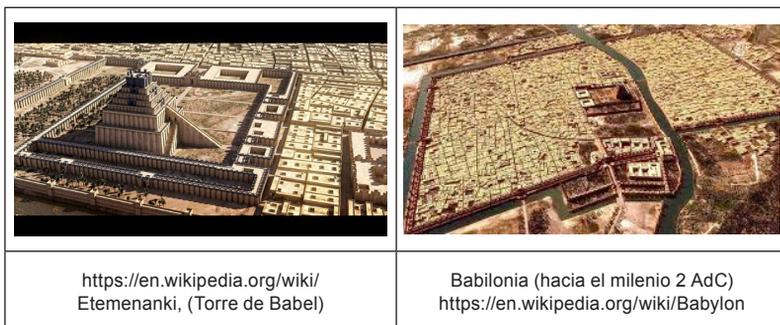
externos en la corteza cerebral, ni porque recuerde nada de cuando empezó a hablar o a tomar acuerdos, sino porque recuerda las primeras carreras, golpes, asambleas, y, en general, las primeras «experiencias», que no tienen por qué ser, y no son, «experiencias de la conciencia» en ningún sentido de los que se puede dar a esta expresión, sino pura y simplemente experiencias.

Esas primeras experiencias de la vida en grupo son las que la conciencia recuerda y elabora, las que considera como su «comienzo», y a las que puede dar el carácter de constitución, fundación, etc.

La fundación de la comunidad o de la ciudad es, pues, un ejercicio memorativo y narrativo que tiene un doble fundamento. Uno empírico, que es el conjunto de recuerdos históricos que tiene el grupo de su periodo paleolítico, y que viene adherido a los ritos de paso y a otros ritos. Y otro trascendental, que es el correlato comunitario del «yo pienso en general, que va acompañando a todas las representaciones del sujeto individual» como dice Kant, y que puede formularse como una representación del «nosotros pensamos en general», que va acompañando a todos los ejercicios humanos de habla y comunicación, y que podría denominarse «intersubjetividad trascendental» como hizo Husserl o «teoría de la mente» como le denomina la filosofía analítica del lenguaje.

La subjetividad y la intersubjetividad trascendentales no son simplemente el «yo sé que pienso» o «nosotros sabemos que hablamos», cuando desempeñamos cualquier actividad consciente. Porque cuando desempeñamos cualquier actividad consciente como cazar un animal, comer, engendrar o concebir, o sepultar a un difunto, o sea, cuando desarrollamos las actividades del ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir, no solo sabemos que yo y nosotros somos conscientes de eso, sino también sabemos que *tenemos, podemos y valemos*, que contamos con unas capacidades que nos permiten cumplir dicho ciclo vital en cualquier momento de desarrollo de la especie humana.

La subjetividad y la intersubjetividad trascendentales que comparecen reflexivamente en el calcolítico, no solamente son la certeza de la existencia del individuo y del grupo, sino también del *poder, tener y valer* de los nuevos individuos y los nuevos grupos², y, por eso mismo, el fundamento de lo que se ha denominado antes interioridad social y se ha entendido como configuración del estado y de las esferas de la cultura.



Quizá hay un momento reflexivo y consciente en los diversos momentos de autodeterminación de las tribus paleolíticas, aunque el momento cronológico de su comienzo sea fortuito y olvidado, y quizá lo hay también en los diversos momentos de autodeterminación de las sociedades neolíticas, especialmente en los ritos sacrificiales con víctimas humanas. Tal vez esos datos de la memoria colectiva se integran en el relato y en la fiesta conmemorativa de la fundación calcolítica de la ciudad y el estado: la muerte de Abel por Caín en el recuerdo de la fundación de Henoc por Caín, o la muerte de Remo por Rómulo en la fundación de Roma por Rómulo.

[2] El análisis y la descripción del yo como dotado de las pasiones de poder, tener y valer, se encuentra en Kant, E., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991.

Las fundaciones de las ciudades se suelen vincular a ritos sacrificiales originarios, que pueden ser ritos de caza paleolíticos, ritos de canibalismo neolíticos, de los que ya se ha hablado, o ritos sacrificiales de fundación de la ciudad específicamente calcolíticos (ROREM § 12)³.

Cuando se trata de la fundación de la ciudad, de la constitución de los estados y de la consolidación de las esferas de la cultura, el momento empírico de la fundación se corresponde con el momento trascendental de la autoconciencia de la comunidad cuyo contenido no es solo el yo puro intersubjetivo, sino la autoconciencia del poder, tener y valer de la comunidad. Más en concreto, de cada uno de los momentos en que el ser trascendental comparece en la conciencia intersubjetiva como fundamento del estado y de cada una de las esferas de la cultura, como lo que se ha llamado antes interioridad social (ROREM §§ 14-15) y que surge en el paso de las sociedades de solidaridad mecánica a las de solidaridad orgánica (ROREM § 6)⁴.

Es el estado, la intersubjetividad trascendental que aparece y funda la interioridad social, lo que genera el despliegue cultural de la humanidad, tanto de las cuatro esferas de la cultura pertenecientes a la razón práctica (la religión, la política, el derecho y la economía), como las de las cuatro esferas pertenecientes a la razón teórica (la técnica, el arte, la ciencia y la sabiduría).

La intersubjetividad trascendental tiene como referente el ser trascendental, al que comprende y expresa históricamente y empíricamente, y, por eso, en comunicación con los individuos de la comunidad y con otras comunidades, a través de unos sistemas

[3] Los estudios más clásicos sobre este tema son todavía los de Rene Girard, *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama, 1986. Cfr., Morandé, Pedro, *El sacrificio como categoría económica. Bases para la comprensión sociológica del papel del sacrificio en la polis*, en *Textos escogidos sociológicos*, Ediciones Universidad Católica, Santiago de Chile, 2017.

[4] La concepción del estado como unidad y fundamento de las esferas de la cultura es propiamente hegeliana y aquí se asume en líneas generales sin entrar en matices y disquisiciones propias de otro momento.

y subsistemas de significantes que son precisamente las culturas y sus esferas.

La esfera de la religión es desplegada por la intersubjetividad trascendental en referencia al ser trascendental como significado, bajo la formalidad de poder creador paternal, al que comprende y expresa mediante significantes que son las religiones históricas⁵.

La esfera de la política es desplegada por la intersubjetividad trascendental referida al ser bajo la formalidad del poder organizativo en tanto que significado, al que comprende y expresa en unos significantes que son las formas de gobierno y organización históricamente dadas desde las monarquías hasta las democracias.

La esfera del derecho es desplegada también por la intersubjetividad trascendental que se hace cargo del ser bajo la formalidad de reconocimiento y re-atribución de lo propio de todos y cada uno de los seres como significado, y que lo comprende y lo expresa mediante los significantes de los sistemas jurídicos históricamente dados, desde los juicios de Dios hasta los derechos humanos.

La esfera de la economía es desplegada también por la intersubjetividad trascendental que se refiere al ser según el sentido del valor de utilidad como significado, y que lo comprende y expresa mediante los significantes que son los sistemas de valores de cambio que se han dado a lo largo de la historia humana.

Las esferas de la cultura se despliegan *fundamentalmente* desde la intersubjetividad trascendental en su referencia al ser trascendental, y se despliegan *históricamente* desde situaciones, acciones y doctrinas concretas propuestas por personas singulares⁶.

[5] No se entra ahora en disquisiciones neoplatónicas ni heideggerianas sobre las posibles relaciones entre el ser y Dios, porque no son del caso.

[6] Seguramente pertenece a la esencia del despliegue de la humanidad la relación entre significado/significante, en su correspondiente expresión en las diferentes esferas de la cultura: 1) en la religión, divinidad/ofrenda sacrificial, 2) en la política, soberano/ciudadano, 3) en el derecho, justicia/derecho, 4) en la economía, bien útil/valor de

Este es el modo en que aparece la formación de los diferentes tipos de comunidades humanas desde el punto de vista de las ciencias históricas y antropológicas (que se ha llamado también punto de vista de la exterioridad objetiva y de la exterioridad subjetiva) y desde el punto de vista de la ontología (que se ha llamado también punto de vista de interioridad objetiva).

Desde el punto de vista fenomenológico, el punto de vista de la conciencia de los protagonistas de los acontecimientos (que se ha llamado también punto de vista de la interioridad subjetiva), la formación, desarrollo y consolidación de la comunidad humana, o de la ciudad, y de la comunidad religiosa, y del templo, se da en las diferentes culturas como la unidad de la historia de cada pueblo. Por eso el examen de la constitución de la comunidad ciudadana y religiosa desde esta perspectiva requiere la referencia a religiones concretas.

§ 43.2. RELIGIÓN PÚBLICA, JERARQUÍA ECLESIASTICA Y RELIGIOSIDAD POPULAR

LAS versiones más primitivas de la génesis de una comunidad, un templo y una ciudad son probablemente las que se conservan en la religiosidad popular. Dicho de otra manera, cuando la comunidad se organiza, se construye el templo y se va configurando una ciudad cada vez más compleja en correlación con una sociedad cada vez más compleja, las esferas de la religión, o sea, el culto, la moral, el dogma y la plegaria, se diversifican y la actividad sacerdotal genera asimismo una jerarquía eclesiástica.

La jerarquía eclesiástica generada en las sociedades complejas elabora reflexivamente la historia de la comunidad, del templo

cambio, 5) en la técnica, energía/herramientas, 6) en el arte, vida/arte, 7) en la ciencia, realidad/representación teórica, y 8) en la sabiduría, ser/decir (logos). Esta secuencia de proporcionalidades me ha venido sugerida por la lectura de la obra de Hernando de Soto, *El misterio del capital. Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo*, Lima: El comercio, 2000.

y de la ciudad, y la transmite, es decir, la consolida y la enseña, como un cuerpo de doctrina revelada. Esto vale para el *Pentateuco* hebreo, la tradición homérica, el *Shujing* chino, y quizá incluso para el *Ab Urbe condita* de Tito Livio, como ya se ha dicho. En cada uno de esos cuerpos de doctrina hay diversas versiones de la historia del pueblo, que van desde la más sencilla a las más reflexivas y elaboradas, y que se corresponden con las tareas de chamanes y aedos más espontáneos de periodos más primitivos, por una parte, y con las de sacerdotes más reflexivos de instrucción más institucionalizada de periodos más tardíos, por otra.

La jerarquía sacerdotal es una parte muy pequeña de la comunidad, cuya enseñanza no alcanza con la misma intensidad a todos los grupos y clases de una sociedad compleja. Los más marginales la reciben menos y por eso son los que mantienen las versiones más antiguas y sencillas, cuya transmisión depende de la vida familiar, es decir de una estructura institucional que no pertenece al orden de la historia, como indica Hegel. Ese contenido primitivo, espontáneo y poco elaborado es el núcleo de la religiosidad popular.

Desde el punto de vista de la inspiración o de la revelación en términos generales, no se puede decir que la religiosidad popular sea menos inspirada o menos revelada que la religión oficial y pública enseñada por la jerarquía sacerdotal. No se puede decir que en ella se manifiesten los poderes sagrados de un modo menos genuino, menos auténtico o menos «actualizados»⁷.

Se puede decir que las formas y los contenidos de la «religiosidad popular», es decir, del culto, la moral y la revelación populares, son menos «ortodoxas» que los de la religión pública u oficial, pero eso es una determinación fijada precisamente desde el punto de vista de la ortodoxia, que pertenece a un momento histórico más tardío y que se estudiará en su momento.

[7] Esta tesis es mantenida, desde el punto de vista de la teología católica, entre otros, por Urs von Balthasar, Hans, *Gloria. Una estética teológica*, vol 3, *Estilos laicales*, Madrid: Encuentro, 1980.

La legitimidad y autenticidad de la revelación no es mayor en la «religión oficial» que en la «religiosidad popular», o mayor en la religión pública que en la religión privada, porque la diferencia entre público y privado no alude a la esencia ni a la forma de la comunicación entre el hombre y lo sagrado, sino a la forma de la transmisión y comunicación de contenidos culturales, religiosos o no, entre los hombres⁸.

Las formas arcaicas de revelación no desaparecen, pues, ni quedan canceladas en las revelaciones posteriores ni en sus formas más reflexivas e institucionalizadas que son las elaboraciones dogmáticas. Eleusis no cancela la religiosidad homérica, Moisés no cancela las tradiciones que provienen de Henoc o de Melquisedeq, Calcedonia y Trento no cancelan las doctrinas de Justino y Orígenes.

Pero, por otra parte, las manifestaciones de lo sagrado que llegan a través de Moisés no hacen inútiles las que llegan a través de Etty Hillesum en 1940 en Holanda. Las que llegan a través de Pablo, o incluso a través de Jesús, no hacen inútiles las que llegan a través de tres sencillos pastores en 1917 en Fátima. Ni las que llegan a través de Muhammad hacen inútiles las que llegan a través de René Guénon en Francia y Egipto en 1930⁹.

Las dimensiones a-históricas de la vida religiosa personal y familiar no desaparecen ni quedan disueltas ante el desarrollo de las formas institucionales e históricas de la vida religiosa, ya pertenezcan al orden del culto, de la moral o de la revelación. Una vez que en el neolítico se produce la diferenciación neta entre familia y sociedad civil, y una vez que en el calcolítico se produce

[8] En el cristianismo, así como en otras religiones y en las esferas de la cultura en general, la intersubjetividad es criterio de verdad y de legitimidad, pero intersubjetividad no es lo mismo que ortodoxia, como se verá en su momento. Sobre la relación entre verdad, legitimidad y comunidad en la religión, cfr., Scheler, M., *La esencia de la filosofía y la condición moral del saber filosófico*, Buenos Aires: Nova, 2ª ed., 1970.

[9] Sobre la historicidad de la revelación cfr. Heidegger, *Fenomenología y teología*, en *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000,

la diferenciación de las esferas de la vida religiosa, quedan fijados los nichos socioculturales, ontológicos y psicológicos, de la religión oficial y pública y de la religión privada, que se perfilan netamente en la antigüedad y cobran todo su protagonismo en la historia de la cristiandad, desde la caída del Imperio Romano hasta el siglo XXI.

A partir del calcolítico la ontología de la religión tiene que hacerse cargo de todas estas diferencias, de la historia empírica de las comunidades eclesiales, especialmente en occidente, o lo que es lo mismo, especialmente en la cristiandad, ya que en la cristiandad es donde se produce el despliegue de la religión y de la comunidad religiosa de máxima complejidad, en estrecha conexión con el desarrollo de una sociedad civil también de máxima complejidad.

4.2. COMUNIDAD PROPIA Y COMUNIDADES AJENAS. GENTILES Y EXTRANJEROS

§ 44.1. *LOS RITOS DE AGREGACIÓN DEL EXTRANJERO*

LAS entidades reales, desde las partículas elementales hasta las formas más complejas de vida biológica y espiritual, existen en agrupaciones de elementos individuales análogos (complementarios, opuestos o con otro tipo de semejanza), que no pueden subsistir aisladamente en ningún caso.

Su identidad se mantiene en virtud de la cantidad y posición de los elementos en relación, de manera que una alteración en cualquiera de ellos supone la destrucción de la entidad de que se trata. Por eso todo ente tiene tanto empeño en preservar su ser como en preservar su unidad y su identidad.

Cuando ese empeño se da en seres vivos, autoconscientes y dotados de libertad, se llama comportamiento, y en cuanto ese comportamiento de afirmación de la propia entidad se muestra

como afirmación del fundamento del propio ser se le llama piedad y también comportamiento religioso¹⁰.

La afirmación de la propia realidad implica, a medida que se asciende en la escala ontológica de los seres, en la escala zoológica de los vivientes y en la escala intelectual de los entes espirituales, un aumento de la comunicación con los demás entes, en cantidad y en intensidad. Una comunicación más íntima con mayor número de seres¹¹.

Entre los seres humanos la comunicación deliberada, en cantidad y en intensidad, de un individuo con todos los demás, tiene como punto de partida la forma más elemental de unidad humana, que es la tribu paleolítica formada por un grupo de familias y que integra unos cincuenta o cien individuos (una tribu masai como la que aparece en la figura anteriormente mostrada). La forma más amplia de comunidad y comunicación humana se encuentra en el siglo XXI, donde se da a un reconocimiento como humanos entre los casi ocho mil millones de habitantes del planeta, y un reconocimiento como semejantes del resto de los vivientes del planeta y quizá de los vivientes del universo.

Dicho reconocimiento tiene como una de sus formas básicas la hospitalidad y la agregación del 'extranjero', del viviente humano ajeno a las formas del vivir humano propias, y por extensión, la integración de comunidades diferentes en una sola. Esta es una de las perspectivas desde la que puede ser vista la historia de la especie humana sobre el planeta.

En su «Estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, de la coronación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales, de las estaciones, etc.», Arnold van

[10] He desarrollado esta tesis en Choza, J., *El culto originario: la religión paleolítica*. Sevilla: Thémata, 2016.

[11] Es una tesis de la ontología antigua y medieval sostenida desde Plotino y Proclo hasta Maimónides y Tomás de Aquino. Cfr. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el 'Libro de las causas'*. Pamplona: EUNSA, 2000, nn. 16, 24, 30 y 31.

Gennep describe en 1909 los elementos comunes de los ritos de agregación del extranjero en los siguientes términos.

«Tanto si se trata de colectividades como de individuos, el mecanismo es siempre el mismo: detención, espera, paso, entrada, agregación. En sus detalles concretos, los ritos pueden consistir en un contacto propiamente dicho (palmada, apretón de manos, etc.); en intercambio de regalos alimenticios, preciosos, etc.; en comer, beber o fumar («pipa india») juntos; en sacrificios de animales; en aspersiones de agua, de sangre, etc., o en unciones; en atarse, cubrirse juntos, sentarse en el mismo asiento, etc. El contacto indirecto se realiza a través del «portavoz», o bien tocando simultánea o sucesivamente un objeto sagrado, una estatua de divinidad local, un «poste fetiche», etc.»¹²

Esta es la primera forma consciente y simbólica de la que tenemos noticia, en la que los *sapiens* afirman la realidad e identidad de la comunidad humana primigenia, y la preservan, mediante el reconocimiento y la afirmación del poder sagrado que la crea y la fundamenta. Es el procedimiento que, con ligeras variantes, puede reconocerse en el neolítico, el calcolítico, la antigüedad, la modernidad y la era de la globalización.

§ 44.2. ABRAHAM Y LA CONSTITUCIÓN DEL PUEBLO: INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN

CUANDO las sociedades tribales de unos cincuenta o cien individuos que viven de la caza y la recolección, a partir del milenio doce AdC en el Próximo Oriente pasan a formar agrupaciones estables de varios miles que viven de la agricultura y la ganadería, la familia y la sociedad civil quedan netamente diferenciadas (MORN §§ 10-11) y surge una nueva organización y autoridad en

[12] Gennep, Arnold van, *Los ritos de paso*, Madrid: Taurus, 1986, (orig. 1909) p. 39.

el grupo. A partir de estos asentamientos surgen las sociedades complejas y el Estado. Las sociedades pre-estatales también definen su realidad e identidad y la preservan de un modo reflexivo y autoconsciente.

Una de las primeras sobre las que hay documentación arqueológica e histórica, es decir, escrita, es la hebrea, que da cuenta de su origen mediante un pacto de su fundador, Abraham, con la divinidad suprema en los siguientes términos.

«1. Cuando Abram tenía 99 años, se le apareció Yahveh y le dijo: «Yo soy El Sadday, anda en mi presencia y sé perfecto. 2. Yo establezco mi alianza entre nosotros dos, y te multiplicaré sobremanera.» 3. Cayó Abram rostro en tierra, y Dios le habló así: 4. «Por mi parte he aquí mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. 5. No te llamarás más Abram, sino que tu nombre será Abraham, pues padre de muchedumbre de pueblos te he constituido. 6. Te haré fecundo sobremanera, te convertiré en pueblos, y reyes saldrán de ti. 7. Y estableceré mi alianza entre nosotros dos, y con tu descendencia después de ti, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo el Dios tuyo y el de tu posteridad. 8. Yo te daré a ti y a tu posteridad la tierra en que andas como peregrino, todo el país de Canaán, en posesión perpetua, y yo seré el Dios de los tuyos.» 9. Dijo Dios a Abraham: «Guarda, pues, mi alianza, tú y tu posteridad, de generación en generación. 10. Esta es mi alianza que habéis de guardar entre yo y vosotros - también tu posteridad -: Todos vuestros varones serán circuncidados. 11. Os circuncidaréis la carne del prepucio, y eso será la señal de la alianza entre yo y vosotros. 12. A los ocho días será circuncidado entre vosotros todo varón, de generación en generación, tanto el nacido en casa como el comprado con dinero a cualquier extraño que no sea de tu raza. 13. Deben ser circuncidados el nacido en tu casa y el comprado con tu dinero, de modo que mi alianza esté en vuestra carne como alianza eterna. 14. El incircunciso, el varón a quien no se le circuncide la carne de su prepucio, ese tal será borrado de entre los suyos por haber violado mi alianza. 15. Dijo

Dios a Abraham: «A Saray, tu mujer, no la llamarás más Saray, sino que su nombre será Sara. 16. Yo la bendeciré, y de ella también te daré un hijo. La bendeciré, y se convertirá en naciones; reyes de pueblos procederán de ella.»» (GÉNESIS 17).

Abraham, había engendrado un hijo, Ismael, en la esclava Agar, ambos formaban parte de su familia y su descendencia, y en relación con ellos establece con Yahveh un nuevo y diferente pacto, del que surge un nuevo y diferente pueblo, el de los ismaelitas o agarenos.

20. «En cuanto a Ismael, también te he escuchado: «He aquí que le bendigo, le hago fecundo y le haré crecer sobremanera. Doce príncipes engendrará, y haré de él un gran pueblo. 21. Pero mi alianza la estableceré con Isaac, el que Sara te dará a luz el año que viene por este tiempo.» 22. Y después de hablar con él, subió Dios dejando a Abraham. 23. Tomó entonces Abraham a su hijo Ismael, a todos los nacidos en su casa y a todos los comprados con su dinero - a todos los varones de la casa de Abraham - y aquel mismo día les circuncidó la carne del prepucio, como Dios le había mandado.» (GÉNESIS 17).

Este texto es el de la promesa y el pacto con los hijos de Abraham a través de Sara e Isaac, por una parte, pero también, por otra parte, con los hijos de Abraham a través Agar e Ismael, es decir, con los agarenos o ismaelitas, que constituyen lo que actualmente es el mundo islámico¹³. La identidad y la unidad de ambos pueblos abrahámicos se establecen mediante unos principios que hacen referencia a la relación con otros grupos y sus individuos, en concreto, al cuidado y respeto a los extranjeros y, en general, a los individuos y grupos marginales.

[13] Cfr. Lauth, R., *Abraham y sus hijos. El problema del islam*. Barcelona: Prohom, 2004; Choza, Jacinto y De Garay Suárez-Llanos, Jesús (Coeditor/a), *La escisión de las tres culturas*. Sevilla (España): Themata, 2008.

Faraón actúa contra las leyes de la hospitalidad tomando a Sara, la mujer del extranjero Abram, como una de sus mujeres, y por eso recibe grandes castigos.

«17. Pero Yahveh hirió a Faraón y a su casa con grandes plagas por lo de Saray, la mujer de Abram. 18. Entonces Faraón llamó a Abram, y le dijo: «¿Qué es lo que has hecho conmigo? ¿Por qué no me avisaste de que era tu mujer? 19. ¿Por qué dijiste: «Es mi hermana», de manera que yo la tomé por mujer? Ahora, pues, he ahí a tu mujer: toma y vete.» 20. Y Faraón ordenó a unos cuantos hombres que le despidieran a él, a su mujer y todo lo suyo.» (GÉNESIS, 12).

Las leyes de la hospitalidad de los pueblos del neolítico afroasiático no son demasiado diferentes de las de los cazadores recolectores paleolíticos. Hay unos procedimientos de recepción, respeto, obsequios, etc. Por eso Faraón restituye a Abram. En conmemoración de ese tipo de episodios, y, sobre todo, en memoria del cautiverio en Egipto a partir de José, Moisés establece normas de respeto al extranjero.

«20. El que ofrezca sacrificio a otro dios, que no sea el SEÑOR, será destruido por completo. 21. Al extranjero no maltratarás ni oprimirás, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. 22. A la viuda y al huérfano no afligiréis» (ÉXODO 22).

El extranjero será respetado en su vida, su familia y sus costumbres, y no será obligado a adoptar las del pueblo anfitrión, pero si quiere puede integrarse completamente en él, como hace Rut la moabita cuando, después de la muerte de su esposo, decide no abandonar a su suegra Noemí y asistirle siempre.

«15. Entonces Noemí dijo: «Mira, tu cuñada se ha vuelto a su pueblo y a su dios, vuélvete tú también con ella.» 16. Pero Rut respondió: «No insistas en que te abandone y me separe de ti, porque

donde tú vayas, yo iré, donde habites, habitaré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. 17. Donde tú mueras moriré y allí seré enterrada. Que Yahveh me dé este mal y añada este otro todavía si no es tan sólo la muerte lo que nos ha de separar.» 18. Viendo Noemí que Rut estaba decidida a acompañarla, no insistió más.» (RUT, 1).

Los procedimientos de agregación del extranjero establecidos en el paleolítico se mantienen en el neolítico y pasan al calcolítico y a la época histórica. El extranjero respeta las costumbres del pueblo al que se incorpora, pero sobre todo, reconoce y venera como propia a la divinidad protectora de la comunidad en que se integra, porque esa divinidad es el fundamento, la creadora y la que ejerce los poderes y funciones paternas sobre el grupo. El extranjero la reconoce, la afirma y la venera, y a su vez la divinidad acoge y protege al extranjero.

Si se mantiene viva esa relación de reconocimiento mutuo, en espíritu y en verdad, entonces se mantiene la unidad de la comunidad. Una molécula de agua no puede ser falsa, ni una colonia de corales. Una tribu de esquimales tiene algunas posibilidades de serlo y una sociedad urbana mucho más. Si se corrompe esa piedad, esa solidaridad, ese tipo de comportamiento religioso de mutuo reconocimiento que en los tiempos antiguos empieza a llamarse moralidad, la comunidad se descompone, y, si se destruye del todo, el extranjero pierde su nueva patria y revierte a su condición de vagabundo errante¹⁴.

[14] Sobre la relación entre piedad, solidaridad, pueblo y nación, en la antigüedad y en la modernidad, cfr. Chozá, J., *Historia de los sentimientos*, Sevilla: Thémata, 2011, y Marín, H. y López Cambrotero, M., (eds.), *Nación y libertad*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2005.

§ 45.1. *LA FORMA FÍSICA DE LA INTERIORIDAD HUMANA UNIVERSAL. EL TEMPLO Y LA CIUDAD*

EN el capítulo 2 se ha examinado el proceso que va de la ciudad a la metrópolis-estado desde el punto de vista del culto, desde el punto de vista de determinadas actividades de reconocimiento y aplicación de nuevos poderes sagrados, de nuevas profesiones y divinidades, en relación con el templo y el palacio en tanto que lugares físicos, pero no se ha examinado la génesis misma de la comunidad civil y religiosa desde el punto de vista de la interioridad misma.

En las sociedades estatales calcólicas la comunidad civil y la religiosa son una y la misma, pero ya hay una diferencia y una articulación entre iglesia y estado expresada en la diferencia y articulación entre templo y palacio. La legitimidad del rey proviene del poder sagrado, lo cual se expresa en las relaciones entre el rey y el sumo sacerdote, o el Gran Hermano, como se ha visto en la fiesta sumeria del Akitu (§ 42.1).

La comunidad se constituye mediante una intervención directa de la divinidad, como en el caso de Abraham y en otros muchos. Esa relación con la divinidad ya no tiene la forma de la hierofagia paleolítica centrada en el animal cazado, ni de la hierogamia neolítica centrada en la fecundación agrícola, sino la forma de una unión entre el rey y la divinidad que es una eucaristía simbólica, y que tiene múltiples expresiones como la unión de la sacerdotisa con el rey o la unión del rey sacerdote con la diosa, o, en general, la unión del esposo y la esposa.

Pero en las sociedades estatales la unión del esposo y la esposa no es simplemente una unión sexual. De entre las diversas formas posibles de la unión sexual que se han visto, y que son mudas, la que se da entre el esposo y la esposa no lo es. Como se ha visto en el caso de la Naditu Shamkhat y Enkidu, la unión sexual está integrada en una relación verbal y visual cara a cara, y eso es lo que se expresa en los epitalamios calcólicos, desde los

propios de la cultura sumeria hasta el *Cantar de los cantares* y los de las culturas islámicas.

La comunidad conyugal se toma como paradigma y símbolo de la unión de la divinidad con el hombre. Tanto en el caso sumerio, babilonio o egipcio, como también en el caso de la comunidad hebrea y la cristiana. Entre la divinidad y la comunidad hay una relación física, sexual, y también espiritual, verbal, de íntimo conocimiento, íntima posesión y de participación íntima de todo lo de uno por todo lo del otro. Por eso Dios, el esposo, es celoso, la comunidad que le es infiel se prostituye, y el esposo la repudia y la recibe de nuevo, mientras que la comunidad le abandona y luego vuelve a él pidiéndole perdón. Esa relación de Dios con la comunidad es la que se da también con el individuo singular, la que se da entre el esposo y la esposa.

La forma de constitución de la comunidad conyugal y familiar es también la forma de constitución de la comunidad religiosa entre la divinidad y la iglesia, que también se basa en la palabra. Esa constitución de la comunidad religiosa, esa alianza entre la divinidad y la humanidad, tiene en las sociedades estatales una expresión física que es el templo. A su vez, el templo es también imagen y símbolo de la ciudad. Y la ciudad a su vez, es símbolo de una iglesia y de una comunidad, que ciertamente es histórica, pero también es eterna.

El «templo de la fundación del cielo y de la tierra», en sumerio É.TEMEN.AN.KI, es el nombre de un Zigurat dedicado a Marduk en la ciudad de Babilonia, en el segundo milenio AdC, considerado el referente de la Torre de Babel bíblica¹⁵.

El templo se designa inicialmente como «el cobijo», como «la casa», o «la gran casa», en sumerio *e-gal* y en acadio *ekallu*, y posteriormente como la casa del dios que la habita. Son especialmente suntuosos cuando se trata de dioses patronos de las grandes ciudades, como el templo de *Enlil* en Nippur, el de *Enki/Ea* en Eridu, el de *Anu* e *Inanna* en Uruk, los templos de *Assur* en Nimrud y en

[15] <https://en.wikipedia.org/wiki/Etemenanki>

Nínive, el de *Marduk* en Babilonia, y otros, y en ellos se hace una vida conyugal, íntima y familiar¹⁶. Se les prepara y se des da a los dioses las comidas diarias, se les lava y viste. A su vez el templo se personifica, se le pone nombre y se le recitan himnos.

«¡Oh maravilloso fruto maduro y a punto!
¡Santuario venido del Cielo,
edificado para regir el país!
Eanna, morada siete veces poderosa,
durante la noche, siete veces brillante...
La Gran Reina del Cielo y de la Tierra,
Inanna, tu Soberana,
Ha ocupado su lugar bajo tu dosel ...»¹⁷

Así como la cueva y el dolmen eran el seno materno de una tierra que era un viviente, y así como el árbol de la vida paleolítico y el monte santo neolítico constituían el *axis mundi*, en las sociedades estatales el templo es «la parte esencial y primera del universo, la realidad más alta y más indispensable para su buena marcha, cuya institución había sido prevista y querida por los Creadores en persona, desde el origen de las cosas»¹⁸.

El templo es la expresión física de la comunidad humana formada mediante una unión conyugal, cara a cara, entre los dioses y los hombres, y es un viviente divino. Es santo en el mismo grado en que en el cristianismo se dice que la Iglesia es la *Santa Madre Iglesia*, cuya alma es la comunidad de los santos y el espíritu que los une, y cuyo cuerpo es el edificio en el que se celebra el culto.

[16] Bottéro, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, cit, pp. 142 ss,

[17] Bottéro, J., *cit.*, pag. 144.

[18] Bottéro, J., *cit.*, pag. 145.

§ 45.2. LA ÚLTIMA ACOGIDA EN LA COMUNIDAD SAGRADA. SEPULTURA Y HOSPITALIDAD

PARA las tribus paleolíticas, para las sociedades neolíticas y para las comunidades calcolíticas, la forma más importante de acogida y asilo, de hospitalidad, es la que se produce en el momento de la muerte, y consiste en la sepultura. Aunque la cartografía del más allá de esas épocas es muy precaria y no cuentan con una noción de bienaventuranza eterna, sí tienen sin embargo una certeza sobre la desesperación eterna, que consiste precisamente en quedar insepulto. «Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras moriré y allí seré enterrada».

La persona insepulta queda desgajada de cualquier comunidad humana y vaga eternamente por los espacios siderales, calcinada por el desamparo y convertida en un permanente aullido de soledad. Por eso el deber supremo es dar sepultura a los muertos y para cumplirlo se arrostran los mayores peligros, como consta por los ejemplos de Odiseo y de Antígona¹⁹.

Las personas que se encuentra en el mayor riesgo de incurrir en esa desgracia eterna son precisamente el viajero y el extranjero, los que no tienen a nadie que se ocupe de asistirles en la muerte, mientras mueren, y después de morir, procurándoles sepultura. Por eso, como tantos otros, el pueblo hebreo practica esa forma última de misericordia de sepultar al forastero, y el cristianismo asume esa práctica de modo especialmente simbólico en su momento fundacional.

«3. Entonces Judas, el que le entregó, viendo que había sido condenado, fue acosado por el remordimiento, y devolvió las treinta monedas de plata a los sumos sacerdotes y a los ancianos, 4. diciendo: «Pequé entregando sangre inocente.» Ellos dijeron: «A nosotros, ¿qué? Tú verás.» 5. El tiró las monedas en el Santuario; después se

[19] Cfr., Choza, J., *La moral originaria: la religión neolítica*. Sevilla: Thémata, 2017, cap. 6.

retiró y fue y se ahorcó. 6. Los sumos sacerdotes recogieron las monedas y dijeron: «No es lícito echarlas en el tesoro de las ofrendas, porque son precio de sangre.» 7. Y después de deliberar, compraron con ellas el Campo del Alfarero como lugar de sepultura para los forasteros.» (MATEO 27, 3-7).

Hay diversas interpretaciones sobre el significado de las 30 monedas y del campo adquirido por esa suma en la tradición hebrea y más en la tradición cristiana²⁰. El forastero es el que no ha podido formular ni cumplir las promesas y ritos de Rut, la moabita. Quizá también el que sí ha podido, pero no ha querido, por amor a sus anteriores tradiciones. El pueblo hebreo, y el pueblo cristiano le brindan la última acogida respetándole en su condición de otro, de perteneciente a otra comunidad.

Quizá siguiendo esa tradición, el lunes 8 de julio de 2013, el Papa Francisco, en nombre de los cristianos de la cultura occidental, y tal vez en nombre de los hijos de Isaac, en el espíritu de Jesús el Cristo, celebra en las playas de Lampedusa los funerales por cuantos mueren ahí, realmente como forasteros y como ajenos, sin tener la oportunidad de decidir entre prometer y celebrar o no, los ritos cumplidos por Rut.

Son funerales por esos fugitivos del territorio de Moab (entre las actuales Jordania y Siria), del islam y de todo el oriente, para que los hijos de Ismael, que acuden a los hijos de su hermano Isaac en demanda de acogida y hospitalidad, aunque se mantengan ajenos y extraños, al menos tengan en este nuevo campo de sangre del Mediterráneo, la misericordia de la última acogida, la hospitalidad de una sepultura, y la integración en una comunidad que no tiene fronteras de tiempo, de espacio ni de historia.

[20] https://en.wikipedia.org/wiki/Thirty_pieces_of_silver, <http://jewishencyclopedia.com/articles/726-aceldama>

4.3. FUNCIONES SACERDOTALES Y REALES. DIFERENCIACIÓN DE MORAL Y DERECHO

§ 46.1. *ORDEN SOCIAL DIVINO Y HUMANO: FAS, IUS, LEX. DE HAMURABI A LAS XII TABLAS*

El neolítico es el momento del tránsito de la resolución de conflictos mediante la fuerza, *vis*, a la resolución de los conflictos mediante la apelación al juicio de Dios en los primeros periodos, *fas*, o al juicio de los hombres, de la comunidad humana en los últimos periodos, *ius*. Es el periodo de generalización y de abolición de los sacrificios humanos, lo que depende del lenguaje y la comunicación entre los hombres, cuyo consenso sobre lo útil y lo bueno para la comunidad es lo que permite establecer lo que es justo y lo que es legítimo, como ya se ha visto (MORN § 29).

En el Medio Oriente calcolítico se produce el tránsito del derecho como resolución de conflictos mediante consenso elaborado verbalmente en cada caso, *ius*, al derecho como determinación de las formas justas de convivencia mediante la declaración escrita de los acuerdos alcanzados anteriormente, *lex*²¹. A partir del calcolítico se puede decir que «derecho es lo que dicen los jueces» y con un sentido análogo, que derecho es lo que dice la ley²².

La interioridad social, la subjetividad trascendental, genera, en la tercera de las esferas de la cultura de orden creativo, el mundo del derecho propiamente dicho, tal como se conoce y se practica en las culturas estatales urbanas. La interioridad social, al expresar su pensamiento mediante el lenguaje escrito, permite y eleva a la subjetividad individual a un diálogo en que su

[21] Murga, José Luis, *Derecho Romano clásico: II. El proceso*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1980; Ribas Alba, J.M., *Prehistoria del derecho*, Córdoba: Almuzara, 2015.

[22] D'Ors, Alvaro, *Elementos de derecho privado romano*, Pamplona: Eunsa, 1992.

interlocutor es el género humano en toda su amplitud, o sea, la subjetividad trascendental en cuanto tal²³.

Esta empresa de realizar el tránsito del *ius* a la *lex*, de llevar a los seres humanos a un diálogo entre ellos, que implica, de un modo más o menos autoconsciente, un diálogo con la especie humana y con la divinidad, «con todo ser racional en general» como dice Kant, tiene una relación directa con la enseñanza de la jerarquía sacerdotal de los templos y los palacios de las primeras sociedades estatales, concretamente, en las sociedades sumeria y egipcia de los milenios cuarto al primero AdC.

En la relación disponible de los primeros códigos de la humanidad²⁴ hay 13 recopilaciones de leyes desde el Código de Urukagina (2.380-2.360 AdC) hasta la ley de las XII tablas de Roma de 450 AdC²⁵.

La secuencia de los diez códigos que va desde el código de Urukagina en el siglo XXIV AdC hasta la Torah hebrea en el siglo IX AdC, se caracteriza, por la diferenciación entre moral y derecho vigente en la cultura occidental globalizada, y la diversificación de los ámbitos jurídicos.

En el orden social instaurado en el neolítico, las normas pueden ser de tres tipos, según se ha señalado anteriormente (MORN § 32). En primer lugar, hay normas que son prescripciones rituales (MORN § 32.1), frecuentemente en la forma de pago de tributos y de normas procesales, y que constituyen los rudimentos del ordenamiento fiscal y del procesal. En segundo lugar, hay normas análogas a los imperativos de excelencia social del neolítico (MORN § 32.2), y que contienen los rudimentos de un derecho civil referente a derecho de obligaciones y derechos

[23] Esa es la tesis de Husserl en su reflexión sobre la escritura y sobre el origen de la geometría, expuesta en *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991, que es glosada y ampliada por Derrida, J., *Introducción a: «El origen de la geometría» de Husserl*, Buenos Aires: Manantial, 2003, y en varias de sus obras.

[24] Lara Peinado, F., *Los primeros códigos de la humanidad*, Madrid: Tecnos, 1994.

[25] https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_ancient_legal_codes

reales²⁶. Y en tercer lugar hay determinaciones de responsabilidad codificada (MORN § 32.3) que corresponden a las partes del derecho civil referido a derecho de familia y contratos, y a lo que serían los rudimentos de un derecho mercantil.

Lo más propio y novedoso del neolítico, cuando se produce la diferenciación neta entre familia y sociedad civil (MORN § 32.2) es, obviamente, el conjunto de problemas surgidos a partir de esa diferenciación, y especialmente los generados por la ruptura de la familia, a saber, la situación de la esposa abandonada, y la subsistencia de los huérfanos y las viudas, que ya no quedan reabsorbidos en la tribu paleolítica.

La sociedad civil que siempre tiene una talla de varios miles de individuos, no los vincula a ellos entre sí con el tipo de «reflejos» de solidaridad que tienen los grupos tribales. En cambio, esa solidaridad se manifiesta en la solicitud por el desvalido que manifiesta la interioridad social en tanto que estado.

Lo que se puede llamar un comportamiento reflejo o casi instintivo de solidaridad entre los humanos, expresión que se toma aquí para describir la solidaridad de los individuos dentro de una tribu de cazadores recolectores, es una especie sociológica e histórica, entre otras varias, de la responsabilidad ética ante el otro de orden metafísico²⁷.

La responsabilidad ética ante el otro tiene un sentido religioso y ontológico trascendental, que adquiere diferentes formas empíricas y sociológicas en diferentes tiempos y lugares²⁸.

A lo largo del neolítico se perfila también la diferencia entre sociedad civil y estado, y en el calcolítico, aparece de modo

[26] Es decir, el comportamiento que le es exigido al varón como cazador, como guerrero, como jefe de la asamblea, etc., en el paleolítico prefigura el comportamiento del propietario y sus obligaciones ante otro propietario con el que firma contratos o frente a la propiedad misma en el neolítico y en el calcolítico.

[27] Cfr., Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 2011.

[28] Cfr. Simmel, G., «El pobre», en *Sociología*, 2 vols., Madrid: Revista de Occidente, 1977; cfr., Quevedo, Amalia, *Mendigos ayer y hoy*, Pamplona: Eunsa, 2007.

perceptible el carácter religioso del poder estatal en sí, que también tiene un sentido ontológico transcendental, y el carácter religioso de su relación con los individuos. En este sentido, desde los tiempos neolíticos aparece como problema del sistema regulador del orden social la articulación entre un poder directivo fuerte y una sociedad civil pequeña y débil, es decir, el problema de abuso de poder.

Cuando en el Calcolítico empiezan a ponerse por escrito las normas reguladoras de la convivencia, frecuentemente tienen carácter penal, es decir, frecuentemente llevan asignados castigos a la vez divinos y humanos para los transgresores, como en el decálogo mosaico y en la Torah.

El carácter divino de la norma y de su promulgación se va suavizando a medida que se amplían y diferencian los ámbitos de normativa jurídica, hasta llegar a un derecho secularizado a mediados del siglo V AdC como la Ley de las Doce Tablas.

§ 46.2. *LA DOMESTICACIÓN DEL PODER*

URUKAGINA, rey de la ciudad-estado sumeria de Lagash, es conocido como el promulgador del primer código legal de la historia, que establece con objeto de combatir la corrupción. En él exime de impuestos a las viudas y los huérfanos, obliga a la ciudad a pagar los gastos de los funerales, incluidos los del viaje del difunto al inframundo, y obliga a los ricos a pagar en metal de plata al pobre si el pobre quiere efectuar la venta, y sin poder obligarle a vender, entre otras disposiciones²⁹.

Desde Urukagina hasta Hamurabi los soberanos sumerios y acadios promulgan leyes y códigos en los que cancelan las costumbres y leyes anteriores, establecidas como eternas, y que han dado lugar a formas abusivas y opresivas de organización en sociedades de solidaridad orgánica.

[29] <https://en.wikipedia.org/wiki/Urukagina>

«Desde tiempo inmemorial, cuando la vida tuvo inicio, en esos días, el jefe de los barqueros se apropiaba de las barcas, el pastor mayor se apropiaba de los asnos, el pastor mayor (se apropiaba) de las ovejas, y el inspector de pesca se apropiaba de la pesca»³⁰.

El soberano construye la ciudad, lo que significa construir murallas, construir canales, construir el templo o los templos y construir el palacio, en el orden material, físico. Y en el orden político, lleva a cabo tareas de reconstrucción de igual o mayor importancia.

(14) «Cuando Ningirsu, el guerrero de Enlil, dio la realeza de Lagash a Uruinimgina, escogiéndole de entre una miríada de personas, el determinó como caducas las decisiones (de los tiempos pasados) y ejecutó las instrucciones que Ningirsu, su señor, le había dado.

(15) El expulsó al jefe de los barqueros (del control) de las barcas, expulsó a los pastores mayores (del control) de los asnos (y) de las ovejas; expulsó al inspector de pesca (del control) de la pesca.

(16) Expulsó al Supervisor del Almacén de los cereales del (control sobre) las tasas en cereales de los sacerdotes guda. Expulsó al funcionario (responsable) del pago (de las tasas) en plata por las ovejas blancas (y) por los pequeños corderos. Expulsó al funcionario (responsable) de la entrega de las tasas que los funcionarios del templo tenían que hacer al Palacio»³¹.

Ningirsu o Ninurta, el guerrero de Enlil, forma una tríada de dioses junto con su padre Enlil y su madre Ninlil, y desempeña en los inicios de la cultura sumeria funciones similares a las de Varuna y Marte en las mitologías indoeuropeas. Se trata de las

[30] Reformas de Uruinimgina (2352-2342 AdC), en Lara Peinado, F. y Lara González, F., *Los primeros códigos de la humanidad*, Madrid: Tecnos, 1994, pag. 13.

[31] Reformas de Uruinimgina (2352-2342 AdC), en Lara Peinado, F. y Lara González, F., *Los primeros códigos de la humanidad*, Madrid: Tecnos, 1994, pp. 19-20.

funciones que posteriormente cumple el Arcángel Michael en el judaísmo, el cristianismo y el islam³².

El código de Hamurabi es de 1754 AdC, y su prólogo de dos páginas termina con a siguiente declaración real:

«Cuando Marduk me envió a gobernar a los hombres, para darle al país la protección del derecho, lo hice con justicia y derecho, y traje el bienestar para los oprimidos»³³.

El derecho empieza siendo acción divina, pero una acción divina más redentora y salvadora que creadora. Salvadora del abuso de poder, porque entre las primeras experiencias de las sociedades de la edad de los metales está la de que el poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente. El *Huehuetlatolli*, que contiene el conjunto de la sabiduría moral de los aztecas, también recoge esa experiencia. Por eso, en el libro VI de la *Historia general de las cosas de Nueva España*³⁴, se repiten con tanta insistencia consejos a los gobernadores y administradores, previniéndoles contra el despotismo y los abusos de poder, como se ha visto anteriormente (MORN §§ 31-32).

Puede decirse que el nacimiento del derecho escrito está impulsado por el espíritu de Montesquieu y Jefferson y por la misma pasión de ellos de domesticar el poder. Desde el principio la promulgación de la ley está presidida por el lema «libertad, igualdad, fraternidad», y su objetivo ha sido desde siempre el reino de los fines. Desde el principio el poder tiene sentido religioso, y su uso y domesticación también.

[32] <https://en.wikipedia.org/wiki/Ninurta>

[33] «When Marduk sent me to rule over men, to give the protection of right to the land, I did right and righteousness in . . . , and brought about the well-being of the oppressed». THE CODE OF HAMMURABI, Translated by L. W. King, <http://www.general-intelligence.com/library/hr.pdf>

[34] Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid: Historia 16, 1990.

§ 46.3. VERDAD Y DISTRIBUCIÓN SOCIAL DEL CONOCIMIENTO.
PREFIGURACIÓN DE LA ORTODOXIA

El artículo 1 del Código de Hamurabi dice:

*Si un hombre acusa a otro de un crimen castigado con la pena capital, pero no lo puede probar, el acusador sufrirá la pena capital*³⁵.

Esta norma permite hacerse una idea del sentido y el valor de la palabra en la Babilonia del tercer y segundo milenio AdC, de lo que Foucault señala como relación entre la verdad y el derecho³⁶.

La palabra del lenguaje natural u ordinario se utiliza para recoger y transmitir información y para alcanzar acuerdos sobre lo conveniente para la comunidad. Por eso Aristóteles dice que es el fundamento de la *polis*, que tanto el lenguaje como la *polis* son naturales, y que en ellos la naturaleza o la esencia humana alcanza la medida de su plenitud. Antes de la *polis* y del lenguaje ordinario la naturaleza humana, la humanidad del hombre, no se ha manifestado de un modo pleno o completo en su esencia.

Ahora el lenguaje tanto hablado como escrito, y más adelante ser verá por qué, permite la manifestación plena de la esencia humana, de un ser que se posee a sí mismo, que es libre. Pero el lenguaje está hecho para recoger y transmitir lo verdadero, la verdad de las cosas y de los acontecimientos ordinarios y simples, de los corazones humanos, de la interioridad social y de los misterios del universo y de la vida.

Obviamente, el lenguaje no está dado completamente del todo para todo el mundo, y la información y la verdad sobre el ser y el acontecer tampoco. Inicialmente era un don de los dioses a los aedos y adivinos. Posteriormente, cuando se trata

[35] <http://oll.libertyfund.org/titles/hammurabi-the-code-of-hammurabi>

[36] Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1996.

del lenguaje escrito, era el resultado de una instrucción ardua y lenta, de la que solo eran capaces los sacerdotes y algunos funcionarios.

Ellos son los que tienen información sobre la verdad y la difunden a los demás, ellos son los que obtienen el conocimiento mediante procedimientos que se van estableciendo y lo distribuyen entre los diferentes grupos sociales.

Todos y cada uno de los individuos de la sociedad calcolítica hablan y transmiten y recogen información, pero no toda la información está al alcance de todos ni tiene el mismo valor y sentido. El conocimiento y la verdad que tienen los sacerdotes y los funcionarios es de más valor, se distribuye a más gente y está garantizado por los dioses. Este tipo de conocimiento, recogido y distribuido por la autoridad, y acogido por la totalidad de la sociedad como garantizado por los dioses, es a su vez la garantía y el fundamento del orden social, juntamente con el conjunto de ritos y prácticas mediante los cuales una sociedad se presta servicios orgánicamente. Esta unidad del conocimiento y de las prácticas garantizados oficialmente es el fundamento de la vida y el orden social, y se denomina ortodoxia, y en un sentido más preciso, ortodoxia y ortopraxis.

La ortodoxia es el conocimiento acogido y difundido reflexivamente por las funciones cognoscitivas de la interioridad social y a la vez por las funciones imperativas de la interioridad social, para que sea asumido por las funciones cognoscitivas y volitivas individuales. La ortodoxia es el estatuto público, político y jurídico, e la verdad.

En la edad de los metales la ortodoxia todavía no tiene el carácter reflexivo que tiene en la antigüedad, especialmente en la antigüedad greco-romana y en la cristiandad, como se irá viendo, pero queda ya prefigurada y tendrá sus primeras manifestaciones en fenómenos históricos como las revueltas religiosas de Akenaton, o en otros más conocidos como la muerte de Sócrates.

4.4. TEMPLOS URBANOS E INTERIORIDAD SOCIAL

§ 47.1. CONSTRUCCIÓN Y VIDA DEL TEMPLO. ETENEMANKI Y JERUSALÉN

COMO se ha dicho, los reyes legisladores son constructores de la ciudad, lo que consiste en la construcción de murallas, almacenes, canales, jardines y palacios, y, por encima de todo eso, de templos. Porque la realidad y la vida del templo es la realidad y la vida de la comunidad y de los dioses.

La construcción del templo es la tarea más importante de todo el país, y es su identidad y su orgullo, porque expresa el enlace entre el cielo y la tierra, entre lo divino y lo humano. La unidad del cielo y la tierra mediante el templo se expresa, por una parte, en los nombres de los templos mismos, como «templo del cielo», «de la montaña», «del soporte del universo», y por otra en los nombres de las salas y las puertas del templo, que prefiguran los tratados sobre «los nombres divinos» y las «moradas divinas» de la mística cristiana y de la islámica.

En esas salas y en esas puertas el fiel recibe los beneficios divinos:

*«En la Puerta de la Abundancia, la abundancia me fue devuelta;
En la Puerta del Genio Protector, volvió a mí mi genio protector;
En la Puerta del Bienestar, volví a degustar el bienestar;
En la Puerta de la Vida, recibí de nuevo la vida...»³⁷*

Desde sus mismos orígenes en las sociedades estatales, del Medio Oriente, Asia o América, el templo se consagra, y es una práctica que se mantiene en el cristianismo y el islam del siglo XXI. En el Próximo Oriente calcolítico, pero no solo, el templo es un ser viviente como se ha dicho, una unidad conjuntada de

[37] Bottéro, J., *cit.*, pag. 147.

animales poderosos y valiosos, y así consta en los himnos que se le cantan.

*«¡Oh, morada construida de plata y lazulita
Tú, cuyos cimientos están plantados en el Apsû,
cuyo Príncipe te quiere!
¡Tú, a quien respetan (?) el Tigris y el Éufrates,
Tú, que derramas alborozo en el Apsû de Enki!
Indestructible es tu aldaba:
Tu cerrojo es una fiera espantosa,
Tus vigas cumbreras, en sus extremidades,
Llevan sendos toros gigantes.
Las esteras de tu cubierta
Son de lazulita tejida sobre las vigas.
Tu pináculo es un toro de cuernos afilados;
Tu puerta, una fiera que retiene a la gente entre sus garras;
La piedra de tu umbral, un león frente a las poblaciones.
¡Apsû! ¡Oh lugar noble y sagrado!
[.....]
Palacio de Enki, reflejo del Lalgar subterráneo,
Pareces un toro que marcha erguido ante su dueño
Mugiendo con valentía y hablando armoniosamente»³⁸*

La relación del templo con el cielo, con el cosmos y con la vida se mantiene en los templos de todas las religiones existentes³⁹, En las catedrales cristianas medievales, las górgolas, los capiteles, los pináculos y contrafuertes, son animales reales o fantásticos, que representan a los arcángeles, a los cuatro apóstoles, y a los diversos atributos divinos en general, según unos juegos con

[38] Bottéro, Jean, *cit.*, pp. 170-171.

[39] Cfr. Padial J.J. y Koprinarov, L., «Imago templi», *RAPHISA* n 2, julio-diciembre 2017.

las posiciones del sol y unos sistemas simbólicos que se mantienen en los templos cristianos actuales⁴⁰.

La relación de la comunidad con el templo y del templo con la ciudad expresa realmente la relación del grupo humano con la divinidad en la historia, y expresa la relación de la comunidad con Dios en la eternidad.

Dicha relación tiene tales características desde la primera fundación, pero se renuevan y se refuerzan en sus sucesivas re-fundaciones. Las nuevas re-fundaciones, que son a su vez inspiradas, pertenecen a la historia de las promesas hechas al pueblo, y son de índole profética y mesiánica en las religiones de la antigüedad.

Nabucodonosor II (rey de Babilonia 605 AdC-562 AdC) sabe que cumple una misión divina cuando reconstruye el *Etemenanki* de Babilonia, que había destruido Senaquerib en 689 AdC. Por eso Ciro sabe también lo que hace cuando en 538 AdC ordena la reconstrucción del templo de Jerusalén.

En el primer año de Ciro, rey de Persia, para que se cumpliera la palabra del Señor pronunciada por Jeremías, el Señor despertó el espíritu de Ciro, rey de Persia, y este mandó proclamar de viva voz y por escrito en todo su reino:

«Así habla Ciro, rey de Persia: El Señor, el Dios del cielo, ha puesto en mis manos todos los reinos de la tierra, y me ha encargado que le edifique una Casa en Jerusalén, de Judá.

Si alguno de ustedes pertenece a ese pueblo, que su Dios lo acompañe y suba a Jerusalén, de Judá, para reconstruir la Casa del Señor, el Dios de Israel, el Dios que está en Jerusalén. (LIBRO DE ESDRAS 1,1-6).

La construcción del Segundo Templo en Jerusalén, al regreso de la cautividad de Babilonia, marca el periodo en que el pueblo

[40] Ratzinger Benedicto XVI, Josef., *El espíritu de la liturgia: una introducción*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.

elegido retoma su misión histórica y se prepara para la llegada del hijo de David, el mesías prometido.

La destrucción del Etemenanki por Alejandro en 331 AdC y del Segundo Templo de Jerusalén por las legiones romanas en el 70, marcan puntos capitales en la historia del pueblo hebreo y el judaísmo y en la historia del cristianismo, es decir, en la religión y la política de occidente, en la historia de la cultura occidental. También son momentos clave de ella aquellos en que se proponen la reconstrucción de una nueva comunidad y un nuevo templo, en la forma de un nuevo orden social universal, ya correspondan a proyectos de Teodosio, Muhamma o Carlomagno. El templo y la ciudad se amplían hasta integrar a la especie humana en su totalidad.

§ 47.2. TUMBAS, SANTUARIOS Y OBSERVATORIOS. EL CALENDARIO ASIRIO DE NIPPUR

LAS sociedades estatales no solamente construyen la ciudad cercando un espacio con murallas. También construyen la historia programando sus expansiones y conquistas, que por eso mismo no son hechos sin más, sino que son hazañas, es decir, hechos históricos, acontecimientos que articulan la historia, que la constituyen. La historia pertenece de suyo a la ciudad y a la escritura y por eso se escribe y se evoca en monumentos urbanos.

Y no solamente tiene un carácter reflexivo *a posteriori*, sino también *a priori*, es decir, se programa. La adivinación existe desde el principio. Y desde el principio consiste en escrutar los signos de los tiempos indagando el sentido de los eclipses y los diferentes fenómenos atmosféricos. La astronomía neolítica está muy perfeccionada en las culturas precolombinas de América, pero también en la china y en las de Oriente Medio. El zodiaco está completo en el imperio babilónico.

La astronomía es la domesticación del tiempo y de la eternidad desde el espacio del templo, y de la misma manera que el

templo es en el espacio la unidad de la divinidad y la comunidad humana para la eternidad, también el calendario es esa misma unidad en una sucesión que se repite y que representa de ese modo la eternidad. Cada ciudad estado tiene sus murallas y por eso cada ciudad estado tiene también su calendario, como tiene sus tumbas, sus santuarios y sus observatorios astronómicos. Originariamente sus tumbas son a veces sus santuarios, como lo son algunas agrupaciones de dólmenes, y son a veces sus observatorios y sus calendarios, como en parte lo son las líneas Nazca en Perú, las pirámides totonacas en México, o las formaciones de Stonehenge en Inglaterra.

El calendario de las sociedades estatales es altamente reflexivo, es el modo en que la interioridad social se hace cargo de todo el orden social, como se ha visto en las características del calendario metropolitano de Cuzco. Ocurre lo mismo con el calendario asirio de Nippur, y como se verá en su momento, con el de Roma.

La reflexividad la interioridad social en el calendario se manifiesta especialmente en sus reformas. ¿Por qué y para qué se reforma un calendario? Cuando Julio Cesar hace su reforma del calendario en el año 46 AdC lo hace por unos motivos bien precisos de utilidad, de contabilidad, no económica, sino sobre todo histórica. Pero la de Julio Cesar no es la primera reforma de un calendario, hay otras anteriores, que se llevan a cabo no solo por motivos de contabilidad histórica, sino también de contabilidad religiosa, si es que la contabilidad religiosa y la histórica pueden distinguirse en la edad de los metales. La contabilidad histórica y la religiosa forman parte de la ortodoxia por igual.

El primer calendario romano es atribuido a Rómulo y tiene diez meses, y ya el segundo rey de Roma, Numa Pompilio (753-674 AdC), pasa por ser su primer reformador. Modifica la duración de los meses para que duren 29 y 31 días alternativamente, y añade dos meses adicionales entre diciembre y marzo: enero y febrero. Desde mediados del siglo II AdC, el año deja de comenzar

en marzo y pasa a comenzar en enero y dura doce meses con un total de 355 días⁴¹. Este calendario lunar oficial seguía desfasado respecto del curso estacional, basado en el ciclo solar, y para remediar el desfase se añadían dos meses cada cuatro. Esto es lo que motiva la reforma juliana del año 46 AdC.

El calendario juliano fija como año 1 el de la fundación de Roma por Rómulo, de modo análogo a como el calendario hebreo fija como 1 el año de la creación del mundo por Yahveh, y tiene como una de sus funciones dejar claro el origen divino de la comunidad⁴².

El calendario juliano adquiere su forma definitiva por iniciativa del papa Gregorio XIII, en 1582, de quien recibe el nombre de calendario gregoriano. Fija la duración de los días y los meses tal y como se contabilizan ahora y como año 1 el nacimiento de Cristo, según la ortodoxia de la cristiandad, cuya cronología continúa vigente en el mundo globalizado⁴³.

La vinculación del calendario con la ortodoxia puede advertirse en los conflictos de los siglos XVIII al XX entre la fe y la ciencia, que tiene como uno de sus frentes el conflicto entre las Iglesias cristianas y las cronologías propuestas por los científicos sobre el origen del cosmos, del planeta, de las especies, del hombre, etc. Cualquier reforma que se lleve a cabo y que de algún modo define el orden de la comunidad, ya sea de tipo económico, jurídico, moral o cronológico, pasa a ser sacralizada y a ser constitutiva de la revelación originaria, y por tanto parte constitutiva de la ortodoxia, de manera que cualquier reforma

[41] https://es.wikipedia.org/wiki/Calendario_romano

[42] El calendario hebreo en la versión actual es elaborado por Hilel II hacia el año 359. https://es.wikipedia.org/wiki/Calendario_hebreo. Para la historia, tipos y calendarios de las diferentes culturas, cfr., <https://en.wikipedia.org/wiki/Calendar> y <https://es.wikipedia.org/wiki/Calendario>.

[43] https://es.wikipedia.org/wiki/Calendario_gregoriano; https://en.wikipedia.org/wiki/Gregorian_calendar. «The following are proposed reforms of the Gregorian calendar: Holocene calendar, International Fixed Calendar (also called the International Perpetual calendar), World Calendar, World Season Calendar».

posterior requiere enormes contrapesos de legitimidad, desde las reformas de los reyes sumerios hasta las de las constituciones de los países actuales.

En el paso del tercer al segundo milenio, el calendario asirio de Nippur, la capital religiosa, pasa a ser adoptado en las demás ciudades importantes y es por eso que resulta el más difundido⁴⁴. Es el más clásico de Mesopotamia, y pasa más tarde a Palestina y a la Biblia, señalando también las fiestas más importantes del año ya que cumple también funciones de santoral. La correspondencia entre el calendario de Nippur y los calendarios hebreo y juliano se recoge en la siguiente tabla.

Ritos/ fiesta	Estación cálida		Ritos/ fiesta	Estación fría	
I, primicias	Nissán	Marzo-abril	VII,	Tesrit	Sept.-oct.
II, amor	Ayyar	Abril-mayo	VIII	Warahsamna	Oct.-nov.
III	Siman	Mayo-junio	IX infierno	Kislim	Nov.-dic.
IV, siembra	Dumuzi	Junio-julio	X	Tebet	Dic.- enero
V,	Ab	Julio-agosto	XI	Sabat	Enero-feb.
VI, purific.	Elul/Ulul	Agosto-sept	XII	Abdar	Feb.-mar

Es un calendario de doce meses, que pertenece a una sociedad estatal y urbana, y que integra los tiempos y las fiestas agrícolas que provienen de los tiempos antiguos (neolíticos), como los de la siembra, año nuevo y la recolección, con ritos y fiestas de creación específicamente urbana.

Como se vio anteriormente (MORN § 35), el calendario metropolitano de Cuzco recoge, junto a los acontecimientos agrícolas,

[44] Bottéro, J., *cit.*, pp. 179-180.

actividades netamente estatales urbanas, como los censos de población, la renovación de los soldados en el ejército, la renovación de las voces de los coros, y otros⁴⁵.

El calendario de Nippur recoge también las fiestas agrícolas dándole carácter urbano y añade otras específicamente urbanas y estatales. Entre las fiestas del primer tipo destaca sobre todo la fiesta de Año Nuevo, conformada como lo que puede considerarse la fiesta del carnaval, y las fiestas del carro del infierno, en la cual lo que se siembra en junio en el fondo de la tierra es devuelto y recuperado en diciembre.

Entre las fiestas netamente urbanas estaca la fiesta del amor, en la que se venera a diosas que no son esposas ni madres, como Inanna, sino mujeres hermosas, y en las que no se celebra a los recién nacidos ni tampoco la fertilidad de los campos o los ganados, sino el goce del amor.

Los calendarios formalizan el tiempo del año en cuatro estaciones que se repiten, y por tanto formalizan también las estaciones y los meses, todo el tiempo, en relación con un espacio concreto, abarcable y bien formalizado a su vez, que son la ciudad y el templo. Construir esa formalización y mantener esa formalidad es la tarea del rey, de los sacerdotes y sacerdotisas y de toda la jerarquía sacerdotal. Por eso no puede haber jerarquías sacerdotales, porque el principio de la división del trabajo no afecta solamente a la vida civil que empieza con el estado y los metales, sino también a la vida religiosa, que recibe nuevas y más complejas formalidades.

La formalización del tiempo no consiste solamente en la determinación de los periodos del año, de las estaciones y de los meses. Consiste también en la formalización de los días y las noches, y de las horas del día. Así es como se organiza la vida en las sociedades globalizadas del siglo XXI, y eso tiene su fundamento de la liturgia de las horas de la iglesia cristiana,

[45] Ziolkowski, Mariusz, *El calendario metropolitano del estado Inca*, Arequipa: Ediciones El Lector, 2015.

cuyas bases son las horas divinas de la religiones griega y romana, cuyo antecedente es finalmente la liturgia sumeria de las horas.

4.5. CELEBRACIONES LITÚRGICAS

§ 48.1. *LOS BANQUETES, LAS BODAS, EL CALDERO MÁGICO Y EL SANTO GRIAL*

El templo es el centro de la vida de la comunidad, más que el zoco o la puerta de la ciudad, donde se concentran las actividades comerciales, porque el templo es frecuentemente, él mismo, el zoco más activo. Por eso Jesús expulsa a los vendedores del Templo diciendo: «Mi casa será llamada casa de oración. Vosotros, sin embargo, la habéis convertido en una cueva de ladrones» (Mat. 21, 13).

La actividad del templo es el culto, pero el culto consiste, por parte de los ministros, en asistir a los dioses en su comida, bebida, descanso, higiene, paseos, visitas, etc., y por parte de las divinidades, en atender a los fieles en sus necesidades, peticiones y súplicas.

Por lo que se refiere a la parte del culto que consiste en atender a las necesidades de los dioses, una idea del trabajo de los diferentes ministros se obtiene examinando su tarea, o una parte de ella como es la de prepararles el alimento.

Una idea de esa parte de la actividad del templo, prescindiendo de las demás actividades referentes a los vestidos, joyas, higiene, etc., se obtiene a su vez a partir de lo que comían los dioses sumerios en un santuario importante.

Uno de los grandes templos de la ciudad de Uruk, dedicado al dios *Anu* y a su esposa *Antu*, y a otros dioses menores, unos doce en total, consume diariamente una cantidad de bebidas, frutas, cereales, productos lácteos, cárnicos y de otros tipos, de los

que hay detallada documentación en las inscripciones cuneiformes. La enumeración de productos exclusivamente cárnicos para el consumo diario es la siguiente:

«Lo que hace un total, cada día, para las cuatro comidas de los dioses anteriormente mencionados: 21 carneros de primera calidad, engordados y sin defecto, alimentados con cebada durante dos años; 4 carneros de crianza especial, alimentados con leche; 25 carneros de segunda calidad, no alimentados con leche; 2 bueyes grandes; 1 vaca de leche; 8 corderos; 30 pájaros marratu [ave salvaje, no identificada]; 20 tórtolas; 3 ocas alimentadas con pienso; 5 patos alimentados con harina; 2 patos de segunda calidad; 4 lirones (?); 3 huevos de avestruz y 3 huevos de pata...»

Si se contabiliza todo este alimento cárnico para el año completo, se llega a cifras verdaderamente exorbitantes: visto el reducido número de comensales: 18.000 carneros, 720 bueyes, 360 terneros, 2.580 corderos, etc. En verdad ¡los viejos rediles de Puzris-Dagan no estaban de sobra!⁴⁶.

Uruk, supuestamente patria de Gilgamesh, en su apogeo, hacia el tercer milenio AdC, tiene una zona amurallada de unos 6,5 km², una población entre 50.000 y 80.000 habitantes, es la mayor ciudad del mundo en esa época y cuenta con unos diez templos como el de *Anu*.

El templo no solamente el lugar de numerosos intercambios comerciales, sino sobre todo del intercambio en que consiste la religión, el culto, el sacrificio, a saber, el reconocimiento y la afirmación mutua entre los padres fundadores de la comunidad, los padres en general, los poderes fundantes de la realidad, y los hijos, los miembros de la comunidad, las criaturas que dependen en su ser del poder absoluto. Ese mutuo reconocimiento y afirmación se da entre los poderes cósmicos y la tribu de cazadores paleolíticos, entre los padres y los hijos de la incipiente sociedad

[46] Bottéro, J., *op. cit.*, pag. 157.

civil neolítica, y entre la organización estatal y eclesiástica de las sociedades complejas calcolíticas.

Pero en el calcolítico ese reconocimiento y afirmación mutua tiene más solemnidad, más protocolo, tiene una escenografía y una coreografía más compleja. Los protagonistas son los representantes de la interioridad social, la civil y la eclesiástica, y los representantes de los dioses, que son sus estatuas. El sacrificio no es simplemente la caza paleolítica, ni simplemente la libación en la siembra y en la siega con los cánticos y ritos amorosos de fecundidad. En el calcolítico la ceremonia es el banquete, y especialmente el supremo banquete de bodas.

Los banquetes y las bodas son la imagen sumeria, acadia, egipcia y hebrea de la felicidad, terrena y eterna. Son la vida más propia de las comunidades semíticas y de las indoeuropeas. Cuánto, cómo y qué comen los dioses en Mesopotamia y cuantas actividades se llevan a cabo en el templo, cómo participa en ellas la comunidad, permite comprender el modo en que la escatología bíblica del nuevo testamento recoge y transpone a la eternidad lo que en el Antiguo Testamento es la imagen de la felicidad terrena.

En la mitología celta la fiesta y el banquete tienen como centro el caldero mágico. El caldero puede alimentar a más de mil hombres, puede conferir fuerza a los guerreros y astucia a los generales, puede proporcionar sabiduría permanente, y puede resucitar a los guerreros muertos en combate o a personalidades muertas en otras circunstancias.

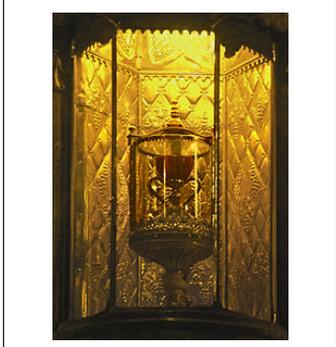
Los poderes de la resurrección que operan sobre Osiris y en diferentes tipos de culto, operan a través de la comida y de la bebida, y los recipientes en que se prepara la comida y la bebida son símbolo y prenda de la resurrección. El caldero mágico celta está repleto de adornos que son símbolos acadios, iranios o hindúes⁴⁷.

La mesa del sacrificio, el cáliz de la libación o el caldero mágico, pueden no estar especialmente vinculadas a determinadas

[47] https://en.wikipedia.org/wiki/Gundestrup_cauldron

personas en el paleolítico y en el neolítico, pero en el calcolítico si lo están. El druida puede ser un caudillo con atributos mesiánicos y la comunidad puede reconocerlo como tal en virtud del cáliz, y así ocurre con Parsifal o con el Rey Arturo en la mitología celta medieval⁴⁸.

El Grial de las sagas medievales recoge en clave cristiana la tradición simbólica del caldero mágico y asume las virtualidades y poderes evocado por esta pieza de los cultos y la mitología celta. La figura del Hijo del hombre judía y el cáliz del sacrificio cristiano de la antigüedad, no pueden no asumir la carga simbólica acumulada en el instrumental y en el rito litúrgico que viene del paleolítico, del neolítico y del calcolítico, y así se muestra en klas diferentes tradiciones cristianas, tanto oficiales como de la religiosidad popular⁴⁹.

	
<p>Caldero mágico (69 cm diámetro, 42 cm alto) https://en.wikipedia.org/wiki/Gundestrup_cauldron</p>	<p>Cáliz de la catedral de Valencia https://en.wikipedia.org/wiki/Holy_Chalice</p>

[48] García Gual, Carlos, *Historia del Rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros de la tabla redonda*, Madrid: Alianza, 2007.

[49] https://es.wikipedia.org/wiki/Caldero_de_Gundestrup; <https://es.wikipedia.org/wiki/Grial>,

§ 48.2. SACERDOTES Y SACERDOTISAS. LA LITURGIA DE LAS HORAS

EN los templos sumerios, y en general en todo el Oriente Medio en la edad de los metales, hay tantos sacerdotes y sacerdotisas y se dividen según una jerarquía muy precisa porque son muchas y muy heterogéneas las actividades de culto. Por eso, además de ser muchos, no paran un momento. Y no paran un momento porque, como se ha dicho, los dioses requieren que se les atienda diariamente en su indumentaria, en su higiene y en sus comidas, y a su vez los dioses no paran de recibir suplicantes, sacrificios, votos, enfermos, etc., de personas pobres y ricas, jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, gobernantes y gobernados, etc.

¿Cuántas personas y cuánto espacio se requieren para desplegar tantas actividades las comidas mencionadas, y otras muchas, en el tiempo de un día? La respuesta de un político, un jurista, un economista, un ingeniero o un científico sería: organización, organización y organización, o también educación, educación, educación. Organización es *logos*, comunicación, reunión, formalización, y eso es lo que hacen los dioses y los sacerdotes sumerios, organizar las actividades y formalizar el tiempo, lo cual consiste en generar la liturgia de las horas.

Los sumerios diseñan las horas como las diferentes partes de luz y de oscuridad en el día y en la noche, con diversa duración en los periodos de solsticios y de equinocios. Son las llamadas horas estacionales, temporales o desiguales, y las nombran de diversos modos, según el tipo de luz o las actividades que se realizan durante ellas, procedimiento que pasa a los hebreos, griegos y romanos.

Las Horas son la personificación de la naturaleza en sus diferentes estaciones en las sociedades agrícolas, y en las sociedades urbanas pasan a ser diosas de la justicia y el orden social. Otorgan madurez conforme a la periodicidad de la vida y de la

naturaleza en una primera etapa, y conforme al derecho establecido en otra posterior.

El curso de las estaciones es descrito simbólicamente como la «danza de las horas» y a ellas pertenecen los atributos de las flores primaverales, la fragancia y la frescura. En la Atenas más antigua reciben el nombre de Talo (Θαλλώ), «la que hace florecer», Flora para los romanos, protectora de los jóvenes; el nombre de Auxo (Αὐξώ) «la que hace crecer», adorada en Atenas como una de las Charites, y el nombre de Carpo (Κάρπω), «la que trae el alimento», la que trae la cosecha, la Hora del otoño.

En *Los trabajos y los días* de Hesiodo, las *Horas* forman junto con las tres *Gracias* y la *Persuasión* (*Peitho*) la corona de Pandora y también forman el séquito de Afrodita, y entonces sus nombres dejan de estar referidos a los acontecimientos agrarios y pasan a estar referidos a los acontecimientos políticos.

El número y los nombres de las horas varía de unos testimonios a otros, aunque lo más frecuente es que enumeren tres y se designen como tres hermanas con los nombres de *Eunomia* (diosa del buen orden y de la conducta correcta), *Dike* (diosa de la Justicia) e *Irene* (diosa de la Paz)⁵⁰.

En la Grecia y la Roma clásicas se nombran las diez o las doce horas del día asignándole a cada una los nombres de divinidades que se les había dado en las diferentes etapas del pasado, que conviven con otros nombres nuevos, a veces indicando la intensidad de la luz, a veces simplemente numéricos.

En Roma imperial ya las horas del día son *prima*, hacia las 6 de la mañana, *tercia*, hacia las 9, *sexta*, hacia las 12, *nona* hacia las 3 de la tarde, y *vesper* hacia las 6 de la tarde. En la ciudad se marcan con toques de campanas para señalar la apertura y cierre de mercados y otras actividades, generalmente encomendadas a

[50] Kerényi, Karl, *The Gods of the Greeks* 1a ed., London: Thames and Hudson, 1951, pp 101 ss; Guirand, F., *Mitología general*, Barcelona: Labor, 1960; <https://en.wikipedia.org/wiki/Horae>

divinidades y protegidas por ellas. Estos avisos de los campanarios romanos son utilizados también por las comunidades cristianas, que los repiten en las iglesias locales, para anunciar diversas actividades de culto.

Las horas se mantienen como divinidades paganas hasta el siglo VI en que la regla de San Benito sistematiza los tiempos y modos de la oración en los monasterios. Posteriormente esta sistemática pasa a las catedrales y templos cristianos de las ciudades y marca los tiempos y tonos de la liturgia diaria cristiana⁵¹. La regla de San Benito sitúa la hora de *maitines* y *laudes* irregularmente antes de la hora de *prima* y la hora de completas también irregularmente después de la hora de *vísperas*⁵².

La liturgia de las horas es, tanto en Sumeria como en Grecia y Roma, en los monasterios cristianos medievales y en la iglesia católica, una formalización del tiempo o de los tiempos según las manifestaciones del poder sagrado en ellos. Del tiempo agrícola en los primeros momentos, del tiempo urbano metropolitano y estatal en Grecia y Roma, y del tiempo biográfico institucional y personal en el judaísmo y el cristianismo.

Cuando en el calcolítico se constituyen las sociedades de solidaridad orgánica, con la organización de la economía de producción y el estado, y emerge la interioridad social, la vida media de los individuos aumenta y el volumen de población también. La prosperidad resulta de la organización y la interioridad, que es justamente el despliegue del logos y de la subjetividad. Ello se expresa en clave religiosa en la veneración a las partes del tiempo en virtud de las cuales esa prosperidad tiene lugar, en su designación como divinidades femeninas y en la

[51] https://en.wikipedia.org/wiki/Canonical_hours; <https://en.wikipedia.org/wiki/Hour>

[52] Las horas iguales de 60 minutos cada una se establecen en los diversos lugares según se introduce el reloj mecánico a partir de su invención en el siglo XIII. En la Iglesia Católica se establece tiempo fijo para todas las horas canónicas en las reformas del Concilio Vaticano II en 1963, pero no en las Iglesias Cristianas Orientales. https://en.wikipedia.org/wiki/Canonical_hours; <https://en.wikipedia.org/wiki/Hour>

vinculación de esas divinidades con la belleza, lo gratuito, la gracia y el lujo, todo lo cual es la corona, la compañía o el séquito de Afrodita.

Las Horas son el orden, la justicia y la paz que se da en las sociedades estatales, y las Gracias son la belleza (*Aglaya*), el júbilo (*Eufrosine*) y la florescencia (*Talia*), que se encuentra en las ciudades de esas sociedades como Uruk y Babilonia, Micena y Creta.

Esas seis cualidades son las que despliega la Naditu Shamkhat ante Enkidu para atraerlo a la civilización, y lo que viene simbolizado como poder civilizatorio de la belleza de la mujer. A esas seis divinidades las acompaña en Grecia la Persuasión, *Peitho*, porque el orden no viene impuesto por la fuerza, sino por el amor, que es lo que significa *Peitho*.

El orden, la organización, el logos, adviene porque tiene el atractivo de la belleza, porque seduce y enamora, como Afrodita, no porque obliga con violencia.

Las estaciones del año, los meses y las horas del día irradian el poder de lo divino, ya no solo mediante la violencia paleolítica, ni solo mediante la autoridad neolítica, sino también a través del amor y la belleza, de la amistad y la persuasión calcolíticas, que también son cualidades divinas.

El uso de los salmos para las oraciones y el origen del salterio se sitúan durante la cautividad de Babilonia, en el siglo VI AdC, donde el pueblo, sin poder realizar la oración por referencia a un lugar en el espacio, el templo, la realiza por referencia a un momento en el tiempo, las horas, que también es una práctica sumeria y babilonia. Por eso en algunos salmos hebreos se hace mención explícita de la hora en que se recita.

En el Imperio Romano los judíos, y también los cristianos, adoptan la costumbre romana de organizar las actividades diarias según las horas, señaladas con el toque una campana, y organizn también sus momentos de oración según esos tiempos.

Así se cristianiza en la antigüedad la liturgia de las horas sumeria, griega y romana, introduciendo como contenido de las oraciones de los diferentes tiempos los 150 himnos del salterio hebreo. De ese modo lo que resulta es una formalización de la existencia de la comunidad humana y de la persona humana, según la referencia a la divinidad de las diferentes situaciones del drama de la vida.

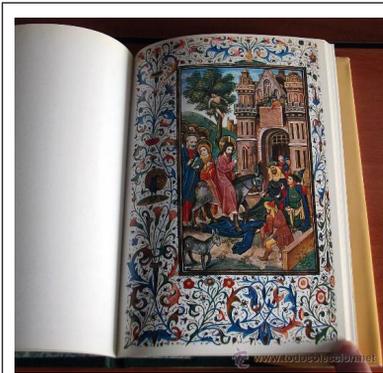
Los salmos son himnos de diverso tipo compuestos por los judíos desde comienzos del milenio segundo AdC hasta la época helenística. En ellos el cantor o el cantor-danzante expresa a Yahveh su júbilo y su desesperación, su angustia y su alegría, su temor y su gratitud, según las situaciones de amenaza, victoria, etc., de la comunidad o de la persona singular (por ejemplo, el rey David, el rey Salomón u otras personas) y le dirige súplicas, peticiones, alabanzas y acciones de gracias por los pecados, los peligros, las victorias o las derrotas.

Los himnos compuestos durante un periodo de casi dos mil años recogen prácticamente la totalidad de las situaciones de la dramaturgia de la existencia humana, situaciones que se pueden organizar según criterios muy variados y arrojan como resultado una sistemática de los momentos y situaciones de la existencia. Eso no solamente ocurre con los himnos litúrgicos hebreos. También sucede con los himnos sumerios y babilonios, los egipcios, los hindúes o los de las diversas corrientes del budismo, que también han sido objeto de diferentes sistematizaciones.

Los cristianos sistematizan los 150 himnos de los salmos y componen el salterio hacia el siglo VI con San Benito, y posteriormente añadiéndole otros textos e ilustraciones componen el «libro de horas» para algunas personas nobles⁵³. El sistema de la liturgia de las horas y del «libro de horas» recoge un modo de referirse a los poderes divinos en todas y cada una de las situaciones

[53] <https://en.wikipedia.org/wiki/Psalter>; https://en.wikipedia.org/wiki/Liturgy_of_the_Hours

existenciales, positivas y negativas, por las que pueden pasar las comunidades y las personas, y que está vigente en Europa al menos hasta la segunda revolución industrial.



Libro de horas de Isabel la Católica
<https://www.moleiro.com/es/libros-de-horas/breviario-de-isabel-la-catolica.html>



Millet, *El Ángelus*
https://es.wikipedia.org/wiki/El_Ángelus

CAPÍTULO 5: REPRESENTACIÓN CALCOLÍTICA DEL ORDEN UNIVERSAL. PALABRA, REVELACIÓN Y FE

5.1. EL MUNDO INTERIOR DE LA ASTROLOGÍA Y LA ASTRONOMÍA - § 49. *La astrología, la astronomía y el fundamento. La unidad de los dos discursos - § 50. La ontología de las prácticas médica y política. Diagnóstico y adivinación* - 5.2. LOS SERES ESPIRITUALES Y LA COSMOGONÍA DE LAS ESFERAS. LA LEY DE LOS TRES ESTADIOS - § 51. *Los discursos sobre el fundamento y la ley de los tres estadios - § 52. Elaboración de la noción de espíritu. La noción China de Qi* - 5.3. ESPIRITUS SINCRONIZADOS Y ESPIRITUS AUTÓNOMOS. ÁNGELES, DEMONIOS Y ROBOTS - § 53.1. *Si el círculo estuviera vivo. Leibniz* - § 53.2. *Si la órbita de la luna fuera libre* - § 54.1. *Sincronía y autonomía de los espíritus. Ángeles y demonios* - § 54.2. *Criaturas espirituales y robots. Proclo, Brentano y Edith Stein* - 5.4. PALABRA Y REVELACIÓN. FE, TEOLOGÍA Y ATEÍSMO - § 55. *De la teología imaginativa a la teología intelectual. Emergencia del espíritu* - § 56.1. *La vida del espíritu y el verbo interior. Palabra y revelación* - § 56.2. *Qué es la revelación y qué es la fe. Ser, poder y decir* - § 57. *La eficiencia de la palabra. Poder, saber y amar* - § 58. *Articulación entre objetividad y realidad. Formas de ateísmo y de fanatismo* - § 59. *Marginación social, ateísmo teórico, ateísmo práctico y anticlericalismo* - 5.5. CONEXIONES ENTRE ESFERAS, ANIMALES Y PLANTAS. MAGIA Y SACRAMENTOS - § 60. *Maná, ambrosía, soma y teonanacatl* - § 61. *La magia calcolítica. De los ritos de paso a los sacramentos*

5.1. EL MUNDO INTERIOR DE LA ASTROLOGÍA Y LA ASTRONOMÍA

§ 49. LA ASTROLOGÍA, LA ASTRONOMÍA Y EL FUNDAMENTO. LA UNIDAD DE LOS DOS DISCURSOS

CUANDO se estudió la religión neolítica se analizó la transición del símbolo paleolítico, basado sobre todo en elementos naturales, reales, como la sangre o el agua, al símbolo neolítico, basado cada vez más en signos abstractos como los números de los calendarios, las palabras de los himnos y relatos, los nombres y

representaciones plásticas de los poderes sagrados mediante astros y animales, y otros (MORN §§ 6-7).

En el paleolítico el hombre vive en un universo fundamentalmente dado en la sensación. En el neolítico vive en un universo generado imaginativamente y representado en la percepción y en el relato. En el calcolítico vive en un universo que empieza a estar elaborado imaginativamente y conceptualmente, y que está representado en las esferas celestes, y en la escritura, que es originariamente y de suyo sagrada. El símbolo religioso que representa el poder fundante de la vida, y por el cual se hacen los juramentos que sellan los pactos, es en el paleolítico la sangre, en el neolítico el semen y en el calcolítico la escritura, como se ha señalado antes (ROREM § 26).

En los símbolos naturales está realmente operante el poder fundante de la vida y del ser, pues la sangre y el semen otorgan vida. Pero en los signos no está operante. Los signos de la escritura, las letras escritas y el libro, no otorgan vida. No obstante, una mente calcolítica, con un intelecto muy articulado con la imaginación y que no opera de modo autónomo con unos signos también autonomizados, percibe el poder fundante de la vida y de la existencia también en los signos.

En el siglo XXI hay mentes que perciben el fundamento de la vida y la existencia de las cosas y mentes que no. Mejor dicho, las mentes de los hombres del siglo XXI, cuando operan con los discursos del lenguaje ordinario para referirse a acontecimientos extraordinarios como nacer y morir, perciben y experimentan el fundamento de la vida y de la existencia y su ausencia, y comprenden lo que es la vida y la muerte desde un punto de vista existencial. Pero cuando operan desde el punto de vista del lenguaje ordinario para referirse a acontecimientos ordinarios de su vida profesional o de la vida urbana común, no perciben el fundamento de la vida y de la existencia, no lo experimentan.

Los profesionales de las ciencias son el tipo de personas que frecuentemente utilizan el discurso de su actividad profesional

para referirse a todos los acontecimientos de la vida, y a veces tienen más dificultad que los demás para comprender los sucesos extraordinarios, el fundamento de la existencia y de la vida. Los profesionales de la filosofía, en algunos casos, tienen más facilidad para percibirlo y experimentarlo, o al menos para comprender por qué otros tienen tanta dificultad; en el siglo XX denominan «ser» al fundamento de la existencia y explican por qué ese ser y fundamento no se percibe o se olvida. Los profesionales del arte y de la religión son los que tienen más facilidad para percibir y experimentar el fundamento de la existencia y de la vida, y para expresarlo de modo que los demás lo comprendan. Y los demás hombres del siglo XX lo comprenden porque, en el lenguaje ordinario y en la vida ordinaria, siempre hay momentos de referencia a lo extraordinario y de comparecencia de lo extraordinario, que son los de la experiencia de lo bello, lo sublime, lo totalmente otro y el misterio.

En el siglo XIX Hegel describe el arte, la religión y la filosofía como los tres modos de comprensión y expresión del ser como fundamento, del espíritu absoluto (en su terminología), y entiende el arte como su comprensión y expresión desde la sensibilidad, la religión como su comprensión y expresión desde la afectividad (el corazón) y la filosofía como su comprensión y expresión desde el intelecto.

Pero en el calcolítico la sensibilidad, la imaginación afectiva y el intelecto no están tan diferenciados. No se han autonomizado ni han generado productos culturales a su vez autónomos y diferenciados con las denominaciones de arte, religión, ciencia y filosofía. Eso es el resultado de un proceso que Hegel percibe como culminado en el siglo XIX, y que describe como muerte del arte, muerte de Dios y fin de la historia.

Un siglo después de Hegel, Romano Guardini define al hombre irreligioso como aquel para quien la existencia es obvia, es decir, como aquel cuyas vivencias no hacen referencia al fundamento. La generalización de esa falta de referencia al fundamento, por parte de la mayoría de los individuos y de las culturas

urbanas, es lo que Hegel, Nietzsche y Heidegger llaman «la muerte de Dios».

El momento en que esas capacidades humanas empiezan a diferenciarse y autonomizarse es el calcolítico, y entonces es también cuando aparecen el arte, la religión y la filosofía, en cuanto diferentes, aunque no como diferenciados, ni tampoco como autónomos. Las representaciones plásticas y los nombres de las divinidades son las divinidades mismas y tienen también sus poderes. Y cuando se perciben y se invocan en relación con cosas y acontecimientos diversos, lo que se percibe y se invoca es el fundamento de la existencia y de la vida de esas cosas y esos acontecimientos, o sea, lo sagrado.

Entendido esto, se puede entender también la tesis de que la astronomía y la astrología, como la cosmología y la cosmogonía, constituyen una unidad de dos discursos. Son dos discursos desde el punto de vista del pensamiento moderno y del pensamiento contemporáneo, porque en la modernidad se establecen como netamente diferenciados. En los manuales de historia de la ciencia, en efecto, se dice que la cosmología nace como ciencia propiamente en el siglo XVIII. Pero desde el punto de vista calcolítico son un único discurso, porque entonces esos discursos no están diferenciados. Empiezan a estarlo en la antigüedad y se diferencian aún más en la edad media, hasta que lo están plenamente en el siglo XVIII¹.

[1] La versión en español de Wikipedia, define la cosmogonía como el conjunto de relatos míticos del universo y remite a las religiones antiguas <https://es.wikipedia.org/wiki/Cosmogonía>), la versión en inglés la define como el conjunto de teorías científicas sobre el origen del universo, la asimila a la cosmología y remite a la filosofía de la ciencia y a la epistemología (<https://en.wikipedia.org/wiki/Cosmogony>). La versión en español de Wikipedia define la cosmología como filosofía de la naturaleza y, en tanto que cosmología física, la considera una parte de la astrofísica y sitúa su comienzo en el siglo XVIII (<https://es.wikipedia.org/wiki/Cosmología>); la versión en inglés, de modo semejante a como hacen la versión en francés y en italiano, diferencia entre cosmología física, a la que da el mismo contenido que la versión en español pero situando su comienzo en el *Rig Veda* y en Babilonia en el 3000 AdC, y cosmología religiosa, (<https://en.wikipedia.org/wiki/Cosmology>) a la que da el mismo contenido que la voz de Wikipedia en español «cosmogonía». La diferencia entre la descripción

En la cultura y la mente calcolíticas, la astronomía y la astrología son mundos eidéticos y mundos reales superpuestos, representables por dos círculos concéntricos. En el paleolítico y el neolítico son un solo círculo, pero en el calcolítico ya hay dos porque hay un mundo eidético, representado mediante signos. En la antigüedad y en el medievo estos dos mundos, el de la sensación y percepción sensible, y el de la representación intelectual, son mundos representables por círculos secantes, excéntricos, con un centro de gravedad que se desplaza cada vez más desde la realidad perceptible sensorialmente al mundo eidético.

Este mundo eidético, de representaciones intelectuales, marca la emergencia de la interioridad social y la individual, y es siempre un mundo interior. En el calcolítico es un mundo interior más de orden espiritual que mental, y en la antigüedad, el medievo y la modernidad, es más de orden mental que espiritual. Aquí mundo espiritual se entiende en el sentido antes mencionado de mundo en el que no están diferenciados ni autonomizados la sensibilidad, la imaginación afectiva intelectual y el intelecto, por una parte, y correlativamente, por otra, tampoco lo están el arte, la religión y la filosofía.

Mundo mental se entiende en el sentido de mundo en el que está diferenciado y autonomizado el intelecto de la sensibilidad y la imaginación afectiva, por una parte, y correlativamente, por otra, la ciencia y la filosofía están diferenciadas y autonomizadas del arte y la religión.

En el calcolítico la astrología y la astronomía, la cosmología y la cosmogonía. son dos discursos, uno del mundo sensible y otro del mundo eidético interior, que constituyen una unidad. Esa unidad de los dos discursos es la vida de la interioridad social y la individual, pues los dos discursos nacen en esa interioridad

de la cosmogonía en inglés y en español es que la versión española tiende a considerar su contenido como carente de fundamento y falso, y la versión inglesa se centra en documentar el tema lo más ampliamente posible.

intersubjetiva. En esa unidad de la interioridad intersubjetiva, el intelecto, que como vamos a ver, es lo que pasa a denominarse espíritu, mantiene en su comprensión y expresión de lo real una referencia al fundamento de la existencia y de la vida de todos los entes existentes y los seres vivientes.

Esa referencia de la interioridad social e individual al fundamento de la existencia y de la vida como poderes sagrados, no es todavía una referencia al fundamento como «ser», puesto que tanto las lenguas indoeuropeas como las semitas se forman precisamente en el calcolítico. Esa referencia del espíritu al fundamento es la interioridad intersubjetiva, y es el medio en el que va a surgir la palabra como comprensión y expresión de ese fundamento, como lenguaje ordinario o lenguaje natural, y como escritura, que por eso se van a considerar y a llamar palabra y escritura sagradas, como es muy patente no solo en Sumeria², sino también en Egipto y Grecia. Hablar es llevar la palabra, y eso ya es de suyo algo divino, protagonizado por seres divinos, ya sean Iris y Hermes, ya sean los mensajeros comunes, los ángeles de los griegos, los *mal'ach* de los hebreos y musulmanes o los ángeles de las demás religiones³.

Esa comprensión y esa expresión verbales de los poderes sagrados (posteriormente del «ser») como fundamento de la existencia y de la vida, de los existentes y de los vivientes, en la interioridad social, es lo que también se llama más adelante revelación, y tiene también su relevancia para la comprensión contemporánea de la ciencia y de la técnica calcolíticas como religión y como magia.

[2] Bottéro, Jean, *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 67-97.

[3] Cfr., <https://en.wikipedia.org/wiki/Angel>

§ 50. LA ONTOLOGÍA DE LAS PRÁCTICAS MÉDICA Y POLÍTICA.
DIAGNÓSTICO Y ADIVINACIÓN

LA presencia y la eficacia de los poderes sagrados, del fundamento de la existencia y de la vida, se hace sentir y se percibe sobre todo en los momentos en que la existencia y la vida del individuo o de la comunidad se encuentran en un momento precisamente *fundamental*, en que el fundamento es apelado, o bien porque se echa en falta, como es el caso de los desastres naturales y las enfermedades, o bien porque su función se requiere de un modo especial, como es el caso de los grandes acontecimientos políticos como las invasiones, las conquistas y las guerras en general.

En la práctica médica mesopotámica el diagnóstico es considerado por los estudiosos contemporáneos de epistemología y lógica como una actividad intermedia entre la magia y la ciencia, como una práctica en cierto modo mágica y en cierto modo racional⁴. Al analizar la epistemología y la teoría babilónica a partir de la documentación disponible, el modo de establecer el diagnóstico corresponde con razonamientos descritos por Aristóteles como entimemas, denominados en la epistemología actual razonamiento abductivo⁵.

El motivo que lleva a pensar en el carácter científico de la medicina mesopotámica es precisamente el poder identificar los procesos mentales del diagnóstico de la malaria, de cálculos en la vesícula o de epilepsia, según ese modelo de razonamiento abductivo. Y el motivo que lleva a pensar que dicha práctica médica forma parte de las prácticas mágicas es que atribuye la causa del daño diagnosticado a la acción de los malos espíritus, y que

[4] Barés Gómez, Cristina, *Abducción en diagnóstico médico acadio*, investigación en curso, LLI. Investigador postdoctoral VPPI-US, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Sevilla, 2018.

[5] M. J. Geller. *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*. Wiley-Blackwell, Sussex, UK, 2010.

se establece como remedio una serie de ensalmos y plegarias, junto con unos ritos de purificación, libaciones, ingestión de cociones, etc., que sí se considera pueden tener una eficacia real y científica.

Esa consideración contemporánea de la medicina mesopotámica como magia se debe, en parte, a que la medicina antigua se basa en una determinada ontología y la ciencia moderna no. La ciencia moderna es una sistematización de fenómenos, de conjuntos de datos, cuyas variaciones tienen que poder ser determinadas empíricamente y cuantitativamente, y la medicina antigua es una sistematización de fenómenos cuyas variaciones han de poder ser referidas a determinadas entidades como a sus causas.

La práctica médica mesopotámica se funda en una ontología sistematizada, que es precisamente la astrología. Los astros, el sol, la luna, los planetas y las demás estrellas, son seres divinos que desde los tiempos más remotos del paleolítico envían periódicamente, según las épocas del año, cabras y rebecos, búfalos y bisontes, etc., que según unas estaciones llenan los campos de trigo (el sol en verano), o de fruto de vides (el sol en otoño), que según otras estaciones y según ciertas horas, propician la organización de la vida urbana en determinados momentos, y que presiden el despliegue de la vida humana en sus diferentes etapas en analogía y correspondencia con las estaciones del año.

A tenor de esta ontología, las deficiencias en la vida de los vegetales (en las cosechas), en la de los animales (en el ganado) y en la de los hombres (enfermedades), se pueden resolver apelando a los poderes que les hacen existir y vivir. Esos poderes se encuentran participados en diferentes elementos de la naturaleza, en minerales o vegetales, en el calor del sol y en la humedad del agua, y por eso se desarrolla una farmacología, pero también son apelables en términos dialógicos y de pacto, y por eso están igualmente indicados, himnos, sacrificios, ensalmos, etc., y todo lo que es propio de una relación intersubjetiva como es la del culto.

Para una mente científica contemporánea, cuya configuración no permite una referencia al fundamento de la existencia y del ser, las diversas modalidades de dicha referencia aparecen como carentes de sentido, y designadas con términos que significan descalificación, como religión, magia, superstición, etc. Ese es el caso de algunas formas de ateísmo, como se verá más adelante.

La ontología sobre la que se basa la práctica médica está presente también en la práctica política y militar. Los auspicios, los augurios, los oráculos y la adivinación constituyen la apelación al fundamento, para obtener el saber sobre las acciones y acontecimientos futuros, a escala de las sociedades estatales calcólicas.

En Sumeria y Babilonia las augures son mujeres, a las que frecuentemente la divinidad comunica en sueños un mensaje que deben transmitir al rey. Le advierte de que no salga en expedición bélica, o de que va a haber una epidemia⁶. La vía de comunicación es frecuentemente el sueño. Así es como se le anuncia el futuro a Faraón: los sueños de animales y de cereales con determinadas características, para anunciar periodos futuros de abundancia y de escasez, y que, hacia el siglo XVIII o XVII AdC, interpreta José el hijo de Jacob (*Génesis*, 41). Así es como el profeta Daniel, formado en la adivinación y la astrología babilónica en el siglo VI AdC, interpreta el sueño del rey Nabucodonosor de la estatua del gigante de oro, plata y hierro, que tiene los pies de barro (*Daniel* 2. 31-45).

La «adivinación deductiva», es un procedimiento de adivinación de origen sumerio y asimilado también por los persas, hititas, egipcios, etruscos y romanos, que tiene cierta analogía con los sueños y consiste en una interconexión entre creación, escritura e interpretación⁷. En el habla primitiva y en la escritura más

[6] Bottéro, Jean, *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 200 ss.

[7] La expresión «adivinación deductiva» es específica de Bottéro, *cit*, pp, 200 ss. Cabe señalar que los principios por los que se interpretan los sueños son los mismos en Su-

primitiva, del cuarto milenio, nombrar la cosa y escribir su figura mediante un ideograma o pictograma, equivale a poseer su esencia y a crearla, de manera que la escritura es mimesis de las realidades creadas.

Como se señala antes (MORN § 50) los catálogos de «adivinación deductiva» recogen numerosas advertencias como las siguientes:

*«Si una mujer trae al mundo un mortinato, habrá epidemia.
Si una mujer trae al mundo un enano habrá escasez.
Si una mujer trae al mundo a un cojo habrá problema en la casa.
Si una mujer trae al mundo un ciego habrá disturbios en el país.
Si una mujer trae al mundo un sordo, la familia prosperará, pero no en su ciudad»⁸.*

Al igual que los acontecimientos naturales con curso o desenlace especial, en un determinado momento, advierten de acontecimientos futuros, también el vuelo de las aves, la configuración y el color de las entrañas de los animales, y otros fenómenos anómalos de la naturaleza, son escenarios donde la divinidad pueden transmitir un mensaje.

«Por ejemplo, el descubrimiento de un hígado que incluyera dos partes anatómicas donde, normalmente, solo debería haber una, y, algún tiempo después, la disputa del trono por dos competidores; así, inmediatamente surgía la idea de que el segundo acontecimiento no solo se encontraba notificado por el primero, sino,

meria que en los tratados de historia natural de Aristóteles: En el sueño el intelecto queda liberado de la atención a las tareas apremiantes de la supervivencia y queda en disposición de acoger reflejado en él los acontecimientos del cosmos y de la historia (en Egipto y en Babilonia) o la dinámica general del organismo del durmiente (según las interpretaciones de Aristóteles y de Freud). Sobre este principio de interpretación de los sueños en Aristóteles y en Freud, Cfr., Choza, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona: Eunsa, 2ª ed., 1992.

[8] Bottéro, J., *cit*, pag. 204.

de una cierta manera, incluido en los primeros por los dioses y por lo tanto anunciado por él»⁹

De un modo privilegiado los mensajes divinos se encuentran en las estrellas, en cuyas formas y movimientos se cifran los designios sagrados. Si hay determinada conjunción de astros y luego movimientos de alguno según una trayectoria especial, eso significa que se producirá algún acontecimiento importante en esa dirección. De ese tipo de adivinación es la que aparece en los Evangelios:

«En tiempos del rey Herodes, he aquí, unos magos del oriente llegaron a Jerusalén, diciendo: ¿Dónde está el Rey de los judíos que ha nacido? Porque vimos su estrella en el oriente y hemos venido a adorarle» (MATEO 2,2).

La religión sumeria, y las calcolíticas en general, tienen mediante la astrología y la astronomía, y mediante tratados de adivinación de otro tipo, una información o una revelación de los acontecimientos temporales, del pasado y del futuro, ajustada a las características de su desarrollo espiritual.

En cierto modo el conocimiento del futuro de las culturas calcolíticas se ajusta a su mundo espiritual, como el conocimiento del futuro proporcionado por Marx y la escuela marxista se ajusta al mundo mental de la cultura moderna. Los hombres del calcolítico sienten, aunque experimentada y expresada de otro modo, la misma exigencia que Kant dirige a la ciencia y a la filosofía de la historia.

«En efecto, ¿de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la naturaleza y recomendar la observación de la misma si la parte que corresponde a la gran escena de la suprema sabiduría, la que contiene los fines

[9] Bottéro, J., *cit*, pag. 207.

de todas las demás –la historia del género humano–, debiese seguir siendo una objeción incesante cuya visión nos obligaría a apartar los ojos con disgusto, puesto que dudamos de encontrar en ella una intención plenamente racional, por lo que la esperamos en otro mundo?»¹⁰

La referencia y la apelación al fundamento de la existencia y de la vida, en el paleolítico son de orden práctico y se refieren a la supervivencia de la tribu. En el neolítico empiezan a ser también de orden imaginativo narrativo y se refieren a la comunidad civil. En el calcolítico la apelación al fundamento empieza a ser, además, de orden espiritual y se refiere a la supervivencia de la sociedad estatal, en términos de práctica médica y política y en término de *teoría*, de visión contemplativa del fundamento. En la modernidad la apelación a la razón como fundamento se refiere al futuro de la sociedad humana en términos de praxis y teoría políticas, y el saber alcanzado en esa indagación constituye el patrimonio del socialismo científico.

5.2. LOS SERES ESPIRITUALES, LA COSMOGONÍA DE LAS ESFERAS Y LA LEY DE LOS TRES ESTADIOS

§ 51. LOS DISCURSOS SOBRE EL FUNDAMENTO Y LA LEY DE LOS TRES ESTADIOS

DURKHEIM, el más hegeliano de los sociólogos y quizá el más metafísico, sostiene que el principio y fundamento último de cualquier orden de realidad es el poder, y que ese poder en el paleolítico se llama *mana*, en el neolítico fuerza inteligente, en el calcolítico Dios, en la antigüedad ser y en la modernidad

[10] Kant: *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Buenos Aires: Trad. De E. Estriú. Nova, 1958. pag. 55.

energía¹¹. Anteriormente Comte había desarrollado la ley, formulada por los antiguos egipcios, de los tres estadios, el teológico, el metafísico y el positivo, señalando como saberes propios de ellos la religión, la filosofía y la ciencia respectivamente.

Comte, y posteriormente la cultura occidental, al menos desde el punto de vista de la interpretación pública de la realidad, asume esas tesis con el sobreentendido de que las dos primeras formas de saber son imperfectas y provisionales, o sea, falsas, y la tercera es la que, además de ser verdadera, ofrece garantías de verdad.

A partir del siglo XXI, debido al influjo de la crítica de la racionalidad moderna y de la ciencia, por una parte, al principio político del respeto a las minorías, por otra parte, y a la difusión de la antropología y del discurso etnográfico, por otra, puede hablarse de una consideración de la religión y de la metafísica, incluso de la ciencia misma, o sea los tres estadios de Comte, según las características del discurso etnográfico, es decir, suspendiendo metodológicamente la aplicación, a la cultura que se examina, de los principios de verdad y falsedad de la cultura propia.

Aquí se va a aplicar ese principio del discurso etnográfico con algún matiz. Con el matiz de la ampliación de los tres estadios a cinco, y con la precisión de que en cada uno de los cinco estadios, culturas o época, hay:

- A- Diferentes referencias al fundamento o al absoluto.
- B- Diferentes aparatos cognoscitivos, como dicen Vico, Rousseau, Hegel y Nietzsche.
- C- Diferentes sistemas expresivos, como dicen Vico, Humboldt, Lévi-Strauss, Geertz, etc.
- D- Diferentes designaciones del fundamento, como dicen Durkheim, Gadamer y otros.
- E- Diferentes universos de discurso.

[11] Cfr. Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza, 1993, libro II, pp. 339 ss.

Debido a esas diferencias, se remite a otro tipo de estudios la correspondencia entre las formas de validación de las tesis y proposiciones de las diferentes épocas y culturas. Se supone que los cinco universos de discurso tienen sistemas de validación legítimos y que las tesis de cada uno de ellos pueden ser verdaderas¹².

Los tipos de discurso sobre el fundamento, o el absoluto, se corresponden en cierta medida con los de tipos de magia expuestos en la tabla de MORN § 43, y pueden expresarse en la siguiente tabla.

	1- Paleolítico	2- Neolítico	3- Calcolítico	4- Antigüedad	5- Modernidad
A- Fundamento Absoluto	Mana	Fuerza viva/ inteligente	Divinidades	Dios Ser	Energía
B- Aparato cognoscitivo	Sensibilidad Corazón	Imaginación Corazón	Intelecto Corazón	Intelecto Espiritual	Intelecto racional
C- Sistema expresivo	Lenguaje Performativo	Lenguaje poético/mito	Lenguaje imag. conceptual	Lenguaje conceptual	Lenguaje matemático
D- Realidad designada	Mana	Fuerza viva/ inteligente	Dioses antropomor- fos	Dios Ser	Fuerza/ Energía
E- Universo de discurso	Realidad sentida	Realidad percibida	M. espiritual y M. eidético	Mundo eidético intelectual	Mundo eidético mensurable

Universo 1.- Los hombres de las tribus paleolíticas relatan el origen del mundo mediante danzas, y los de los asentamientos

[12] No se trata de una afirmación de relativismo cultural, tema que ahora no se considera, sino de la afirmación de que el lenguaje performativo, el poético, el conceptual y el matemático tienen diferente alcance y diferentes sistemas de validación.

neolíticos mediante cantos e incipientes relatos. Los primeros relatos de los orígenes del mundo y del hombre son textos sagrados de elaboración verbal neolítica y redacción escrita calcolítica y antigua.

El *Enuma Elish* empieza con los versos: «Cuando en lo alto el cielo no había sido nombrado, / no había sido llamada con un nombre abajo la tierra firme»¹³. Es la epopeya sumeria y el poema babilonio de la creación (1.200 AdC), que se recita en las procesiones de las fiestas del «akitu» ya comentadas.

El *Génesis* hebreo empieza «En el principio creó Dios los cielos y la tierra. 2. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas. 3. Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz.» (*Génesis*,1, 1-3)¹⁴. Se recita en las fiestas litúrgicas hebreas y cristianas.

La física y la cosmología del siglo XXI empiezan así:

*«En el comienzo hubo una gran explosión [...] Al cabo de una centésima de segundo aproximadamente, que es el momento más primitivo del que podemos hablar con cierta seguridad, la temperatura del Universo fue de unos cien mil millones de grados centígrados [...] Además de los electrones y los positrones, había cantidades similares de diversas clases de neutrinos, fantasmales partículas que carecen de masa y carga eléctrica. Finalmente, el Universo estaba lleno de luz. No debemos considerar a esta separadamente de las partículas, pues la teoría cuántica nos dice que la luz consiste en partículas de masa cero y carga eléctrica cero llamadas fotones»*¹⁵

[13] Cfr, *Enûma eliš y otros relatos babilónicos de la Creación*. Edición y Traducción de Lluís Feliu Mateu, Adelina Millet Albà. Madrid: Editorial Trotta, 2014. https://es.wikipedia.org/wiki/Enuma_Elish.

[14] <https://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalen/genesis/1/>

[15] Weinberg, S., *Los tres primeros minutos del universo*, Madrid: Alianza, 1978, pp. 16-17.

Hay muchas maneras de decir que en el principio era el caos y que después hubo luz. Esas muchas maneras se pueden desglosar en dos grandes géneros, a saber, las formulaciones que apelan y remiten al fundamento y las que no apelan. Entre las que apelan al fundamento, hay a su vez diversas formulaciones expresadas en términos mítico imaginativos y otras expresadas en términos conceptuales. Entre las que no apelan al fundamento se encuentran las diversas teorías científicas sobre el origen del universo.

Las que apelan al fundamento son formuladas por culturas y personas que obtienen su certeza de la vivencia y captación del ser más allá del ente. Las que no apelan provienen de culturas y personas que obtienen sus certezas del cálculo y de las relaciones mensurables entre fenómenos empíricos.

Universo 2.- En el neolítico el desarrollo de la aritmética y la geometría aplicada a los astros permite un desarrollo de la astronomía, que es a la vez astrología, y que en su conjunto constituyen una teología del fundamento que no deja resquicio para la duda, como se ha mostrado (MORN § 6).

La astronomía teológica calcula y predice la acción de los poderes sagrados y su eficiencia: cuándo van a aparecer los osos en los bosques y los salmones en los ríos, cuándo hay que hacer la siembra y cuándo hay que recoger la cosecha, cuándo va a haber agua para canalizarla y cuándo no. Los cálculos astronómicos no fallan, la gestación de las especies animales y la germinación y maduración de las semillas vegetales, o sea, la vida, tiene una regularidad bastante predecible. En esa época la religión tiene la forma del culto y de la moral, pero no de la fe y la revelación, no se basa todavía en la palabra.

Los actores cósmicos, vinculados al fundamento, que intervienen en tales procesos van siendo diferenciados e identificados, y constituyen esas cantidades de dioses que superan la capacidad de los antropólogos e historiadores de la religión. Pero esos actores cósmicos son representados imaginativamente en

lenguaje mítico: tienen vida animal y su principio es el semen. En la antigüedad y el medievo tales divinidades cósmicas y míticas son los incontables números de ángeles y jerarquías celestes que presiden la creación. En la modernidad son las fórmulas matemáticas, físicas y químicas que describen el sistema solar, la gravedad, la fotosíntesis, los fotones, el bosón de Higgs, etc.

Universo 3.- En el calcolítico empieza la elaboración intelectual de las representaciones imaginativas del lenguaje mítico y poético. Los poderes cósmicos representados zoomórficamente, que tienen su principio en el semen, y que remiten inmediatamente al fundamento, pasan a ser representados antropomórficamente. Entonces empiezan a ser considerados como espíritus, y su acción creadora se despliega mediante la palabra, que es como el hombre se considera a sí mismo y como dirige su vida con sus congéneres sobre el planeta.

Ese es el modo en que se da cuenta del universo, de la vida y del ser, en el *Enuma Elish* babilónico, en el Génesis hebreo, y en general en los mitos del origen de las culturas calcolíticas, es decir, de los pueblos que empiezan a generar las lenguas indoeuropeas y semitas, del *Rig Veda* hindú, del *Chou King (Shu-jing)* chino y las culturas asiáticas en general, de los textos de *Huarochiri* preincaicos, del *Popol Vuh* maya y de las culturas americanas.

Aunque en el calcolítico la creación se lleva a cabo mediante la palabra, que a partir de entonces es el modo propio de expresarse y actuar el hombre, o sea, el espíritu, todavía no hay una representación conceptual, o espiritual, del espíritu. Se va elaborando paulatinamente hasta la era axial, hasta el siglo VI AdC, en que se formulan concepciones, expresiones y representaciones del espíritu de tipo esencial, que describen su esencia, y que se mantienen desde entonces. Esas descripciones y definiciones esenciales vinculan el espíritu a la palabra, y la palabra al espíritu como dos dimensiones de la misma realidad.

Universo 4.- Con Anaxágoras empieza a haber en occidente una representación conceptual o «espiritual» de la naturaleza del *Nous*, y del modo en que lo mueve y lo pone en marcha todo, aunque se trata de una descripción escueta y más bien enunciativa. Parece ser Platón quien traza el primer mapa del despliegue del espíritu en su esencia, Aristóteles el que lo completa, y finalmente Proclo el que lo culmina en occidente cuando señala, para cada una de las esferas de Aristóteles, y también para el motor inmóvil interno al universo, un «espíritu» que los rige y los guarda, como se va a ver en lo que queda de capítulo¹⁶.

Universo 5.- Cuando se inicia la ciencia moderna y se interpreta el universo según el lenguaje matemático, la totalidad de la realidad empírica queda descrita en los lenguajes de la ciencia con la fórmula de la teoría de la relatividad $E=mc^2$, de Einstein¹⁷. Por su parte, la actividad esencial de los vivientes autótrofos (los vegetales, que se alimentan por sí mismos y proporcionan alimento a los demás, a los heterótrofos) se entiende y se describe empíricamente con la fórmula $6 \text{ CO}_2 + 6 \text{ H}_2\text{O} \rightarrow \text{C}_6\text{H}_{12}\text{O}_6 + 6 \text{ O}_2$, la ecuación de la fotosíntesis de Sachs¹⁸, como ya queda dicho (MORN § 6).

§ 52. ELABORACIÓN DE LA NOCIÓN DE ESPÍRITU. LA NOCIÓN CHINA DE QI

El tránsito del lenguaje mítico imaginativo al lenguaje conceptual, de la razón práctica a la razón teórica, la diferenciación y autonomización del intelecto y la imaginación, la consolidación del aparato estatal, y la aparición de las lenguas naturales actuales,

[16] Cfr. Proclo, *Teología platónica*, Milano: Bompiani, 2012; <https://en.wikipedia.org/wiki/Angel>.

[17] https://es.wikipedia.org/wiki/Teoría_de_la_relatividad .

[18] <https://es.wikipedia.org/wiki/Fotosíntesis>

junto con la escritura alfabética o la ideográfica, parece haberse dado primero en Oriente Medio y en Asia, y luego en América. En todas las culturas que han realizado ese tránsito parece haberse desarrollado una representación conceptual, teórica, de la naturaleza y actividades del espíritu,

Aquí se va a seguir ahora ese proceso en la cultura china, de modo que la emergencia de la noción de espíritu en ella, en el orden de la razón práctica, sirva de punto de referencia para las ulteriores caracterizaciones del espíritu en el orden de la razón teórica¹⁹.

En líneas generales, China no separa el espíritu de la vida cotidiana y no lo confina en un ámbito especial, y así aparece en los estudios sobre su cultura²⁰. Lo cotidiano y «secular» tiene carácter sagrado y por eso no se da en China algo parecido al «desencantamiento del mundo» o al «olvido del ser».

La religiosidad y la experiencia religiosa del culto se designa en chino como *zongjiao*, derivado de *zong*, que significa antepasados, clan, linaje, tiempo ancestral. La noción occidental de «espíritu» podría tener equivalencia en la noción china del *qi*, que designa una única energía psicofísica y que tiene dos ámbitos de significado:

1.- ámbito cosmológico, donde tiene sentido organicista, holístico y de armonía de todo con todo.

2.- ámbito subjetivo, donde tiene el sentido de cultivo de sí, autoperfeccionamiento, armonía con el cosmos y sincronía del macrocosmos y el microcosmos.

En China, la noción de *Qi* cancela cualquier dicotomía entre forma y materia, pues significa materia o energía psico-física, soplo vital, y vapor que infunde calor, vida, nutrientes y vigor, aunque en sí misma reúne la polaridad de los dos elementos antitéticos, *yin* y *yang*. Por otra parte, lo que corresponde con la

[19] Se sigue ahora a Attilio Andreini, *Categorie dello «Spirito» nella Cina pre-budista*, en Pagano, M., *Lo Spirito*, Milano: Mimesis Edizioni, 2011, pp. 71-107.

[20] Fingarette, H., *Confucius. The Secular as Sacred*, New York: Harper and Row, 1972.

noción occidental de «espíritu», de «lo espiritual» y «lo numinoso», es el *shen* que está por encima de la diferencia entre lo humano y lo divino²¹.

A mediados del siglo XX se interpreta que el chino *Qi* equivale al hindú *Prana* y al griego *pneuma* y que deriva de una raíz común mesopotámica²², pero a comienzos del siglo XXI esa equivalencia se interpreta de otro modo.

Qi significa «ofrecer como regalo a un huésped o a un viandante trigo o arroz», y también, «comida, alimento, aprovisionamiento», según el diccionario etimológico *Shuowen jiezi* del 100 DC. Deriva de la práctica habitual en el milenio 2 de ofrecer alimento sacrificial a los dioses y a los espíritus de los antepasados. *Qi* es «materia o energía psicofísica» del preparado de trigo o de arroz que se ofrece al huésped y a la divinidad, y significa «vapor que infunde vida y fuerza a través del calor y el alimento».

La naturaleza del *Qi* aparece en el *Zuozhuan* (s. IV AC) donde se dice que «En el cielo hay seis fuentes de energía vital (*liu Qi*). Estas descienden y dan vida a los Cinco Sabores, se manifiestan como Cinco Colores y se evidencian como Cinco Notas. Cuando se dan en exceso causan la aparición de las Seis Enfermedades. Las seis fuentes de la energía vital son: *yin* y *yang*, viento y lluvia, oscuridad y luz. [...] El exceso de *yin* causa la aparición de las enfermedades del enfriamiento, el exceso de *yang* causa la aparición de las enfermedades del calentamiento»²³.

El *Qi* se diferencia del Eterno Primigenio, que es vacuidad, no presencia, materia o masa indistinta. Los entes son momentos transitorios de agregación y disgregación del *Qi*. El despliegue del *Qi* se dice *Shen*, que significa «divino, espiritual, numinoso». En el siglo II AC se sistematizan estas doctrinas, y el *yin* y el *yang*

[21] Cfr., Pagano, M. (ed.), *Lo spirito*, cit., parte I, pp. 71-109.

[22] Needhan, Joseph, *Science and Civilization in China*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1956

[23] Pagano, M. (ed.), *Lo spirito*, cit., pag. 76.

y las Cinco fases pasan a ser categorías que explican los modos en que el Qi opera y se manifiesta en el espacio y el tiempo.

La quintaesencia del Qi es el *Jing*, según el capítulo *Neiye* (sobre técnicas de meditación) del *Guanzi*²⁴, y tiene un significado que se encuentra en su descripción.

«Si en una persona se mantiene intacta la esencia pura del Qi, le infunde vitalidad y le confiere un aspecto exterior esplendoroso. En el interior se convierte en una fuente o en un mar que lo armoniza y aquietta todo. Esa es la profundidad del Qi.

Si estas profundidades no se vuelven áridas, si no se marchitan, las cuatro partes del cuerpo permanecen estables, si la fuente no se vacía las aperturas de los nuevos orificios se mantienen libres y entonces es posible alcanzar los límites del cielo y de la tierra y llegar a cualquier lugar en el interior de los cuatro mares.

Si no hay dudas en el interior, no hay desastres en el exterior. Si el corazón se mantiene intacto en el interior, la forma corpórea se mantiene intacta en el exterior. Quien no se encuentra entre calamidades queridas por el Cielo o en problemas provocados por el hombre, es llamado Sabio.

Si el hombre es capaz de mantenerse en la corrección y tranquilidad, su piel será excelente, sus orejas y sus ojos tendrán un oído fino y una vista aguda, sus músculos serán vigorosos y sus huesos robustos.

Si en nuestro interior mora un corazón intacto, no se puede ocultar, aparece evidente en nuestra forma exterior y en nuestro comportamiento, se percibe en nuestro aspecto.

[24] The *Guanzi* (literally «[Writings of] Master Guan») is an encyclopedic compilation of Chinese philosophical materials named after the 7th century BCE philosopher Guan Zhong, Prime Minister to Duke Huan of Qi. The Han Dynasty scholar Liu Xiang edited the received *Guanzi* text circa 26 BCE, largely from sources associated with the 4th century BCE Jixia Academy in the Qi capital of Linzi. Although most *Guanzi* chapters philosophically characterize Legalism, other sections blend doctrines from Confucianism and Taoism. For example, the *Nèiyè* (內業 «Inner Enterprise/Training») chapter has some of the oldest recorded descriptions of Daoist meditation techniques. [https://en.wikipedia.org/wiki/Guanzi_\(text\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Guanzi_(text))

Cuando la energía vital presente en el corazón (xin qi) se refleja en la forma física, el hombre se torna más luminoso (ming) que el sol y que la luna, más perspicaz que un padre o una madre.

Es la esencia pura (jing) presente en todas las cosas que glorifican la vida; abajo genera los Cinco Cereales. Arriba las estrellas dispuestas ordenadamente. Cuando fluctúa entre el Cielo y la Tierra toma el nombre de espiritual y divino (gui shen), el que lo acumula en gran cantidad en el propio pecho, toma el nombre de Sabio.

Esta es la energía vital (Qi), ¡brillante como para subir al cielo, oscura como para penetrar en los abismos profundos, extensa como para asentarse en los océanos, densa como para residir en nosotros mismos! Por eso la energía vital no puede ser atrapada por la energía física y debe ser equilibrada por la virtud (de)»²⁵.

La entidad descrita como Qi en China, que aparece y se describe como un factor del dinamismo de la vida natural y humana, de la acción humana, a partir de la formación de la noción de espíritu en el Medio Oriente y en el mundo occidental, aparece en el horizonte de la razón teórica como asimilable y asimilada a la noción de espíritu, y también a la de ser y fundamento, como se va a ver a continuación.

5.3. ESPÍRITUS SINCRONIZADOS Y AUTÓNOMOS. ÁNGELES, DEMONIOS Y ROBOTS

§ 53.1. *SI EL CÍRCULO ESTUVIERA VIVO. LEIBNIZ*

Las descripciones del Qi, o la gramática del Qi, y en general de los procesos de formación del término *espíritu* y de sus significados

[25] Pagano, M. (ed.), *Lo spirito*, cit., pag. 77 ss.

en las lenguas europeas, suministrados por los filólogos, antropólogos e historiadores de las religiones, ayudan a hacerse una idea de lo que entendían con aquellos términos sus hablantes. En los lenguajes ordinarios de las culturas urbanas del siglo XXI, el término espíritu tiene un significado cuya custodia y validación asumen los humanistas y los científicos, y especialmente la tradición filosófica y teológica. En el lenguaje de esa tradición es donde se genera la ontología, en cuyo medio las nociones del lenguaje ordinario son validadas y dotadas de consistencia. Las categorías lingüísticas del lenguaje natural se validan y obtienen consistencia (al menos programáticamente) en las categorías filosóficas, es decir, en la ontología, según se ha descrito anteriormente (MORN §§ 6 y 38-39).

En la tradición del pensamiento occidental hay una pluralidad de ontologías, de análisis y descripciones de la realidad en general y de los tipos de realidad existentes, y no todas pueden llevar a cabo esa validación. No todas pueden dar cuenta, con sus parámetros lingüísticos y conceptuales, de los fenómenos expresados en la gramática del término «espíritu». Las ontologías que operan solamente con elementos empíricos, espacio-temporales y mensurables matemáticamente, no tienen esa capacidad, por eso aquí se opera con ontologías que utilizan el orden de las entidades extensas, el de las entidades ideales y el de las entidades no empíricas y no ideales, o sea el de las entidades reales inmateriales y espirituales, en su mutua relación, y especialmente las ontologías del pensamiento griego clásico, desarrolladas por la tradición occidental, con particular referencia a la de Leibniz.

Leibniz concibe la realidad compuesta por *mónadas*, unidades psíquicas elementales, que tienen una dimensión empírica y otra no empírica. Recurriendo a una versión particular de esa mónada, reelaborada aquí para dar cuenta de lo espiritual y del espíritu, se va a exponer ahora una concepción del espíritu en clave ontológica que permite integrar los discursos elaborados en clave imaginativa.

Una de las nociones matemáticas más importantes es el punto. Se puede definir como la representación espacial de la negación del espacio. Un punto no tiene extensión. Pero puede pensarse que un punto, dotado de fuerza, empiece a expandirse, que se mueva, que se estire. En ese caso generaría una recta, como piensa Euclides. En esa génesis el tiempo no sería anterior al espacio ni el espacio sería anterior al tiempo, como piensa Einstein.

Puede pensarse que el punto se estira no sólo en una dirección para engendrar una recta, sino en todas las direcciones posibles, y entonces genera una esfera. Puede pensarse que el punto situado en el extremo de cada una de las rectas generadas es contiguo a los demás, pero no tangente, que no los toca, y que la superficie de la esfera está formada por puntos contiguos, pero no tangentes.

En ese caso, puede pensarse que la distancia entre un punto de la superficie de la esfera y el centro de ella es una distancia espacial, es espacio, porque un punto genera una recta al moverse y el movimiento y la recta son espaciales. Y puede pensarse que la distancia entre un punto y otro cualquiera de la superficie de la esfera no es espacial, porque el punto tiene extensión cero, y por muchos puntos inextensos que se junten nunca se forma una extensión. La suma de infinitos ceros es cero, como pensaba Leibniz.

La distancia entre los dos puntos extremos de cualquier diámetro de la esfera es espacial y por eso se tardaría tiempo en llegar de uno a otro siguiendo la recta del diámetro, aunque fueran milisegundos, como lo que tardan unos estímulos en pasar de una sinapsis a otra en un cerebro. Pero esa misma distancia recorrida por la superficie externa de la esfera, por una línea de puntos de esa superficie, no tendría que recorrer ninguna extensión porque la suma de puntos inextensos sigue siendo inextensa. Y si no hay extensión no se tarda tiempo en recorrerla, su tiempo sería cero. Si el tiempo es cero, la velocidad del tránsito de un punto a otro sería infinita.

Eso es lo propio de lo inmaterial o espiritual, lo propio de las realidades cuyos elementos o cuyas partes no son extensas ni están distendidas, ni hay velocidades ni tiempos para conectarlas, como piensan de la conexión entre el pensamiento y sus ideas Platón, Aristóteles, Descartes y también Einstein. Como dice Einstein las entidades físicas, empíricas, tienen una extensión finita y una velocidad finita que no pueden superar. El límite de velocidad que no se puede superar es la de la luz. Si una entidad supera esa velocidad se trata de una realidad no extensa, es decir, psíquica o mental, como dicen Aristóteles y Descartes, y así es un sentimiento de calor, de dolor o de pesadez. Una sensación de ese tipo tarda un tiempo en pasar de una sinapsis a otra, pero no tarda tiempo desde que se produce hasta que se conecta con el «espíritu» el viviente que la siente.

Se puede pensar que el punto inicial, el centro de la esfera, es una fuerza, de una naturaleza que no hace falta determinar por el momento, y tampoco hace falta pensarla como teniendo que generar necesariamente espacio y tiempo, ni masa. Se puede pensar que el punto que genera la recta, que genera la extensión, estirando el punto primordial desde sí mismo hasta fuera de sí, es una fuerza real inextensa, y que el punto en el que termina la recta cuando ha sido generada, el otro extremo de la recta, es un lugar, extenso, donde se hace presente una fuerza real e inextensa, la misma que hay en el primer punto u otra diferente. Se puede pensar que los vivientes, los seres que sienten están contruidos así y que por eso sienten, se puede pensar que sentir es eso, y se puede describir así²⁶.

Los dos puntos generados al final de dos rectas en direcciones opuestas a partir de un punto primordial formarían una recta que sería el diámetro de la esfera. El trayecto que esos dos puntos seguirían, persiguiéndose uno al otro para encontrarse por la superficie de la esfera, formarían un círculo o una órbita.

[26] He dedicado a explicar la inmaterialidad del conocimiento y de la psique los capítulos III y V de mi *Manual de Antropología filosófica*, Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2016.

La mayoría de las culturas están muy familiarizadas con las órbitas espaciales de entidades extensas con masa, como la tierra o el sol, aunque no en todas ellas el sol se ha considerado extenso y con masa. Las culturas neolíticas, calcolíticas y antiguas están familiarizadas con órbitas espaciales, a las que llaman poderes sagrados, espíritus e inteligencias separadas respectivamente. Los espíritus en la antigüedad son considerados entidades inextensas y sin masa. La cultura de la ciencia moderna está familiarizada con órbitas espaciales, dependientes de una pluralidad de centros de fuerza, a las que llama campos de fuerza, y que considera extensos y mensurables matemáticamente.

En la ontología proveniente de la antigüedad griega, de la tradición latina medieval y de la tradición islámica, se considera que los cuerpos celestes pueden tener dimensiones extensas y también inextensas, como los animales y el hombre mismo, como los entes matemáticos para algunos matemáticos antiguos, o como todos los entes reales en la ontología de Leibniz.

§ 53.2. *SI LA ÓRBITA DE LA LUNA FUERA LIBRE*

LA luna se considera en el paleolítico, neolítico y posteriormente, como un centro energético, como una fuente de *Qi*, capaz de producir en los organismos vegetales y animales de la tierra ciertos efectos relacionados con la fecundidad, como constituyendo el punto energético y central de unos campos de fuerzas fisiológicas y psicológicas, en los que ciertos organismos encuentran el impulso necesario para producir ciertos efectos vitales, como por ejemplo, generar frutos vegetales o crías animales.

Otros planetas como mercurio, venus o marte, se han considerado como puntos primordiales de otros campos energéticos, otras fuentes de *Qi*, que tienen cierta sintonización con otros puntos, y otros efectos biológicos y psicológicos sobre diversas especies vegetales y animales, y sobre ciertos procesos fisiológicos y psicológicos humanos.

En el calcolítico, la antigüedad y el medievo, el estudio de este tipo de relaciones se denomina astrología y magia. En la cultura occidental, a partir del nacimiento de la ciencia moderna, y sobre todo a partir de la instauración de la ciencia moderna como clave para la interpretación pública de la realidad, las autoridades cristianas hasta la modernidad y las autoridades sanitarias y educativas desde la modernidad en adelante, prohíben la referencia a los astros con fines terapéuticos y de otro tipo, por considerarlas como prácticas satánicas o como prácticas anticientíficas e insalubres, es decir, como prácticas supersticiosas y oscurantistas.

De entre todos esos puntos energéticos o fuentes de *Qi* primordiales con sus órbitas respectivas, uno de los que mejor ha superado la prueba del tiempo y los cambios de paradigma, de época y de cultura, es una entidad inextensa y sin masa, que ejerce sobre los cerebros humanos el efecto de generar ideas a partir de imágenes, y que se ha denominado en la antigüedad y el medievo intelecto agente, y en la modernidad espíritu y autoconciencia.

Desde un punto de vista filosófico transcultural, podría decirse que esas entidades energéticas primordiales, inextensas con órbitas o campos de fuerza que ejercen efectos biológicos, psicológicos e intelectuales sobre los vivientes, es lo que ha recibido el nombre de «espíritu». La palabra «espíritu» de las lenguas de la cultura occidental es la que se utiliza para traducir los términos de otras lenguas que describen la entidad primordial inextensa y su campo de fuerzas. Tanto en los lenguajes imaginativos y poéticos como en las ontologías de la tradición occidental hay muchos tipos de fuerzas espirituales o de espíritus.

El término «espíritu» se utiliza aquí con el sentido señalado de fuerza inextensa, como diferenciada de fuerza extensa o campos de fuerza empíricamente mensurables. En esos dos sentidos se van a entender los términos «espíritu» y «materia».

Si la luna, además de ser un satélite de un planeta, fuera la ubicación de un punto energético en una órbita, que pudiera producir sobre los seres que entran en su campo de acción, o de atención, efectos positivos en relación con la fecundidad vegetal y

animal, es decir, si la luna fuera también un espíritu, con capacidad de efectos fisiológicos positivos sobre los vivientes ubicados en su campo de fuerza, sería posible para una persona de la cultura occidental del siglo XXI comprender las prácticas religiosas de orden agrícola y de orden ginecológico de una persona del primer milenio AdC.

Si la luna estuviera viva y fuera un espíritu, quizá sería libre, como otros espíritus análogos. Como por ejemplo los de Mercurio, Venus o Júpiter, que podrían ser considerados y llamados dioses o ángeles. Pero si fuera un espíritu y fuera libre, tendría también una naturaleza, lo que significa que su libertad sería finita. Por ejemplo, por su propia naturaleza produciría fecundidad en los castaños, en las ovejas y en las mujeres, en determinadas circunstancias, pero no podría producir la emergencia de ideas abstractas a partir de las fantasías de la imaginación, no podría cumplir las funciones de otro punto energético o de otro espíritu, con otra naturaleza, que es el que se denomina intelecto agente.

Su libertad podría consistir en ejercer su fuerza, o emitir su energía o dispensar sus gracias, con una intensidad que en parte depende de sí misma y de la relación con los vivientes destinatarios de su poder, con el cuerpo, la psique y el espíritu de esos vivientes. Desde este punto de vista, resulta comprensible el tipo de relación que tienen los griegos antiguos, y en general las culturas calcolíticas y antiguas, con sus dioses, y los cristianos medievales con los ángeles.

El tránsito del calcolítico a la antigüedad puede considerarse como el proceso en el que tienen lugar el tránsito del lenguaje imaginativo al lenguaje conceptual, la emergencia de un universo lingüístico nuevo, el de la ontología conceptual, y la paulatina migración de los habitantes de las ciudades a esos nuevos universos lingüísticos, con el paulatino y parcial abandono de los mundos correspondientes a los universos lingüísticos anteriores. Lo que los griegos llaman el advenimiento de los dioses olímpicos no es simplemente un relato épico, es una amplia y profunda transformación lingüística, mental, cultural.

Si es posible comprender el proceso por el que se llega desde un tipo de lenguaje a otro, se podría comprender el proceso en el que se producen los primeros balbuceos del logos y sus desarrollos, a través de las diversas formulaciones, conceptuales y descriptivas, de la noción de «espíritu».

§ 54.1. SINCRONÍA Y AUTONOMÍA DE LOS ESPÍRITUS. ÁNGELES Y DEMONIOS

EN el siglo XXI aún viven en Europa algunas personas familiarizadas con el lenguaje imaginativo del neolítico y calcolítico y con sus ontologías correspondientes, y en África, Asia y América la mayoría, como lo estaban los hombres de la antigüedad y el medioevo europeos. Ciertamente la modernidad ha producido en las culturas urbanas europeas un desencantamiento del mundo y un olvido del ser, en virtud del cual el lenguaje ordinario de esos medios culturales retiene tan pocos elementos de los lenguajes imaginativos del pasado, que en ellos se hace imposible el acceso al universo lingüístico y ontológico neolítico y calcolítico.

Cuando en los medios cultos europeos se usan esos lenguajes, la impresión de los oyentes es que lo que se dice no se entiende, no tiene sentido, resulta ridículo o es una creencia primitiva. No en toda Europa. Hay medios semi-urbanos y semi-rurales en que los lenguajes y las ontologías neolíticas mantienen una vigencia que permite el acceso de sus hablantes a ellos. Hay zonas en España, y en toda Europa en general, en que sus habitantes tratan con meigas, almas en pena, causan o padecen mal de ojo, y viven otros acontecimientos de los mundos neolíticos.

El desencantamiento del mundo y el olvido del ser se corresponden con el último de los tres estadios de Comte, aquí reformulados en cinco periodos de la especie humana, y con la última de las denominaciones del poder supremo que enumera Durkheim, *mana*, fuerza inteligente, Yahveh/Zeus, Ser y Energía. Lo que Durkheim dice de la secuencia Dios - Ser - Energía, puede

decirse de las fórmulas químicas integradas en la ecuación de la fotosíntesis de Sachs, o de las ecuaciones de las elipses de las diferentes órbitas del universo.

La ecuación de Sachs en el paleolítico es *mana*, en el neolítico fuerza inteligente, en el calcolítico el arcángel Gabriel y los ángeles anunciadores de la fecundidad, en la antigüedad el *actus essendi* de la vida emergente y en la modernidad la ecuación de Sachs.

La ecuación de Sachs se cumple en cada vegetal, en todo momento, y se cumple en cada bosque y en cada campo cultivado, y puede ser representada imaginativamente mediante figuras de hadas, ménades, gnomos, ángeles de la guarda y espíritus, y lo mismo las ecuaciones de las elipses y de las fuerzas magnéticas, gravitatorias, etc., del universo. En general, las fórmulas matemáticas, físicas y químicas, que describen los procesos reales desde un punto de vista abstracto, objetivo y universal, representan a entidades que, desde un punto de vista imaginativo, afectivo y concreto, se pueden describir como espíritus en general, como los espíritus singulares de los bosques, las minas, las montañas, los ríos, los reinos, los países, las constituciones, las aldeas y los municipios.

Los ángeles son los espíritus que se representan como el cordón umbilical y la placenta y la bolsa amniótica (esfera celeste) de todas y cada una de las criaturas. El punto donde la fuerza se inyecta y el ámbito donde lo finito queda entrañablemente acobijado, y donde le resulta posible ser sin disgregarse, sin disolverse. El regazo de un seno materno espiritual. Los espíritus reciben el poder y la fuerza del principio primero, del Uno, devuelven fuerza al padre y la transmiten también a todos sus dependientes, como las madres y los ángeles de Rilke y como los espíritus divinos de Hölderlin²⁷.

[27] Cfr., Choza, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías del Rilke.*, Pamplona: Eunsa, 1991. Lo propio de los espíritus divinos es precisamente eso, según la interpretación de Hölderlin del epitafio de Loyola: «non coerceri máximo, contineri tamen a minimo divi-

Hay ecuaciones físicas y químicas, o bien ángeles de la guarda y espíritus protectores, de las princesas, los héroes, los astronautas, los presidentes de gobierno, los deportistas de élite, y los más humildes campesinos. También de los niños, mujeres y ancianos que sufren hambre y opresión, pues tales carencias pueden expresarse igualmente mediante determinadas ecuaciones físicas y químicas, mediante determinadas deficiencias del «*actus essendi*», o mediante determinadas intervenciones de los «malos espíritus».

El número de dioses de los politeísmos neolíticos y calcolíticos es tan inabarcable como el número de veces que se cumplen las leyes de Kepler o Newton en el universo moderno, y tan inabarcable como el número de veces que se cumplen e incumplen las constituciones y leyes administrativas del mundo contemporáneo. En todos los casos esos principios reguladores designan un fundamento del ser y del operar, descritos desde determinada perspectiva lingüística, gnoseológica y ontológica.

Lo que Max Weber llama desencantamiento del mundo es el tránsito de una visión y una nomenclatura del mundo como la de Homero y Novalis a una visión y una nomenclatura como la de Newton y Mendeleiev. Y seguramente Newton, que dedicó la mayor parte de su obra a las cuestiones teológicas, sabía que se trataba de un cambio de nomenclatura, de lenguaje, y también de mundo, aunque esto último no lo pudiera entender como Weber.

Para cada molécula, cada célula, cada planta, cada animal y cada astro, hay unas cuantas ecuaciones físicas y unas cuantas ecuaciones químicas, una muy precisa relación con el fundamento y un determinado espíritu o alma. Y cada alma o espíritu está «toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes»²⁸,

num est», no ser abarcado por lo máximo y sin embargo estar contenido en lo mínimo, es divino, cfr. MORN § 34 y nota 48.

[28] Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentes*, libro II, cap. 72, «el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes», porque: «el alma es el acto del «cuerpo

que es como está la gravedad en el universo, la elipse en las órbitas planetarias o la ecuación de Sachs en la fotosíntesis de los procesos vegetales.

Cuando todos esos principios funcionan según una articulación armónica sus leyes no registran anomalías, los sistemas de participación en el ser y de emanación de los eones expresan el orden metafísico del cosmos y los espíritus cantan en coros concordantes alabanzas al creador.

Cuando esa sincronía se rompe, las moléculas se emancipan de sus compuestos, las células se autonomizan de sus tejidos, los órganos se autonomizan del organismo, las comunidades se rebelan contra los estados, el orden metafísico de un grupo de entes se hace añicos y los espíritus, que antes entonaban cánticos concordantes de alabanza, se convierten en demonios que desafinan y maldicen en sus gritos.

Las deficiencias en el cumplimiento de esas leyes de organización, y las correspondientes autonomizaciones pueden ser designadas como acción de los poderes maléficos, posesión demoníaca, debilidad ontológica, «infirmas», epilepsia y enfermedad sagrada, autismo, cáncer, cometas errantes escapados de sus órbitas, campos de asteroides incontrolables, y como se designe en las diferentes culturas.

En la tradición cristiana occidental, y en el siglo XXI, se le llama «posesión» al tipo de deficiencia en algunas leyes que rigen la organización de los vivientes, en virtud de la cual los principios operativos de un viviente (la afectividad animal, la voluntad y la inteligencia humanas, por ejemplo) son suplantados por los principios operativos de otros vivientes, por los espíritus de otros vivientes, o por otros vivientes puramente espirituales, y pueden ejecutar operaciones que escapan a leyes establecidas por la ciencia empírica hasta ese momento, como pueden ser levitar, hablar en una lengua que no se ha aprendido, etc. En general, se trata de

orgánico» (Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 1) y no de un solo órgano, y por eso está en todo el cuerpo, según su esencia.

fenómenos que describen actividades de un sujeto individual que parecen gestionadas al margen de su sí mismo, desde un centro de control extra-individual, como podría ser el intelecto agente común a otra especie, el alma del mundo, otras leyes naturales u otros «espíritus», etc.

En contraste con América, Asia y África, en Europa hay poca gente que cree en los demonios y trata con ellos. Creer en los demonios y tratar con ellos no deriva del hecho de ser buen fiel de una religión, judía, cristiana o islámica, o no serlo. Los ministros católicos europeos (sacerdotes y obispos), no creen y no tratan con ellos, y los exorcistas católicos son pocos y no cumplen su función porque no tienen preparación y experiencia adecuada²⁹.

Los europeos no creen y no tratan con los espíritus, y los asiáticos y americanos sí, no porque los espíritus hablen chino o quechua y los europeos no conozcan esas lenguas, sino porque son pocos los europeos que conocen y hablan el lenguaje de los espíritus, es decir, que tienen el aparato cognoscitivo mencionado en la tabla del § 51 como tipo B 2-3, que hablan el lenguaje C 2-3 y que viven en el mundo E 2-3.

La cultura europea en general, en el proceso denominado desencantamiento del mundo y olvido del ser, ha perdido los hábitos cognoscitivos de la imaginación intelectual, los hábitos expresivos del lenguaje poético-imaginativo, y consiguientemente la referencia afectiva al fundamento, al universo de discurso de la ontología clásica europea, en un proceso que ha sido denominado muerte de Dios y pérdida de las creencias y que más adelante se examina.

[29] Luzón Peña, Javier, *Las seis puertas del enemigo. Experiencias de un exorcista*, Córdoba: Editorial Altolacruz, 2017. Círf. «Why exorcisms are on the rise in France. As the church loses interest, private enterprise has taken its place», *The Economist* explains, Jul 31st 2017 by A.R. | PARIS, <https://www.economist.com/blogs/economist-explains/2017/07/economist-explains-21> «Demand for exorcists is soaring in France. The Catholic church has left a big gap in the market» *The Economist*, Print edition | Business, Jul 20th 2017 | PARIS

§ 54.2. *CRIATURAS ESPIRITUALES Y ROBOTS. PROCLO, BRENTANO Y EDITH STEIN*

Probablemente Proclo (410-485) es el primer filósofo que de un modo sistemático asigna un alma o un espíritu a cada una de las realidades materiales que Aristóteles describe como sustancias, a cada una de las esferas celestes que describe constituyendo el universo, y a cada viviente que describe como constituido por la psique. Proclo, de una manera propia como hacen otros neoplatónicos, articula la concepción aristotélica de las sustancias materiales, las esferas celestes y los vivientes orgánicos, con las series de seres inteligibles (las ideas) e inteligentes, y el Uno platónico del que emana todo.

De ese modo contribuye a la consolidación del sistema de la ontología neoplatónica que se transmite y desarrolla en la cultura occidental, y sobre todo, fundamenta el politeísmo griego de la edad de los metales, expresado en lenguaje poético imaginativo, y establece la referencia de la imaginación y la afectividad, por una parte, y el intelecto, por otra, a los principios fundamentantes de la vida y la existencia³⁰.

La concepción ontológica y teológica de Proclo se puede representar en la siguiente tabla esquemáticamente

Uno en sí / Padre			
Unidad de lo inteligible	Ser	Intelecto	Seres inteligibles/ inteligentes
Unidad de lo viviente	Alma	Vida	Seres vivientes (materiales)
Unidad del Universo físico	Cosmos	Espacio-Tiempo	Esferas celestes
Unidad de la materia	Sustancias	Movimiento	Entes materiales

[30] Cfr. Jesús de Garay, «*Politeísmo y neoplatonismo: Proclo*», en Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan J. Padial, *Dios en las tres culturas*, Sevilla, Thémata, 2012, pp. 77-98.

Ciertamente Proclo desarrolla su pensamiento después de que Sócrates descubriera la esencia, lo que hace que una cosa sea lo que es, el referente del concepto y el concepto mismo, a mediados del primer milenio AdC, y después de los trabajos de la escuela de Atenas (Platón y Aristóteles) y de los platónicos de Alejandría (Filón, Orígenes, Plotino). El paso de lo imaginativo a la conceptual se realiza manteniendo el valor y el sentido de lo imaginativo y de los símbolos e imágenes sagradas junto a los conceptos de las esencias.

La teología de Proclo la recoge uno de sus discípulos cristianos, Dionisio, y mantiene íntegro su politeísmo cambiando los nombres de los dioses por los de las criaturas espirituales que constituyen las jerarquías celestes: ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, potestades, querubines, serafines, etc³¹. Ese es el procedimiento que había seguido Filón para desarrollar la angelología hebrea y el que sigue después Al-Kindi (801-873) para desarrollar la islámica.

Proclo proporciona una reformulación de la noción aristotélica de psique, de sustancia viviente, en clave neoplatónica como reflexión en la fórmula del *Liber de causis* «volver sobre sí mismo con una vuelta completa no es más que la cosa subsiste en sí misma» que Tomás de Aquino recoge, glosa y cita³². Con esto se quiere decir que los espíritus son seres reflexivos, que saben de ellos mismos, y que son, por eso, subsistentes, substanciales, con diferentes relaciones con las demás sustancias espirituales y materiales.

[31] Las enumeraciones que hace Pablo son: «Potestades, Virtudes, Tronos, Principados y Dominaciones» *Hechos*, 17, y «Tronos, Dominaciones, Principados y Potestades», *Colosenses*, 1, 15-16. Para la jerarquía celeste en el cristianismo, cfr., https://fr.wikipedia.org/wiki/Hiérarchie_céleste; cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Christian_angelology.

[32] «Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa», Proclo, *Elementatio Theologica*, Prop. 83, y *De causis* XV, 124; Tomás de Aquino recoge la tesis en *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad 2, y la analiza y comenta en *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, 311, Pamplona: EUNSA, 2000, pag. 139.

Dionisio y Tomás de Aquino dedican muchos análisis y glosas a las descripciones de Proclo de las relaciones entre las criaturas y el creador a través de los espíritus puros, o sea, los ángeles. Los dioses de Proclo (ángeles de Dionisio) son entidades inteligentes e inteligibles, en buena medida ideas matemáticas, cuyas partes son proyectadas y desplegadas, unas fuera de otras y unas después de otras, generando un mundo espacio-temporal, material, al que mueven como el pensamiento mueve a lo pensado. En parte ese es el contenido del *Tratado de los ángeles* y del *Tratado de la creación del mundo* con el Tomás de Aquino continua su *Summa Theologiae* tras el comienzo con el *Tratado de Dios Uno y Trino*.

Cuando en 1867 Franz Brentano publica su tesis de habilitación, *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente. Seguida de un apéndice sobre la actividad del Dios aristotélico*³³, reabre esa ruta de Proclo y Tomás de Aquino, que vuelven a tomar Husserl y algunos de sus seguidores.

Brentano sigue a Aristóteles y a todo el pensamiento occidental en las tesis sobre el carácter inextenso, inmaterial y espiritual del pensamiento, es decir sigue en una línea que con diversas variantes han mantenido Proclo, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz y todo el idealismo. Pero además asume la tesis de Proclo del carácter sustantivo y subsistente de toda psique, y, más en concreto, de la inmortalidad del alma de todos los organismos vivientes.

La inmortalidad del alma de todos los animales y vegetales, o lo que es equivalente, el carácter subsistente de la psique de los vivientes orgánicos, es un corolario, una consecuencia, de la tesis de Proclo sostenida en la proposición 83 de la *Elementatio Theologica* y en el punto XV, 124 del *Liber de causis*, que se ha citado, sostenida también y desarrollada por Tomás de Aquino, y que

[33] Brentano, F., *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente. Seguida de un apéndice sobre la actividad del Dios aristotélico*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2015.

Brentano hace suya en congruencia con su interpretación del intelecto agente de Aristóteles.

No es este el lugar para un estudio histórico sobre ese tema³⁴. Es el lugar para enunciar la tesis de que esas almas de los vivientes, definidas como entidades inmateriales subsistentes desde el punto de vista de la ontología conceptual, desde el punto de vista del lenguaje imaginativo poético son las constelaciones, estrellas, ninfas, náyades, hadas, sátiros, gnomos, etc., con los que tratan y viven quienes habitan en los universos lingüísticos del calcolítico.

En la antigüedad esas «criaturas espirituales» quedan confinadas a los lenguajes literarios en las culturas urbanas de Atenas, Alejandría y Roma, y en la modernidad continúan así en las culturas urbanas de la Europa contemporánea, aunque no ocurre de ese modo en las culturas urbanas no europeas y en las culturas no europeas en general.

Cuando Brentano y Husserl abren nuevos horizontes a la investigación sobre la intencionalidad del conocimiento, la comunicación intersubjetiva y la intersubjetividad en general, una nueva línea de pensamiento queda abierta también para los análisis de la comunicación entre los espíritus humanos y entre estos y los espíritus animales, vegetales, astrales, cósmicos y celestiales en general. En esa línea, y en diferentes direcciones, se sitúa el pensamiento de Max Scheler, el de Maurice Merleau-Ponty, y el de la tradición judía que analiza la intersubjetividad en una secuencia que va desde Rosenzweig a Levinas.

En esa tradición judía se inscribe el pensamiento de Edith Stein, que tras su conversión al catolicismo estudia detenidamente a Tomás de Aquino y articula su pensamiento con los análisis desarrollados por Husserl en *Ideas II* sobre la estructura psicofísica del ser humano³⁵. Edith Stein lleva a cabo una ontología de los se-

[34] En J. Choza, J. García y J.J. Padial (eds), *Thémata. Revista de filosofía* (50), 2014, «La intelección. Homenaje a Leonardo Polo», se estudia este tema desde el punto de vista de la historia de la filosofía.

[35] Como es sabido, *Ideas II* no es tomado como un libro genuinamente husserliano por la escuela fenomenológica, por considerarlo «contaminado». Es un libro redactado por

res espirituales, dentro de la cual se incluye una ontología de los ángeles, con la particularidad de que los ángeles de los que ella se ocupa son principalmente femeninos, las hadas y las ninfas³⁶.

Lo más característico de los espíritus puros de Stein, al igual que los dioses de Proclo y los ángeles de Dionisio y Tomás de Aquino, no es que no tengan cuerpo, pues lo tienen: son los astros, los ríos, los bosques, las comunidades, y los mueven como el pensamiento mueve al pensamiento y mueve a lo pensado, de un modo análogo a como el intelecto agente de Aristóteles mueve los entes reales con la fuerza de su pensamiento, según la interpretación de Brentano. Lo más propio de los espíritus de Stein es que no tienen alma, y por eso es por lo que el cuerpo que tienen no lo tienen como suyo, como organizado por sus espíritus, pues el alma es precisamente lo que lleva a cabo la unión, la información o formalización, de la materia por el espíritu dando lugar a un cuerpo³⁷. Los espíritus y los cuerpos celestes son mutuamente extrínsecos, como los robots³⁸.

Edith Stein con materiales de Husserl. Cfr. Gutiérrez Aguilar, Ananí, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Tesis de doctorado, Universidad de Sevilla, 2018.

[36] La afirmación del carácter femenino de los espíritus y del propio Dios en el cristianismo proviene de la antigüedad y el medievo. Julian of Norwich (1342-1416) escribe: «For I saw the property of mercy and I saw the property of grace, which have two ways of working in one love. Mercy is a pitiful property which belongs to motherhood in tender love, and grace is an honourable property which belongs to royal lordship in the same love; mercy works - protecting, tolerating, reviving and healing, and all through the tenderness of love; and grace works - raising, rewarding and going infinitely beyond what our love and our effort deserve, spreading far and wide, and showing the great and abundant generosity of God's royal lordship through his marvellous courtesy», *Revelations of divine love*, London: Penguin, 1998, p. 111.

[37] «las ninfas tienen espíritu y cuerpo, pero no tienen alma. Poseen, sí, una raíz constitutiva individual que modela en forma individual su ser corpóreo-espiritual, pero no viven en sí mismas ni viven desde sí mismas, sino que en ellas vive el espíritu de la esfera de la que ellas nacieron, que ellas encarnan y del que jamás pueden desligarse. No tienen 'pesantez' en sí mismas ni están situadas en sí mismas, como lo están todos los seres dotados de alma», *Introducción a la filosofía*, OC, II, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005, pag. 822.

[38] Cfr., Stein, Edith, *La estructura de la persona*, Madrid: BAC, 2007, cap. VII, II, «La esencia del espíritu».

En estos que pueden considerarse los desarrollos más contemporáneos de la angelología, la técnica de los siglos XX y XXI presenta resultados que permiten apuntar algunas analogías con ella. La relación de un espíritu puro con entes corpóreos que ya son sustantivos por otra parte, y están ya formalizados por otro título distinto de su relación con el espíritu, tiene analogía con los robots y, en general, con las máquinas cuyo «cuerpo» o soporte físico (*hardware*) no están formalizados por la idea o el programa (*software*) que opera a través de ella³⁹.

Desde el punto de vista de Edith Stein, parece que en un determinado sentido hay más analogía entre los ángeles y las máquinas que entre los ángeles y los hombres. Este punto de vista también es el que parece estar operante en la mitología elaborada por la literatura de ciencia ficción, en la que igualmente aparecen numerosos elementos religiosos de diferentes culturas⁴⁰. El desarrollo de la ciencia ficción y de las mitologías contemporáneas, parece abonar la tesis de Proclo sobre la imaginación como poder mediador entre los poderes divinos y los vivientes orgánicos.

5.4. PALABRA Y REVELACIÓN. FE, TEOLOGÍA Y ATEÍSMO

§ 55. DE LA TEOLOGÍA IMAGINATIVA A LA TEOLOGÍA INTELECTUAL. EMERGENCIA DEL ESPÍRITU

ANTERIORMENTE se ha explicado el modo en que las tribus paleolíticas se convierten en el neolítico en comunidades hablantes que se organizan mediante acuerdos verbales (MORN § 29). Esos

[39] Para la comparación y analogía entre los vivientes orgánicos y las máquinas, cfr., «La noción de Psique. Psique y cibernética», en Choza, J., *Manual...*, cit. caps. III y V.

[40] Son ilustrativos en este sentido los trabajos de Rodríguez Valls, F., *La mirada en el espejo: ensayo antropológico sobre Frankenstein de Mary Shelley*, Oviedo: Septem Ediciones, 2001.

acuerdos verbales promueven el tránsito de la *vis* y el *fas* al *ius* y a la *lex*, del juicio de dios o juicio mediante el poder, a un juicio mediante el conocimiento o mediante la palabra, lo cual es un proceso relacionado con el de la abolición de los sacrificios humanos.

La palabra hace posible el acuerdo y la comprensión porque hace posible la manifestación del interior del hombre y del «interior» de la sociedad. Esa manifestación externa de lo interior, la palabra, es lo que hace posible el pacto por el que se constituye el monopolio de la violencia legítima, es decir, el poder legitimado para hacer justicia y sentencias a muerte. A partir del momento en que la palabra hace posible la integración de tribus diversas en una sociedad, entonces puede empezar a haber también revelación, y las religiones pueden empezar a ser reveladas, que es lo que corresponde ver ahora.

Como se ha dicho antes (MORN §§ 36-37) en el neolítico el intelecto no está diferenciado de la imaginación, y la imaginación no está desvinculada de la realidad. Por eso el símbolo neolítico mantiene la referencia directa de la comunidad humana a lo sagrado. En el culto y la moral neolíticos la comunidad tiene presencia inmediata y directa de los poderes sagrados que le hacen vivir y ser, y a la vez la comunidad y cada uno de los individuos tienen presencia mediata e indirecta de esos poderes en la imagen generada en la interioridad social y en la interioridad personal.

La comunidad y cada uno de los individuos neolíticos viven por referencia a una realidad trascendente, extramental y externa a la que remite el símbolo, pero a la vez viven por referencia a esa realidad en la imagen interior, simbólica e inmanente, que su intelecto-imaginación ha formado en sí mismos. Viven en la realidad, en la realidad natural y en la realidad trascendente, pero a la vez viven en el espíritu, en un espíritu no diferenciado aún de la imaginación. Viven, más propiamente, en su alma, pues el alma es donde el intelecto y la imaginación constituyen una unidad.

Ahí, en esa unidad de imaginación e intelecto, en el alma, es donde la realidad de la naturaleza y de los poderes sagrados,

fundantes, es asumida, nombrada, recordada, y donde empieza a ser transformadora de la comunidad y los individuos. Es transformadora y, a la vez, transformada por esos individuos y esa comunidad a medida que es comprendida, representada, interpretada, obedecida, etc.

Esa imagen interior y viva de la realidad externa y trascendente pasa a ser, durante los milenios de la edad de los metales, la raíz y el núcleo de la revelación, su contenido, que es la relación las cosas reales con los poderes sagrados que las fundan, la relación de los entes con el fundamento. Una revelación que se expresa en términos imaginativos y míticos, y que a la vez empieza a expresarse también en términos conceptuales.

Las expresiones imaginativas son las que provienen del culto oficial, de Homero y Hesíodo en Grecia, de los faraones y sumos sacerdotes en Egipto, los sátrapas y los magos en Babilonia, y las expresiones conceptuales son las que van apareciendo, junto con muchas expresiones imaginativas, en los cultos particulares de comunidades privadas, en las comunidades de las religiones místicas, en las elaboraciones de las doctrinas pitagóricas, órficas, herméticas, etc., no sin conflicto a veces, como se ha señalado y se verá más adelante con más detenimiento.

Durante el milenio que dura la antigüedad, desde que Sócrates descubre la esencia y el concepto, hasta que Proclo establece la correspondencia entre expresiones imaginativas y expresiones conceptuales, tiene lugar el desarrollo de la religión antigua o de la era axial, es decir, el desarrollo de la religión basada en el espíritu dado para sí mismo y que capta en sí mismo su fundamento. Es la religión de Zaratustra, Lao Tse, Buda, Isaías, Pitágoras, es decir, los descubridores del espíritu en los siglos VI y V AdC.

Al pasar al estudio del espíritu en sí mismo, tal como es dado para sí mismo, es decir, para los seres humanos de la era axial, se deja el punto de vista de las ciencias históricas y culturales, que aquí se ha denominado punto de vista de la exterioridad subjetiva, de la exteriorización y comprensión de las expresiones culturales por parte de las comunidades humanas, y se deja también

el punto de vista de la ontología, que aquí se ha denominado punto de vista de la interioridad objetiva, de lo que las realidades son en sí mismas, en su esencia. Se pasa entonces al punto de vista de la fenomenología, que aquí se ha denominado punto de vista de la interioridad subjetiva, de lo que las cosas son para ellas mismas, y, cuando se trata del espíritu, de lo que el espíritu es para sí mismo. Ahora se trata, pues, de una fenomenología del espíritu.

El espíritu es el tipo de realidad que siempre está dada para sí misma, que siempre se siente a sí misma, siendo a la vez 1) el sentiente o vivenciante, 2) el sentir o vivenciar y 3) lo sentido o vivenciado, y que al vivenciarse a sí mismo con transparencia o autoconciencia, capta también de un modo u otro los poderes que lo hacen ser, su fundamento.

Cuando se trata del espíritu humano, en el grado de desarrollo que ha alcanzado al llegar a la antigüedad, esa comprensión de sí mismo y de los entes en general en su referencia a los poderes que le hacen ser, al fundamento, se puede dar y se da en tres órdenes que se constituyen diferenciadamente entonces, a saber, el de la religión, el arte y la filosofía, como ya se ha apuntado.

El espíritu es el tipo de realidad donde la identidad y la diferencia entre autocognoscente, autoconocimiento y autoconocido es más intensa, y donde también lo es la referencia al fundamento. Del ser máximamente espiritual al ser máximamente material hay una gradación de mayor a menor intensidad en esa identidad y diferencia, y en esa referencia al fundamento.

Esta identidad, diferencia y referencia al fundamento se puede entender, vivenciar y denominar de tres modos:

1) cuando se vivencia desde el sí mismo en su integridad, desde lo que se llama el corazón o lo que Proclo denomina «el uno en mí», la actividad desarrollada se llama religión y mística, y es la que llevan a cabo por ejemplo Lao Tse e Ibn Arabi,

2) cuando se vivencia desde la imaginación inteligente o desde el intelecto imaginativo, la actividad desarrollada se llama arte, y es la que ejercen Hölderlin o Rilke, por ejemplo, y

3) cuando se vivencia solamente desde el intelecto, que queda diferenciado y autonomizado a final de la edad de los metales, la actividad desarrollada se llama filosofía, y es la que realizan Proclo o Kitaro Nishida en su obra de pensamiento.

Los tres modos de entender esa identidad y diferencia de uno mismo y de los entes reales y su referencia al fundamento, son distintos porque se ejercen desde centros de actividad diferentes, en la medida en que el yo se pone en centros diferente, y consiguientemente tienen sentidos distintos, aunque no siempre la frontera entre ellos es nítida.

En los tres tipos de expresión o de discurso, religioso, estético y ontológico, se dice que el alma, o el espíritu, es de la misma naturaleza que Dios o que los dioses, o bien se dice que Dios o los dioses son espíritus.

A partir de la edad de los metales, hay muchos seres espirituales que tienen la misma naturaleza espiritual que el alma humana⁴¹, y hay muchos tipos de espíritu, en correspondencia con los seres divinos del paleolítico y del neolítico: son las realidades que en épocas anteriores eran representadas como fuerzas o como vivientes y que en el calcolítico se representan como los espíritus de esas entidades.

A partir del descubrimiento de la proto-ontología en la edad de los metales, de la ontología calcolítica, se puede decir que el espíritu es una realidad inextensa y que está presente de un modo inmediato para sí mismo. Pero para ver cómo está dado para sí mismo y cuántas son las formas de estarlo, hay que pasar al punto de vista de la fenomenología.

[41] «Prayer unites the soul to God; for though the soul, restored through, grace, is always like God in nature and substance, yet because of sin on man's part, it is often in a state which is unlike God», Julian of Norwich *Revelations of Divine Love*, London: Penguin, 1998, pag.103; Ibn Arabi, *Tratado de la unidad*, Málaga: Sirio, 2002.

§ 56.1. *LA VIDA DEL ESPÍRITU Y EL VERBO INTERIOR. PALABRA Y REVELACIÓN*

LA vida del espíritu en cuanto dada para sí mismo es el verbo interior. El cuerpo está corpóreamente dado para sí mismo en el código genético y en el semen, ahí está contenido todo lo que es y a partir de ahí puede hacer una reproducción de sí mismo completa, idéntica a sí mismo. Pero esa manera de estar dado el cuerpo para sí mismo no es sentida, ni experimentada ni comprendida por el viviente de ninguna manera.

En términos esenciales, la vida en ningún caso puede no estar dada para sí misma en términos vitales, y la vida del espíritu mucho menos puede no estar dada para sí misma en términos espirituales.

Espíritu es lo que carece de espacio y de tiempo, lo que no tiene un dentro ni un fuera, un antes ni un después. El espíritu tiene una vida en sí, interior, es luz en sí y para sí. Es lo que está iluminado en sí mismo y que emite su luz, emite formas, al vivir y formalizar un cuerpo mediante una masa o una materia. Es lo que se espacializa y temporaliza en la imaginación y en la memoria, y que mediante ambas capacidades se dota de forma extensa, sonido y signo gráfico. Eso es el verbo interior, eso es la palabra hablada o escrita. La palabra es la unidad de lo simultaneo y lo sucesivo, de lo inextenso y lo extenso.

Así es como la vida del espíritu gana un interior y un exterior, haciéndose palabra, y así es como esa vida gana una temporalidad y se hace histórica. El sonido y la escritura, y la correspondencia entre su interior (su significado y sentido) y su exterior (su forma física sonora o gráfica), son cambiantes en el tiempo porque recogen los episodios de las relaciones del hombre con el universo en su multiplicidad, porque el espíritu se posesiona de todas las cosas, las asimila y las digiere, mediante el conocimiento y su expresión, y las asimila de modos diversos, progresivos, transformadores y creativos, porque la expresión es transformación y creación.

En los animales en vez de palabra lo que hay es voz, *phoné*, como decía Aristóteles, que expresa la vida del alma, de la psique, pero no la del espíritu⁴². La voz, que expresa la vida de la psique, probablemente no es histórica, o no lo es en el sentido en que la especie animal no lo es.

La correspondencia entre los tres factores de ese mundo interior del alma y del espíritu, en su referencia al fundamento, se encuentra en todos los niveles de los entes reales, en todos los cuales se da la actividad religiosa (CORP §§ 5-7). Para su mejor comprensión se puede ejemplificar en una tabla como la siguiente, en la que se toma como analogado principal la correspondencia entre el viviente, el vivir y lo vivido.

Autocomunicación/ Reflexión	1.- Agente	2.- Acción	3.- Actuado
Ser autoafirmante	Ser /existente	Siendo / ente	Sido / existido
Autoconocimiento	Autocognoscente	Autoconocer / Verbo	Autoconocido
Autovolición (<i>conatus</i>)	Autovolente	Autovolición /Amor	Autoamado
Vida en general Autovivencia en general	Viviente Autovivenciante	Vivir /sentir/ vida Vivir / vivencia	Vivido Autovivenciado
Vida orgánica Intelectiva	Autoexpresante	Autoexpresar / Logos	Autoexpresado
Vida orgánica Sensitiva	Sentiente Doliente / Doler	Sentir / Voz (<i>phoné</i>) Dolor / Grito	Sentido Dolido
Vida orgánica Vegetativa	Creciente	Crecer	Crecido
Substancia inorgánica	Moviente	Mover / Móvil	Movido
Máquina	Emisor	Emitir / Mensaje	Emitido/Receptor

[42] Aristóteles, *Política*. Libro I, capítulo 2.

Entre los momentos 1, 2 y 3 se da inevitablemente identidad y diferencia. El monoteísmo es una forma extrema de afirmar la identidad de la identidad y diferencia del ente en su relación consigo mismo y con su fundamento, y el politeísmo una forma extrema de afirmar la diferencia. La afirmación más radical de la identidad quizá sea la de Ibn Arabi, que considera la manera de afirmar la identidad y la diferencia de cualquier otro pensador como blasfemia e idolatría (no como herejía)⁴³. La afirmación más radical de la diferencia quizá sea la de Proclo⁴⁴.

Como se ha indicado anteriormente (§§ 26-28), en los seres humanos, la palabra, el verbo interior, es el correlato espiritual o inmaterial del semen y de la sexualidad. O bien la sexualidad y el semen son el correlato espacio-temporal del verbo interior, de la donación total (semen masculino) y de la recepción total (útero femenino)⁴⁵. En los casi diez milenios de la neolitización, o del neolítico, la fecundación mediante semen es el procedimiento más común de expresar la creación en los mitos del origen, pero en esos ritos y en esos mitos no se hace alusión a la palabra, porque la palabra como elemento del lenguaje natural y el lenguaje natural mismo no se consolidan hasta la aparición de la escritura en el calcolítico.

La prefiguración del verbo en el semen y de la concepción intelectual en la concepción física, se encuentra expresado con particular intensidad en diversos himnos órficos, especialmente en los del papiro de Derveni. Zeus castra a Cronos mordiendo y tragando su falo, por lo cual queda embarazado de Cronos y genera la totalidad del universo. La infinitud creativa del falo de Cronos

[43] Ibn Arabi, *Tratado de la unidad*, Málaga: Editorial Sirio, 2002, traducción y comentarios de Roberto Pla. Quizá puede decirse que también la afirmación de la identidad de estos tres elementos de Spinoza es tan radical como la de Ibn Arabi.

[44] Proclo, *Teología platónica*, Milano: Bompiani, 2012.

[45] Cfr., Choza, J., *Antropología de la sexualidad*. Sevilla:Thémata, 2ª ed. 2017.

es la infinitud creativa del espíritu de Zeus, o, simplemente la creatividad del espíritu⁴⁶.

El proceso de autoposesión y autodonación de sí mismo, que se da en el viviente de un modo físico y exterior a la conciencia mediante el sexo, se corresponde con la autoposesión del propio vivir que se da en la imaginación, la afectividad y la memoria en el interior del viviente, en su alma, y con la autoexpresión mediante la voz (*phoné*). A su vez, esta autoposesión y autoexpresión del vivir del alma mediante la voz (*phoné*), pasa a ser autoposesión y autodonación del propio ser en el espíritu mediante la palabra (*logos, verbum*).

El sí mismo se posee y se dona físicamente mediante el sexo, vitalmente mediante los afectos y gestos y espiritualmente mediante la palabra. En el espíritu el ser, el sí mismo, es autoconciencia, autoposesión y autodonación.

Esta autoconciencia aparece entre los seres vivos del planeta tierra a partir de un determinado momento y de un determinado umbral de complejidad neurofisiológica. A partir del momento en que el sistema nervioso central hace posible la conciencia y el lenguaje. El carácter no absoluto y realmente finito de esta autoconciencia, se manifiesta en el hecho de que el sistema nervioso central que la hace posible no queda acogido en ella. Es decir, la conciencia no es conciencia de neuronas ni de sinapsis, no tiene ni idea de eso. La conciencia solo contiene «ideas», entes ideales inextensos e inactivos, que es lo que Descartes llama «ideas».

Pero esa autoconciencia limitada ya permite comprender que ser es, sobre todo, autoconocimiento pleno, identidad de ser cognoscente, conocer y ser conocido, que eso es el poder supremo, la autoposesión y el autodomínio pleno, y que se ejerce hablando, desvelando o revelando lo que se es. Los hombres de la calcolítico

[46] Cfr. Bernabé, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid: Trotta, 2004; *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*, Madrid: Ediciones Evohé, 2013. Agradezco a Alberto Bernabé algunas aclaraciones sobre estos temas en conversación personal.

medio-oriental tardaron muchos siglos en comprender el significado del nombre propio de Dios, desde que Yahveh le dijo a Moisés «Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: «Yo soy» me manda a vosotros.» (Exodo 3, 14).

Esa es la revelación del espíritu en sentido propio y pleno, aunque su comprensión, ciertamente no en un sentido pleno, quizá requiera toda la historia humana. Con todo, esa revelación espiritual es precedida por una serie de revelaciones físicas y vitales, que son las del paleolítico y el neolítico.

§ 56.2. QUÉ ES LA REVELACIÓN Y QUÉ ES LA FE. SER, PODER Y DECIR

CUANDO los hombres de las comunidades urbanas calcolíticas generan, desarrollan y consolidan el lenguaje natural y la escritura, como forma habitual de comunicación entre ellos, y generan un tipo de sociedad de solidaridad orgánica (§§ 6-7), lo hacen generando una interioridad social basada en unos vínculos de confianza, de certeza y seguridad en que cada uno de los diferentes grupos hace y hará lo que le corresponde para la buena marcha de la comunidad, para que la comunidad se mantenga con vida. Parece que el desarrollo del lenguaje natural, la conciencia y la razón tal como funcionan actualmente, requieren el uso y la representación de la segunda persona⁴⁷ El conjunto de esos vínculos de confianza, que bien se puede denominar *pacto de discurso*, es denominado por los romanos *fides*, más en concreto, *bona fides* (§§ 13-15).

La *fides* y la *bona fides* son el poder y la fuente del poder. Son el poder de la comunidad urbana y son la fuente de poder del soberano de la urbe, que manda y organiza con su palabra. Como se ha señalado ese poder no es como la fuerza física: puede ser

[47] Hutto, Daniel D., *Folk Psychological Narratives. The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2008, cap. 12.

quebrado mediante el fraude fiscal, la calumnia, la mentira y por eso el Código de Hamurabi y el Código Mosaico señalan esas prácticas como delito, como pecado o como ambas cosas.

La palabra es el verbo interior del espíritu, la forma en que el espíritu existe según el modo de ser de la autoposesión y el autodomínio. Hay tantos modos de autoposesión y autodomínio, de ser y de poder, de poder y de decir, como tipos de espíritu. El espíritu de la interioridad social, su ser, su poder y su decir, son de un tipo, el del Faraón es de otro tipo, el del chaman y el aedo es de otro, y otros los de los generales, constructores, etc. Cada uno tienen una parte del poder que viene determinando su identidad en el conjunto de la vida social desde el paleolítico como se vio en su momento (CORP § 22).

En el paleolítico y en el neolítico no se registran huellas de la palabra «fe». Este término aparece cuando empieza la palabra, cuando empieza el lenguaje ordinario y cuando la vida empieza a basarse en él. Entonces el poder de la comunidad es más intenso que nunca y entonces presenta fragilidades que antes no aparecían, y que se refieren al mal como un mal uso del lenguaje.

La palabra «fe» parece referirse en el calcolítico y la antigüedad a la confianza en el ser y el poder entre los hablantes, a la confianza en el ser y el poder de los grupos humanos y de personas singulares dotadas de capacidades y funciones excepcionales.

A lo largo de la edad media y la modernidad occidentales el término «fe» parece referirse, cada vez en mayor medida, a la relación de la palabra expresada con su verdad sobre la realidad a la que se refiere y con la certeza que genera, y cada vez en menor medida a la confianza en el ser y el poder de los hablantes. En la modernidad y en la época contemporánea parece referirse más bien a la relación de la palabra expresada con la verosimilitud, verificabilidad y credibilidad de lo dicho, y en muy poca medida a la confianza en el ser y el poder de los hablantes.

Esta evolución del término puede advertirse en el significado que le dan las religiones, las lenguas ordinarias y los pensadores

en las distintas épocas, y quizá esté en relación con la variación histórica de la vivencia que designa, la cual a su vez deriva de la diferenciación y autonomización de la imaginación intelectual y del intelecto mismo, en correlación con las de la religión, el arte y la filosofía⁴⁸.

La revelación es, pues, como se ha dicho, la vida del espíritu que se manifiesta en palabras, y la fe es, por una parte, el poder de esa palabra y la confianza en él, y por otra la aceptación de esa palabra en relación con su verificabilidad, verosimilitud y credibilidad. O bien la fe es una vivencia y un hábito vivencial que oscila entre esas dos significaciones.

Así, la *fe* la define el diccionario de la RAE como: Conjunto de creencias de una religión, conjunto de creencias de alguien, de un grupo o de una multitud de personas, creencia que se da a algo por la autoridad de quien lo dice o por la fama pública⁴⁹.

En el budismo, la fe (pali: *Saddhā*, sánscrito: *Śraddhā*) se describe, en las enseñanzas de Gautama Buda, como una convicción de que algo es, como una determinación de lograr las metas personales, y como una sensación de dicha de las dos actitudes anteriores⁵⁰.

En el *Antiguo Testamento* los términos utilizados son *batāh* (esperar confiadamente en ...) y *amān* (mantenerse fiel a...).

En el *Nuevo Testamento* la fe es la certeza y el conocimiento del poder, que tiene el centurión por experiencia, que reconoce en Jesús al ver que habla con autoridad y que Jesús considera admirable (Mt 8,10; Lc 7,1-10). Además, la fe se acredita con milagros, que son ejercicio del poder, como aparece en el caso del ciego Bartimeo, de Jairo, de la hemorroisa, del leproso, del paralítico,

[48] Una consecuencia de esta autonomización y desarrollo del intelecto y de la transformación de las formas subjetivas de la fe, es registrada al final de la modernidad o en el ámbito de la teología cristiana como problema de la evolución del dogma. Cfr., Marín-Sola, F., *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid: BAC, 1952.

[49] <https://es.wikipedia.org/wiki/Fe>

[50] <https://es.wikipedia.org/wiki/Fe>

la cananea y otros muchos más curados o devueltos a la vida por Jesucristo.

Por otra parte, la fe es un don de Dios, una virtud sobrenatural infundida por Él, como aparece en la confesión de Pedro (Mt 16, 16-18)⁵¹.

En el islam, fe (*iman*) es una completa obediencia a la voluntad de Dios, que incluye conocimiento, profesión y actuación consecuente. Tiene dos aspectos: conocer y reconocer por una parte, y afirmar y actuar, por otra.

En cuanto al judaísmo, la fe en sí misma no es un concepto suyo. Se menciona una única vez la «fe en Dios» dentro de los 24 libros del *Tanaj*, en el verso 10 del capítulo 43 del *Libro de Isaías*, donde el mandato de conocer a Dios es seguido por los mandamientos de creer y entender. La fe no es algo central como en otras religiones, especialmente comparado con el cristianismo o islam. Podría ser importante para un judío religiosamente activo, pero el énfasis está puesto en el actuar, más que en la fe en sí. No existe una formulación establecida de los principios de la fe judía que sean imperativos para todos los judíos⁵².

Para algunos filósofos contemporáneos, como Bertrand Russell, *toda* fe es dañina por tratarse de una fuente de violencia, pues consiste en sustituir la evidencia por emociones de diverso tipo. Russell denunció que, debido a que ninguna fe puede defenderse racionalmente, el proselitismo de niños pequeños y la guerra son frecuentemente consecuencias inevitables de cualquier fe⁵³.

La revelación es la versión verbal y narrativa del sacrificio originario y del pacto originario, la versión narrativa del culto

[51] La voz «fe» de la versión española de Wikipedia, <https://es.wikipedia.org/wiki/Fe>, no señala diferencias entre los diversos sentidos del término fe en la Nuevo Testamento.

[52] <https://es.wikipedia.org/wiki/Fe>

[53] Cfr., ¿Puede la fe religiosa remediar nuestros problemas?, en Russell, Bertrand «7. Will Religious Faith Cure Our Troubles?». *Human Society in Ethics and Politics*. London: Routledge, 1992 [1954]. p. 213. <https://en.wikipedia.org/wiki/Faith>, (Consultado el 27 de octubre de 2017).

y de la moral. En el judaísmo y el cristianismo la palabra es alimento, es vida y es luz. La fe es el tipo de relación que se da entre el hombre y los poderes sagrados cuando cada uno aparece para sí mismo y para el otro como autotransparente, como espíritu, como quien tiene una autoposesión y un dominio de sí pleno y puede llevar a cabo una donación total de sí mismo al otro. Cuando cada uno aparece para sí y para el otro como un ser cuya vida propia es el verbo interior, y puede darla mediante la palabra. La palabra expresa y comunica conocimiento, que es el ser y el poder propio, especialmente en el caso de los poderes sagrados, de Dios.

La diferenciación y autonomización del intelecto respecto de la imaginación y del corazón, y consiguientemente la diferenciación y autonomización del saber respecto de la vida (respecto de lo atractivo y bello, del arte) y respecto de lo paterno-maternal (respecto de lo entrañable y amoroso, de la religión), da lugar a que también la fe se vaya diferenciando y autonomizando del poder y de la confianza, del ser y del amor, y se vaya refiriendo cada vez más a la verdad, a lo verosímil y a lo verificable.

El culto es un reconocimiento y un intercambio mutuo del poder, y la moral también. Del poder y de sus cualidades y resultados, del bien que se difunde de suyo y que en esa difusión se multiplica. La revelación empieza cuando los hombres empiezan a representarse a sí mismos mediante la palabra, cuando empieza a darse el «contarse para saberse». Entonces pueden concebir lo sagrado en tales términos, y entonces la divinidad puede manifestarse al hombre como dotada de esa estructura del conocer-se y el expresar-se, que a su vez el hombre puede comprender.

El paso del zoomorfismo y del zoo-antropomorfismo al antropomorfismo puro significa que Dios puede presentarse a sí mismo ante el hombre como viviente dotado de lenguaje y además como viviente que puede adoptar forma humana. Tener forma humana y ser un viviente dotado de lenguaje que se expresa a sí mismo en palabras, se identifican.

En la tradición judeo-cristiana Yahveh, el espíritu de Yahveh y el mensaje (el ángel) o la revelación de Yahveh, se pueden presentar como zarza ardiendo (Éxodo 3:5-14), como nube resplandeciente, como columna de fuego, y de otros modos, al estilo de las teofanías propias de todas las religiones neolíticas y calcolíticas, y el poder de los magos del faraón, en el segundo milenio AdC, no difiere particularmente de los poderes chamánicos de Moisés.

Pero desde finales del milenio 2, a partir de David en la tradición hebrea, y sobre todo a partir de la cautividad de Babilonia y la predicación de los profetas (586 hasta 537 AdC), o sea, desde el comienzo del siglo VI AdC que Jaspers llama la era Axial, en que coinciden las predicaciones de Pitágoras, Zaratustra, Buda y Lao-Tse, Dios se comunica y se hace presente a los hombres sobre todo a través de las palabras, a través de las palabras de los hombres, de los profetas, augures, aedos, y especialmente a través de la encarnación misma de la palabra en una figura humana, cualesquiera que sean los sentidos que tenga la «encarnación de la palabra» en las diferentes religiones.

Dios se expresa en palabra y en rostro humano, en belleza. Las representaciones antropomórficas son belleza, majestad, ternura, Afrodita, Zeus, Isis, Hermes, etc. No por eso deja de representarse en figuras animales y fuerzas cósmicas. No solo entre los mayas y los griegos. También el espíritu de Dios se manifiesta en el cristianismo como paloma, como fuego, como agua, y nunca con figura humana.

En el Calcolítico empieza la re-velación sobre todo en la forma de «velación». Dios, como los hombres, se cuenta para que los hombres lo sepan, pero esa revelación tiene la forma de una «velación». Quizá hay formas de re-velación que no son «velación» sino des-velación, como el caso de la respuesta de Yahveh a Moisés «Yo soy el que soy» (Éxodo /3-14, s. XIII AdC), y algunas otras análogas de Lao-Tse (s. V AdC) o del Bhagavad-gita (s. III AdC), que en otro momento se verán, pero la des-velación es completamente ininteligible sin la manifestación de su contenido en la

forma de «re-velación», sin sus «velaciones» en parábolas, cuentos, leyendas, canticos e himnos, etc. Desde el punto de vista de las religiones una cuestión importante es cuándo esos relatos y esas formas literarias están «inspiradas» y son realmente «re-velación» y cuando no. Es el tema de la institucionalización de la religión y de la ortodoxia, que se verá en otro momento.

La revelación en líneas generales es in-sistematizable, porque lo sagrado se manifiesta en todo lo visible, en todo lo natural, como lo señalan David, Lao-Tse, Zaratustra, Pitágoras, Platón, y después Pablo, Orígenes, Plotino, Proclo, Dionisio, Ibn Arabi, y otros muchos.

Los libros sagrados son libros en los que Dios se re-vela, generalmente mediante «velaciones» algo más inteligibles que las «des-velaciones», y habla de sí mismo. Desde este punto de vista es desde el que Orígenes puede decir que Platón y Aristóteles escriben libros revelados, o que son también profetas, pastores y padres de «la iglesia», aunque el tema de la gradación e intensidad de la revelación pertenece, como el de la ortodoxia, a un momento cronológico y sistemático posterior.

§ 57. LA EFICIENCIA DE LA PALABRA. PODER, SABER Y AMAR

Dios es poder y lo que más se parece al poder es el poder, y por eso lo representan bien los astros, los animales, los padres, los chamanes y los reyes. Dios es saber y lo que más se parece al saber es el saber, y por eso lo representan bien la luz, el sol, los padres, los sacerdotes-astrónomos, los aedos y los maestros. Dios es amor y lo que más se parece al amor es el amor, y por eso lo representan bien las madres, las sacerdotisas curanderas, los médicos y en general los poderes civilizadores del amor.

El *Enûma Elish* babilonio, como el *Génesis* hebreo, es el relato de la creación y despliegue de los poderes cósmicos, de la aparición de los vivientes de la tierra, de las aguas y de los aires, y de

la transformación de la sociedad desde las comunidades agrarias a las comunidades urbanas estatales, al espíritu como fuente del despliegue humano⁵⁴.

El tránsito del neolítico al calcolítico, es el tránsito al poder unificado, al monoteísmo, el *nous*, el rostro, la belleza, el logos y la conciencia. Esos son los requisitos de la revelación y ese es el contenido de la revelación misma. Dios es *nous* y poder, y se expresa en la palabra, en la cara, en el nombre, en la persona del verbo.

Dios se manifiesta y se expresa a sí mismo según su modo de ser, en la naturaleza de sus criaturas, según lo van exponiendo primero Platón y luego Plotino, Proclo y Dionisio. La vida y la luz de dios se manifiestan y se difunden a partir de cada una de sus manifestaciones y expresiones, a partir del sol, la luna y las estrellas, a partir de los vivientes y a partir de las almas de esos vivientes, de los espíritus.

Por eso todo es hierofanía, teofanía, todo lo que surge en el orden del cosmos, en el de la vida de la naturaleza y en el orden de la humanidad y de su despliegue. Primero Dios se manifiesta en las fuerzas cósmicas, luego se expresa en los vivientes, y finalmente se revela en los espíritus. Sólo esto último pasa a considerarse revelación y libro sagrado, lo que cuenta en palabras sobre lo que la realidad es en tanto que expresión verbal de Dios a los hombres.

Solamente el relato que tiene voluntad e intención directa de contar a los hombres lo que la realidad es en tanto que manifestación de Dios, en tanto que revelación de Dios a los hombres, es relato sagrado, revelación. Y en la medida en que el relato es expresión deliberada y querida, es voluntad de donación, donación efectiva, amor.

El brillo y la voz son manifestación y expresión, y se pueden crear mediante el poder de la palabra, pero no son palabra.

[54] From, Erich, «The Anatomy of Human Destructiveness», Cap. 8 Anthropology, https://es.wikipedia.org/wiki/Enuma_Elish

Solamente la palabra que se articula deliberadamente y cuyo significado se elige, cuyo «querer decir» se recorta y se precisa, mediante el albedrío y la convencionalidad, tiene significado y es palabra, y pone de manifiesto entre el hablante y el oyente una cierta comunidad de ser, pone de manifiesto que entre ellos hay una relación de libertad, igualdad y fraternidad, como se ha dicho antes.

La palabra, y especialmente la palabra divina, es poder, es saber y es amor. El lenguaje lo contiene todo en su esencia, y las palabras tienen el poder creador del uno y del ser. La revelación es indisociable de la teología y empiezan a la vez, porque no hay lenguaje sin conciencia del lenguaje, ni logos sin saber del logos, sin reflexión sobre el logos, aunque por pertenecer siempre al momento posterior llega después. La palabra revelada es donación, amor, porque se elige lo que se entrega, lo que se dice, según a quién se le dice.

A su vez, en el amplio universo de la revelación, no toda revelación es palabra dirigida por Dios a todos los hombres con intención y voluntad de hablarles a todos por igual, a la vez y de la misma manera. No toda revelación es «inspirada» o no toda es igualmente «inspirada». Solo la que tiene ese carácter es propiamente la palabra sagrada y es la que se reúne y custodia en los «libros sagrados».

Quizá la primera forma natural de revelación autoconsciente y refleja, o sea, de revelación realizada desde la reflexión, se encuentre en el *Parménides* de Platón, en cuanto que es una versión teórica y externa a toda institución religiosa de la tesis paulina (*Romanos 1, 19-20*) sobre la manifestación de lo invisible en lo visible⁵⁵. Pero junto a Platón, y antes, puede decirse que hay «revelación» en ese mismo sentido en los ángeles, Hermes, Iris, y sus ho-

[55] Cfr., «Más allá de la Dianoia, hacia el icono. Entre el pensamiento de la nada (*Parménides*, 132 bc) y cuando los nombres son cosas (*Sofista* 244 cd)», en Antúnez Cid, J, ed., *La representación*. Jornada de filosofía, Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2015, pp.87-118.

mólogos. La revelación empieza con los mensajeros de los dioses, aedos, profetas, oráculos, etc.⁵⁶

§ 58. ARTICULACIÓN ENTRE OBJETIVIDAD Y REALIDAD. FORMAS DE ATEÍSMO Y DE FANATISMO

EN el calcolítico el intelecto se diferencia y empieza a autonomizarse de la imaginación y del corazón, y esta diferenciación en el orden de la subjetividad tiene como correlato en el orden del espíritu objetivo la diferenciación entre saber, arte y religión. El espíritu tiene una vida propia cuyo fenómeno es el verbo interior. Ese verbo interior habita un espacio abierto entre el sí mismo y el yo, que es a la vez un espacio personal y una interioridad social, y mediante ese verbo el yo puede asumir el sí mismo para referirlo al mundo eidético de signos y símbolos culturales, y al fundamento del ser y de la existencia de todos los entes. En la referencia mutua entre el yo y el sí mismo, se puede producir una desconexión y producirse un extravío del hombre. Es lo que Pablo y Agustín llaman ser arrastrados por las «concupiscencias» y Heidegger denomina «caída» y de lo que se hablará más adelante.

Esa desconexión lleva consigo una pérdida de la referencia del corazón al fundamento, y una fijación del intelecto en el mundo eidético, que permite explicar y comprender una serie de actitudes y comportamientos humanos en cierto modo anómalos y éticamente desacertados. En la medida en que la fe tiene como una de sus dimensiones ese mundo eidético, el mundo del lenguaje y de los significados, las patologías de ese mundo se manifiestan también como patologías de la fe.

En un memorable pasaje del Tratado sobre la virtud de la religión, de la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino clasifica los vicios

[56] Cfr., Antón Pacheco, José A., *Hermetismo cristiano. Las transformaciones del Logos*, Córdoba: Almuzara, 2017.

contrarios a la virtud de la fe en dos grupos, los pecados por exceso y los pecados por defecto. Entre lo pecados contra la fe por exceso sitúa la superstición, que consiste según él en dar crédito a realidades, cosas, sucesos o acciones que no lo merecen en absoluto, o que no lo merecen en el grado tan alto que en ocasiones se les presta⁵⁷. Pues bien, dentro de esa categoría general de la superstición pueden situarse, alterando un poco los criterios del Aquinate, el fanatismo y el ateísmo.

Una manifestación de algo que el espíritu, en el momento de su desarrollo de la modernidad, tiende a considerar como fanatismo es el siguiente relato del *Primer Libro de Los Macabeos*, de la Biblia judeo-cristiana.

«Entre tanto, los delegados del rey, encargados de imponer la apostasía, llegaron a la ciudad de Modín, para exigir que se ofrecieran los sacrificios.

Se presentaron muchos israelitas, pero Matatías y sus hijos se agruparon aparte.

Entonces los enviados del rey fueron a decirle: «Tú eres un jefe ilustre y gozas de autoridad en esta ciudad, respaldado por hijos y hermanos.

Sé el primero en acercarte a ejecutar la orden del rey, como lo han hecho todas las naciones, y también los hombres de Judá y los que han quedado en Jerusalén. Así tú y tus hijos, serán contados entre los Amigos del rey y gratificados con plata, oro y numerosos regalos».

Matatías respondió en alta voz: «Aunque todas las naciones que están bajo el dominio del rey obedezcan y abandonen el culto de sus antepasados para someterse a sus órdenes,

yo, mis hijos y mis hermanos nos mantendremos fieles a la Alianza de nuestros padres.

El Cielo nos libre de abandonar la Ley y los preceptos.

[57] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, qq. 92-97.

Nosotros no acataremos las órdenes del rey desviándonos de nuestro culto, ni a la derecha ni a la izquierda».

Cuando acabó de pronunciar estas palabras un judío se adelantó a la vista de todos para ofrecer un sacrificio sobre el altar de Moisés, conforme al decreto del rey.

Al ver esto, Matatías se enardeció de celo y se estremecieron sus entrañas; y dejándose llevar por una justa indignación, se abalanzó y lo degolló sobre el altar.

Ahí mismo mató al delegado real que obligaba a ofrecer los sacrificios y destruyó el altar.

Así manifestó su celo por la Ley, como lo había hecho Pinjás con Zimrí, hijo de Salú.

Luego comenzó a gritar por la ciudad con todas sus fuerzas: «Todo el que sienta celo por la Ley y quiera mantenerse fiel a la Alianza, que me siga».

Y abandonando todo lo que poseían en la ciudad, él y sus hijos huyeron a las montañas.

Entonces muchos judíos, amantes de la justicia y el derecho, se retiraron al desierto para establecerse allí» (PRIMER LIBRO DE MACABEOS 2,15-29).

La diferencia de valoración de este episodio del siglo II AdC por parte de la sensibilidad antigua y medieval, y la sensibilidad contemporánea, permite comprender lo que se ha dicho hasta ahora del grado de desarrollo y autonomización del espíritu en el transcurso histórico de despliegue de la especie humana. El comportamiento de Matatías puede verse como correcto y justo por parte de la sensibilidad de sus contemporáneos y quizá del propio Tomás de Aquino, pero se considera como fanatismo por parte de la sensibilidad europea contemporánea. Lo mismo podría decirse quizá de la sensibilidad de los musulmanes del Estado Islámico que llevan a cabo atentados suicidas en Europa, Asia, África o América.

Desde el punto de vista de la cultura urbana contemporánea, el comportamiento de los militantes del Estado Islámico es

fanatismo, en cuanto que las definiciones, fórmulas, imágenes y comportamientos, resultan entidades del mundo eidético autonomizadas y reificadas, de manera que impiden la referencia del fiel a la divinidad para calibrar en esa referencia el valor de la vida propia, de los demás fieles de la propia religión y de los no-fieles, después de haber aprendido en un proceso de maduración histórica del espíritu, el significado religioso de la libertad, igualdad y fraternidad de todos los hombres. Para la cultura urbana contemporánea, se trataría de un tipo de superstición idólatra, en que la veneración debida al fundamento se le presta a entidades del mundo eidético, carentes a su vez referencia al fundamento.

Posiblemente para los militantes del Estado Islámico el comportamiento terrorista no es fanático, sino piadoso y santo, como el de Matatías. Cuando es ese el caso, lo que ocurre es que esos militantes y los europeos no son contemporáneos en cuanto a la edad del espíritu.

Algo análogo se puede pensar que ocurre con el ateísmo contemporáneo. En ese proceso de maduración del espíritu, el conjunto de elementos del mundo eidético, que en el seno de la cristiandad hace posible la referencia del corazón y de la imaginación intelectual al fundamento, se lexicaliza y reifica, de manera que dejan de ser medios para la referencia del corazón y de la imaginación intelectual al fundamento, a los poderes sagrados que generan la vida y la existencia.

En esa situación es posible considerar cualquier tipo de fe como fanatismo, y ese parece ser el punto de vista de Bertrand Russel. Cuando es el caso que el mundo eidético y el intelecto autonomizado se consideran fundamento suficiente de los entes reales, entonces se trataría de otro tipo de superstición, quizá también idólatra, porque se presta a la objetividad y al intelecto autonomizado una veneración que no le corresponde.

El proceso de lexicalización y reificación de los elementos del mundo eidético, del mundo cultural, que termina con la función mediadora de esos elementos entre los europeos contemporáneos y el fundamento, lo denominan los filósofos continentales la

muerte de Dios, y algunos filósofos analíticos, siguiendo a Wittgenstein, una pérdida de las creencias.

Se puede decir de los europeos que no tienen fe, o que han perdido sus creencias, entendiendo la fe en el sentido que le da D. Z. Phillips en su interpretación de Wittgenstein. ¿Qué es lo que uno pierde cuando pierde la fe? Pierde algo que no se pierde como una cartera, sino como se pierde un hábito, como se pierde una lengua, como se pierde un camino que uno estaba siguiendo o como se pierde la orientación cuando se navega en el mar. En concreto, como uno pierde el chino o el alemán cuando una vez lo habló y luego deja de hablarlo, o como se pierde un camino, un sistema de orientación utilizado para dirigir los propios movimientos⁵⁸.

Un sistema de orientación que uno vive y utiliza por sí mismo, se puede sustituir por otro que uno no vive y no utiliza por sí mismo, como deja de usar el timón de un barco cuando lo cede al práctico para entrar en el puerto, o como el aterrizaje manual se puede sustituir por el aterrizaje con piloto automático.

La expresión y el ejercicio de la fe personales se puede ceder a la expresión y ejercicio de la fe que realiza la institución encargada de custodiarla, expresarla y difundirla. Esa cesión permite que la fe se desarrolle institucionalmente según unas fórmulas teológicas muy precisas, que son difícilmente vivenciables afectivamente y fácilmente lexicalizables.

Transcurrido un cierto tiempo desde la inhibición del ejercicio personal de la creencia, acaba llegando un momento en que se cae en la cuenta de que esa creencia, ese lenguaje, ya no es una actividad propia y personal, que no es una actividad propia y personal de nadie, sino de la institución como tal. Este fenómeno puede dar lugar a un distanciamiento entre la institución y los que vivían tales creencias, y dar lugar a una pérdida de

[58] D. Z. Phillips, «Belief and Loss of Belief», en *Wittgenstein and Religion*. New York: St Martin Press 1994, pp. 123-130.

referencias que puede denominarse pérdida de la fe, secularización, y también muerte de Dios.

Esta pérdida o esta muerte no se percibe porque se trata de un proceso paulatino, como el de lexicalización de la expresión «es usted un burro», durante el cual las fórmulas vividas personalmente son sustituidas por otras no vividas personalmente, pero que cumplen la misma función de nombrar y orientar, por subrogación en lo que manda y enseña la autoridad del lenguaje o de la iglesia.

El fenómeno se puede interpretar en clave religioso-moral como resultado de una acción culpable, y se puede intentar remediarlo también en esa clave mediante esfuerzos ascéticos o morales. Entonces los esfuerzos por mantener o declarar la fe se ligan a virtudes y vicios de la familia de la fortaleza, como valentía/cobardía, etc., que es lo que se puede percibir en Matatías por parte de sus contemporáneos, y la «fe» tiende a comprenderse en clave voluntarista como un resultado. Como si por un gran esfuerzo de la voluntad la expresión «es usted un burro» pudiera volver a adquirir la fuerza expresiva y significativa que tuvo la primera vez que alguien la formuló⁵⁹.

Desde un punto de vista moral cristiano, y moral en general, el ateísmo y el fanatismo aparecen como vicios contra la fe por exceso, por exceso de creencia en la objetividad, en la racionalidad científica, en las formas culturales. Como formas de superstición. Con todo, aquí el análisis no se realiza desde el punto de vista moral sino desde el fenomenológico, y más en concreto, de la fenomenología de la lexicalización de los lenguajes religiosos.

[59] El análisis de la lexicalización de la expresión «Es usted un burro», está tomado de Bousño, Carlos, *Teoría de la expresión poética*, Madrid: 1952.

§ 59. MARGINACIÓN SOCIAL, ATEÍSMO TEÓRICO, ATEÍSMO PRÁCTICO Y ANTICLERICALISMO

EN un momento anterior (MORN § 42) se indica que las condiciones históricas y gnoseológicas del ateísmo no se dan en el neolítico y que empiezan en el calcolítico. No se dan hasta el momento en que el mundo eidético, formado por un conjunto de signos abstractos, como los números de un calendario, los cálculos de la astronomía y los mensajes escritos en una tablilla, tienen suficiente densidad en la vida y en la cultura urbana como para lexicalizarse y reificarse, de manera que absorban toda la atención del espíritu y no alcance para referirse también al fundamento de la existencia y de la vida.

Eso no ocurre en el neolítico porque entonces los signos abstractos son todavía poco numerosos, y todo el lenguaje, religioso y no religioso, se basa en símbolos con significante natural, como se ha dicho (MORN §§ 6-7). Cuando la cantidad de significantes formados por signos abstractos y convencionales supera una masa crítica, la atención se centra más en ellos y puede quedar completamente captada por ellos, es decir, en el mundo eidético, y el espíritu tiene más dificultades para referirse al fundamento de la existencia y de la vida⁶⁰. Entonces la vida religiosa empieza a basarse más en el contenido de la memoria, en los signos abstractos, y menos en la experiencia inmediata de lo sagrado. Esas son las condiciones gnoseológicas del ateísmo.

Por otra parte, los grupos humanos que constituyen las sociedades estatales, pueden estar más o menos integrados en la sociedad de solidaridad orgánica que se ha descrito (ROREM §§ 6-7), más o menos inspirados por su principio formalizador, y más o menos unificados en la interioridad social. Los grupos más marginales y menos integrados son los que mantienen conductas y vidas religiosas anteriores a la constitución de la sociedad estatal,

[60] Podría tratarse de una situación de mente cautiva o *mente captus* (coloquialmente, situación de «mentecata» o «mentecato»).

y por lo tanto no inspiradas por el espíritu creativo de la nueva sociedad, no alentadas por los nuevos dioses, por el nuevo espíritu de la divinidad.

Estos grupos sociales, ya estén constituidos por prisioneros de guerra, pueblos cautivos, migrantes pacíficos de extracción heterogénea (como algunos gentiles en Israel, algunos metecos y casi todos los esclavos en Atenas, los judíos en Babilonia, etc.) o por comunidades integradas mediante pactos en el nuevo estado, están desvinculadas de la vida religiosa de la comunidad social civil y estatal, y en su dinamismo autónomo pueden desarrollar formas positivas de vida religiosa, como ocurre en algunos casos con las religiones místicas, o formas mortecinas que llevan a la extinción completa de cualquier tipo de vida religiosa. Eso, que ocurre actualmente en los suburbios de Sao Paulo, Manila o Beijing, empieza a ocurrir en la edad de los metales en los suburbios de Troya, Micenas, Jerusalén o Memphis.

Si los grupos marginales no mantienen sus religiones antiguas e igualmente marginales, o bien éstas llegan a desaparecer, lo que les queda de vida religiosa es el conjunto de símbolos religiosos abstractos de la sociedad nueva, que no siempre les permite referirse al fundamento como lo hacían sus símbolos naturales antiguos. Desde el punto de vista de la religión oficial, la estatal, a veces es difícil distinguir entre marginales, que no participan en la vida religiosa ciudadana, y ateos, y los grupos marginales, o algunos elementos singulares dentro de ellos, desembocan en una situación de ateísmo, o de una especie de idolatría de adoración de lo nuevo que no llega a tener para ellos el sentido que tenía la religión antigua⁶¹.

De esta manera surge un ateísmo práctico, que consiste en la ausencia de referencia al fundamento, y no todavía un ateísmo teórico, que consiste en la formulación de teorías según las cuales los dioses, es decir, los dioses representados en el lenguaje

[61] Situaciones parecidas a estas describen los cronistas y misioneros de los países europeos cuando empiezan los periodos colonizadores de la modernidad.

mítico imaginativo del calcolítico, no existen o no pueden existir, es decir, no pueden ser representados en el nuevo lenguaje abstracto conceptual de la antigüedad. Este ateísmo teórico es más propio de la antigüedad que de la edad de los metales, en la que resulta difícil probar la existencia de un ateísmo teórico propiamente dicho.

El ateísmo teórico antiguo, y quizá todo ateísmo, tiene dos fuentes principales. La primera es la dificultad o la imposibilidad de representar en un lenguaje, con un tipo de formalización más refinada, los poderes sagrados o las dimensiones del fundamento representados en lenguajes menos formalizados o con tipos diferentes de formalización. O dicho de otra manera, los poderes sagrados, y en especial sus representantes, se encuentran con la dificultad, o la imposibilidad, de hablar de modo elocuente, al yo que se pone en el intelecto, con el lenguaje con el que antes hablaban al yo que estaba puesto en la imaginación afectiva.

La segunda fuente del ateísmo teórico es que el empeño que las autoridades civiles y religiosas ponen para mantener cualesquiera cultos vigentes, para honra y servicio de los poderes sagrados, es el mismo que ponen para honra y servicio de ellas mismas en cuanto que detentadoras del poder. Dicho de otro modo, la segunda fuente de ateísmo es que el servicio de las autoridades civiles y religiosas a los poderes sagrados es, indiscerniblemente, instrumentalización de la religión para el servicio y el refuerzo del propio poder civil y religioso. Esta instrumentalización de la religión es normalmente percibida por parte de los ciudadanos, que la denuncian en la forma de crítica y ataque a la religión y a los poderes sagrados.

Esta crítica a la religión y a los dioses, que es típica de algunos intelectuales, especialmente de algunos atomistas griegos, y de Lucrecio y otros, se denomina a veces ateísmo, pero está mejor designada con el nombre de anticlericalismo, que es crítica a los poderes religiosos y a los poderes civiles que apoyan a los poderes religiosos, y que puede no implicar una negación de la existencia de los poderes sagrados.

Puede ser que el anticlericalismo lleve de suyo a un ateísmo práctico primero, y a un ateísmo teórico después, pero inicialmente son y tienen raíces diferentes.

5.5. CONEXIONES ENTRE ESFERAS, ANIMALES Y PLANTAS. MAGIA Y SACRAMENTOS

§ 60. *MANÁ, AMBROSÍA, SOMA Y TEONANACATL*

ANTERIORMENTE se han estudiado «Las correspondencias entre esferas, astros, animales y plantas. Magia y sacramentos» en el paleolítico (CORP § 31) y en el neolítico (MORN §§ 43-44 y 50), con particular referencia a las culturas mapuche, sumeria e incaica, y a las relaciones entre magia y mística. En el paleolítico se establecen unas correspondencias entre los poderes sagrados que se manifiestan a través de los astros, y la forma de manifestarse también a través de algunas plantas, algunos animales y algunos ritos y «ejercicios».

Esas fuentes y formas de manifestación de los poderes sagrados, que generalmente se relacionan con el propio cuerpo (remedios terapéuticos), con el medio natural (problemas de tipo climático, sequías, hambrunas, etc.) y con el medio social (problemas de relaciones sociales, maldiciones, almas en pena, etc.), se mantienen vigentes en las diferentes formas de religiosidad popular (ROREM § 43.2), desde el calcolítico hasta las formas de religiosidad de los cazadores recolectores actuales, y de las tribus urbanas de los suburbios de megaciudades actuales, desde La Habana y Sao Paulo, hasta Calcuta y Beijing.

La referencia a los poderes sagrados y al fundamento, que a partir del calcolítico empieza a tener una dimensión teórica, sigue manteniendo a partir de entonces la dimensión práctica que tenía en los cultos anteriores del neolítico y el paleolítico. No solo

porque se mantiene la magia en casi todos los periodos y culturas posteriores, sino porque esos poderes adquieren una nueva configuración más en congruencia con las culturas de las sociedades estatales, más urbanizada.

En el paleolítico la magia aplica los poderes sagrados a los problemas sanitarios personales, a las deficiencias y fallos de la naturaleza y a los problemas de convivencia familiar y tribal, y uno de los elementos de uso más frecuente en los ritos correspondientes es la sangre de animales o de los seres humanos.

En el neolítico la magia aplica los mismos poderes a los mismos problemas, pero como la subsistencia se basa sobre todo en la agricultura, los ritos más numerosos son los relacionados con la fecundidad agrícola. En ellos se utilizan como elementos la sangre, pero más aún, el semen humano, y otros fluidos, especialmente el agua y diversos extractos vegetales.

El conjunto de los elementos de los ritos de paso y de los sacramentos, está integrado por un continente o conjunto de vasos sagrados, desde el caldero mágico al santo grial, unos servidores o sacerdotes especializados, que son los druidas y ministros de los sacramentos, y un contenido o sustancia vivificante, que es realmente la que produce el efecto vivificante, salutífero y salvífico.

Ese contenido y sustancia vivificante es, como se ha dicho, en el paleolítico la sangre, en el neolítico el semen, y a partir del calcolítico, una serie de sustancias que hacen su aparición novedosamente entonces, y que tienen al mismo tiempo un valor simbólico y un efecto real. Estas sustancias constituyen un elemento intermedio entre la comida y la bebida que resulta de la caza y la agricultura, y la gracia de la comunión y la unión espiritual propia de la mística antigua y posterior.

Entre esas sustancias, que por tener a la vez valor simbólico y real, prefiguran o constituyen los sacramentos de las religiones de la antigüedad, se encuentran el *maná* del Éxodo, la *Ambrosía* de la *Iliada*, el *Soma* del *Rigveda* y el *Haoma* de *Zoroastro* y el *Psilocybe*

cubensis y *Psilocybe* o «carne de Dios» (*teonanacatl*) de los aztecas , entre otras⁶².

El *maná* es el manjar con el que los israelitas son alimentados durante los 40 años de peregrinación por el desierto, desde la salida de Egipto hasta la muerte de Moisés a mediados del segundo milenio AdC. Algunos autores lo identifican con un tipo de resina de arbusto y otros con un tipo de seta, que se recolecta con las primeras luces del amanecer y proporciona alimento y fuerza para todo el día⁶³.

La *Ambrosía* es, en los poemas homéricos, la comida de los dioses inmortales, mientras que la bebida se suele denominar *Néctar*. *Ambrosía* significa «inmortalidad» y confiere una vida muy larga al que la toma, lo mismo que a quien bebe *Néctar*, o bien una vida eterna como la de los dioses. Es un don de los dioses, por ejemplo, de Palas Atenea, a los héroes para tareas determinadas, y es también objeto de codicia o robo por parte de los mortales. Estos manjares de la inmortalidad son servidos a los dioses por palomas (en griego *Pléiades*) convertidas en estrellas por Zeus. Hay analogías de la *Ambrosía* y el *Néctar* con la Carne y la Sangre de Cristo por su poder vivificador⁶⁴.

El *Soma* del *Rigveda*, y el *Haoma* de Zoroastro tiene características semejantes a la *Ambrosía* homérica. Se describe como un preparado de extractos de plantas cuya identidad permanece incierta y debatida. Tanto en el hinduismo como en el zoroastrismo el nombre de la planta es el mismo «Sauma» (*Sarcostemma acidum*), de raíz proto-indo-irania. Se toma en determinados rituales

[62] Cfr., Escohotado, Antonio, *Historia general de las drogas*, Madrid: Espasa, 1999; https://es.wikipedia.org/wiki/Drogas_enteogénicas_y_registro_arqueológico

[63] *Exodo*, 16, 22, *Corán*, Suras 2, al-Baqara (Vers. 57), 7, al-Araf (Vers. 160) y 20, Ta ha, (Vers. 80), para las interpretaciones de la sustancia del maná, cfr., <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10366-manna>

[64] Cfr. Chevalier J y Gheerbrant, A, *Dictionaire des symbols*, Paris: Laffont/Jupiter, 1969; Grimal, P., *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona: Paidós, 1990; Guirand, F., *Mitología general*, Barcelona: Labor, 1960; Cfr., <https://en.wikipedia.org/wiki/Ambrosia>.

y convierte al que la ingiere en invulnerable a las heridas o incluso en inmortal⁶⁵.

El *teonanacatl* de los aztecas (literalmente «hongo divino» - forma aglutinante de *teōtl* (dios, sagrado) y *nanācatl* (hongo) en *nāhuatl*) identificado como el *Psilocybe cubensis* y *Psilocybe*, «carne de Dios», se utilizaba en la coronación de los monarcas aztecas y mazatecas, tienen usos adivinatorios y dotan de especial poder y sabiduría⁶⁶.

Estos elementos físicos son, en cierto modo, una porción urbanizada o «manufacturada» de los poderes cósmicos y telúricos de periodos anteriores, que a su vez dejan paulatinamente de utilizarse en la antigüedad, y van siendo sustituidos por otros elementos, sobre todo de tipo verbal, para constituir los sacramentos de las religiones de la antigüedad, vigentes aún en la época post-histórica. El poder del *logos* sustituye del todo al poder de la *physis*, o bien el poder de la *physis* es regido y dirigido desde el *logos*.

§ 61. LA MAGIA CALCOLÍTICA. DE LOS RITOS DE PASO A LOS SACRAMENTOS

EN el calcolítico, aunque se mantiene la magia con las mismas características que en épocas anteriores, el símbolo del poder, y el poder efectivo, no reside en la sangre, ni en el semen, ni en los extractos vegetales, como se ha dicho, sino en la palabra, y el elemento de uso más frecuente en los ritos propiamente urbanos es la palabra.

La forma más propiamente urbana y estatal de aplicación de los poderes sagrados a los problemas y situaciones de los hombres, es verbal y socio-familiar, y da lugar a los ritos que en el euro-cristianismo se denominan sacramentos y que Berengario

[65] Cfr. Chevalier J y Gheerbrant, A, *Dictionnaire des symboles*, Paris: Laffont/Jupiter, 1969; [https://en.wikipedia.org/wiki/Soma_\(drink\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Soma_(drink)).

[66] https://en.wikipedia.org/wiki/Psilocybin_mushroom

de Tours (1000-1088) define como «forma visible de una gracia invisible», o «signo sensible y material que causa lo que significa de índole espiritual o sobrenatural».

Los sacramentos son una selección de los ritos de paso paleolíticos, que determinan la identidad personal dentro de cada una de las etapas de la vida dentro del sistema social (CORP § 22), pero que ahora no están referidos mediante el nombre y tótem al cosmos y a la naturaleza, sino mediante el nombre y el santo intercesor a la vida social.

En la cristiandad o en el euro-cristianismo, los sacramentos son siete que se corresponden con diferentes ritos de paso según la siguiente tabla⁶⁷.

Sacramento cristiano	Rito de paso paleolítico
Bautismo	Ritos de nacimiento e integración en la comunidad
Confirmación (o Crisma)	Ritos de iniciación de los adolescentes
Eucaristía	Ritos de caza, distribución y comida de la pieza cazada
Reconciliación (o Penitencia)	Ritos de curación, reconciliación, exorcización, etc.
Unción de los enfermos	Ritos funerarios
Orden	Ritos de elección y consagración del o la chaman/a
Matrimonio	Ritos matrimoniales

El instrumental de los ritos paleolíticos y neolíticos se urbaniza y estiliza, y en los ritos eucarísticos, aunque se mantenga el altar paleolítico y los candeleros neolíticos, el caldero mágico y los vasos de las libaciones dejan su lugar a la copa del vino de las grandes

[67] *Compendio del Catecismo de la Iglesia católica*, n. 250

fiestas y de los sacrificios, al cáliz, cuyo simbolismo recoge el santo grial, y se mantiene en las celebraciones de la eucaristía católicas y anglicanas. En los ritos sacramentales de las iglesias reformadas el único elemento material presente es la palabra, el logos.

En la historia de la cristiandad la liturgia y los usos sacramentales, van siendo asumidos paulatina y progresivamente, por una parte, en el sistema jurídico administrativo de las iglesias cristianas y los estados europeos, y por otra, en el sistema teórico conceptual de la teología dogmática. A lo largo de esa historia, la diferenciación entre culto litúrgico, sistema jurídico moral, y sistema teológico dogmático va creciendo, y cada uno de esos tres factores de la religión se va autonomizando y distanciando de los otros, como se verá en otro momento.

Durante la revolución industrial, cuando se consolidan los estados y las nacionalidades modernas, y tiene lugar el proceso de desconfesionalización o de secularización, la dimensión sacramental del culto litúrgico se mantiene constante en su solemnidad y boato, en las celebraciones de los bautismos, comuniones y mayoría de edad, matrimonios, y funerales. La dimensión administrativa de las iglesias pasa a ser asumida por los registros civiles de los estados nacionales, y la dimensión dogmática del culto queda subsumida en la teología dogmática.

En la segunda mitad del siglo XX y en el XXI, cuando la lexicalización del lenguaje religioso se hace más intensa, y la distancia entre los creyentes y las instituciones religiosas aumenta, la función administrativa es asumida plenamente por el estado y la función conmemorativa y festiva por empresas privadas de índole diversa. Los habitantes de las ciudades se declaran en buena medida ateos, agnósticos o bien, quizá mayoritariamente, «creyentes pero no practicantes», para indicar con ello que tienen ciertas creencias religiosas vagas o poco definidas, y más o menos concordes con las que las instituciones religiosas proponen.

Se trata de grupos de población que siguen celebrando masivamente las festividades litúrgicas sacramentales de los nacimientos, mayoría de edad, matrimonios, reuniones familiares

(navideñas o de otro tipo) y funerales, sin vincularlas a contenidos teológicos definidos, y que por eso más bien que «creyentes pero no practicantes», resultan ser practicantes pero no creyentes. Disueltas y autonomizadas las dimensiones estructurales y superestructurales de la religión, la dimensión infraestructural se mantiene vigente, sin una conciencia clara de su momento y de su lugar en la existencia de los seres humanos, y su vitalidad inconsciente se abre paso hacia la conciencia por vías privadas, como las de las antiguas religiones místicas, como se verá en su momento.

En las sociedades post-históricas secularizadas, determinados elementos de la naturaleza y de la vida social se re-activan como símbolos y como factores potenciadores de la vida y de la felicidad, como símbolos de poder y de amor sagrados. Es el sentido del *Cantico de las criaturas* que en el siglo XI entona Francisco de Asís, proclamando la cercanía y la benevolencia del hermano sol y de la hermana luna, y que con esa misma inspiración repiten algunos continuadores suyos proclamando la santidad de la hermana bicicleta o el hermano celular⁶⁸.

Las formas que adopta la religiosidad humana, las formas personalizadas de religión en el siglo XXI, y que se verán en otro momento, son formas de culto que en no pocos casos toman su inspiración de sus principios en sus más remotas raíces paleolíticas.

[68] Boff, Leonardo, *Los sacramentos de la vida*, Santander: Sal Terrae, 2008.

CAPÍTULO 6: LA VIDA RELIGIOSA DEL INDIVIDUO EN EL CALCOLÍTICO

6.1. EL ALMA DE LOS VIVIENTES EN LA EDAD DE LOS METALES - § 62. *Almas y categorías paleolíticas, neolíticas y calcolíticas* - § 63. *Inmortalidad del alma y jerarquía social* - 6.2. *CARTOGRAFÍA CALCOLÍTICA DEL MÁS ALLÁ. DESARROLLO DE LA ESCATOLOGÍA* - § 64. *Cielo e infierno calcolíticos. El «juicio» y el «Libro de los muertos»* - § 65. *Inmortalidad, resurrección y ontología. Zaratustra y la visión de Ezequiel* - § 66. *La ontología de la inmortalidad y las esferas de la cultura* - 6.3. *DESTINO DE LAS ALMAS Y CONFIGURACIÓN DE LA PSIQUE HUMANA* - § 67. *Formas de vida y etapas de la existencia* - § 68. *Diferenciación del yo y el sí mismo. Diseminación del yo, maldad y mal* - 6.4. *VIDA MUNDANA, VIDA BUENA Y VIDA FELIZ. NACIMIENTO DE LA ÉTICA* - § 69- *Formas arcaicas de la virtud. La inmortalidad de los héroes* - § 70. *Ideales educativos y ética de normas* - § 71. *Vida mundana y vida buena, pasiones y virtudes: tener, poder y valer* - 6.5. *LA VIDA CON LOS DIOS AQUÍ Y ALLÁ. LAS FORMAS DEL ÉXTASIS Y DEL RECOGIMIENTO* - § 72. *Fiestas y formas calcolíticas del éxtasis. Placer orgánico y gozo espiritual* - § 73. *La unión mística: danza, embriaguez y erotismo*

6.1. EL ALMA DE LOS VIVIENTES EN LA EDAD DE LOS METALES

§ 62. ALMAS Y CATEGORÍAS PALEOLÍTICAS, NEOLÍTICAS Y CALCOLÍTICAS

EN el paleolítico, como en la primera infancia, todos los seres están animados. O bien tienen un alma, como los vegetales y animales, o bien tienen un espíritu, como los poderes sagrados de los ríos y los bosques, y las fuerzas inteligentes de los planetas y las constelaciones. Los niños en la primera infancia y los hombres del paleolítico, que carecen de profundidad porque han vivido poco tiempo y lo han hecho en comunidades muy pequeñas, tratan con esos poderes y esas fuerzas porque sus almas son

muy infantiles y primarias, y resuelven entre ellos los problemas de su supervivencia.

Así lo atestiguan los antropólogos, los arqueólogos, los historiadores de la religión, los psicólogos de la infancia, los artistas y las madres, que investigan y exponen sus universos de discurso de un modo cuyas categorías lingüísticas son accesibles para las de las culturas urbanas del siglo XXI, aunque sus categorías ontológicas no son igualmente accesibles para nuestra cultura.

El punto de vista paleolítico y de la primera infancia es el punto de vista de la supervivencia y la sensación, de la existencia estética, del orden empírico del aquí y el ahora, donde no hay mayor profundidad temporal, imaginativa ni afectiva.

En el neolítico, como en la infancia, los entes vivientes y los inorgánicos están animados por poderes sagrados, vivientes en forma de almas animales, y los niños y los *sapiens* tratan con ellos mediante un aparato cognoscitivo y un sistema expresivo, basado en la imaginación intelectual y afectiva y en la percepción. Los niños y los *sapiens* en esa etapa empiezan a construir relatos incipientes, despliegan una incipiente interioridad y comienzan a vivir en ella.

También los antropólogos, los arqueólogos, los historiadores de la religión, los psicólogos de la infancia, los artistas y las madres, exploran y exponen esos universos de discurso. Los exploran y también hacen accesibles sus categorías lingüísticas a las culturas urbanas de la modernidad y del siglo XXI. Hacen también accesibles las categorías ontológicas neolíticas haciéndolas análogas a una versión imaginativa de las categorías ontológicas del siglo XXI, designadas como «sentido figurado», «lenguaje poético» y de otros modos, y que resultan aceptables en cuanto que son, justamente, categorías ontológicas de la imaginación y no del intelecto, es decir, en cuanto que corresponden a entidades imaginadas y cargadas de afectos, pero no «reales» y «verdaderas».

El punto de vista neolítico es el punto de vista de la imaginación intelectual y afectiva, del orden de la secuencia temporal de la voluntad y del obrar, y de la existencia ética.

En el calcolítico hace su primera aparición, junto al cuerpo y el alma, el espíritu, que forma en comunidades más amplias que las de épocas anteriores la sociedad estatal y urbana. En la *polis* la esencia humana alcanza su medida y por eso también la alcanza el alma y la interioridad. La configuración de la intimidad en el calcolítico es ya la de la esencia y el alma humana en su medida de ser adulto, es decir, la misma configuración que muestra en la antigüedad y la modernidad.

El aparato cognoscitivo y expresivo ha alcanzado prácticamente su madurez. La sensibilidad, la imaginación afectiva y el intelecto se han diferenciado, y correlativamente se han diferenciado el arte, la religión y la sabiduría. El punto de vista que se inaugura entonces es el del intelecto raciocinante y del corazón, el de la existencia religiosa intelectual, que asume el de la existencia ética del periodo precedente.

Las categorías lingüísticas y ontológicas calcolíticas se mantienen básicamente en periodos posteriores. Hay diferencias culturales y diferencias de idiomas, y no tanto de universos lingüísticos, diferencias de atención y de profundización, de «especialización» sociológica y psicológica, pero no de aparatos y sistemas cognoscitivos y expresivos.

Con todo, el fin de la modernidad es el fin de la hegemonía soberana de la categoría ontológica de sustancia, de su monopolio como clave para la interpretación pública de la realidad, debido entre otros motivos a la irrupción de la física cuántica, la realidad virtual y la movilidad y deslocalización de las personas, bienes y servicios. Ese destronamiento de la categoría de sustancia facilita la accesibilidad, el acercamiento y la comprensión de la cultura urbana del siglo XXI al mundo paleolítico y neolítico.

§ 63. *INMORTALIDAD DEL ALMA Y JERARQUÍA SOCIAL*

LA medida de la esencia humana, del alma y de la conciencia, no la alcanzan de una vez por igual todos los individuos del grupo,

cuando el grupo integra a más de diez mil, de veinte mil y de treinta mil individuos, que es lo que ocurre en las sociedades urbanas estatales calcolíticas.

La madurez del lenguaje natural, ordinario, no se da a la vez y en todos por igual, porque no todos lo usan a la vez con la misma profundidad y frecuencia. Eso no ocurre en el calcolítico, cuando se inventa, ni en las sociedades urbanas del siglo XXI con sus sistemas educativos universalizados, ni en ninguna época ni cultura humana formada por grupos superiores a 20.000 individuos.

Aunque el lenguaje sea el mismo instrumento para todos, no lo usan con la misma frecuencia y de la misma manera todos, no lo pulen ni lo amplían de la misma manera todos. El lenguaje, como se ha dicho, es la exteriorización de la vida interior del espíritu, y aunque el espíritu, como el alma, es el mismo para todos desde el punto de vista ontológico esencial, no lo es desde el punto de vista psicológico existencial.

El lenguaje es el instrumento de expresión del espíritu, y un instrumento que lo afinan los reyes y sus cortesanos, los sacerdotes y los aedos, que lo tocan sobre todo ellos, y entre ellos hay unos intérpretes mejores que otros. Lo mismo pasa con la medida de la esencia, con el alma y la psique, y por supuesto con los cuerpos, desde el punto de vista psicológico existencial. La igualdad esencial en sí, no da lugar en todos los individuos a la misma configuración y profundidad por sí.

Los zoólogos y los paleo-antropólogos llaman «intervalo de variación» la diferencia entre el cuerpo del macho más voluminoso y el de la hembra de menor tamaño de la misma especie, pero la psicología y la sociología actuales no parecen disponer de un término y un concepto análogo para las almas y las mentes de los humanos.

Esas diferencias psicológico existenciales están en correlación con la jerarquía social, son percibidas claramente por los diferentes individuos y grupos de las comunidades calcolíticas, e interpretadas como diferencias ontológicas esenciales.

A diferencia de lo que ocurre en el paleolítico, donde el nombre de la tribu es el nombre de los individuos, del grupo y de la humanidad, y designa la esencia humana, y a diferencia de lo que ocurre en el neolítico, en que se mantiene el mismo esquema porque en las sociedades de solidaridad mecánica no hay jerarquía social, los hombres del calcolítico no se sienten ni se conciben como esencial y ontológicamente iguales. Eso es una conquista posterior, de la antigüedad romana, que realiza la igualdad de la esencia humana, de la idea de humanidad, de *humanitas*, por el procedimiento de conceder la ciudadanía romana (*ius civile*) a todos cuantos habitan dentro de las fronteras del imperio, y una conquista de la modernidad cristiana, que culmina el proyecto iniciado por Roma con la Declaración, en los siglos XVIII, XIX y XX, de los Derechos Humanos, como se ha apuntado antes (RO-REM §§ 20, 41.1, 41.4) y como se verá más adelante¹.

La concepción de la inmortalidad y de la vida eterna del alma parece haber seguido en el calcolítico el mismo proceso que el descubrimiento y afirmación del lenguaje y del espíritu. La inmortalidad parece una prerrogativa, un don o una cualidad de algunos individuos especiales, los que se sitúan en el nivel más alto de la pirámide social (cuando la sociedad tiene estructura piramidal), que posteriormente se extiende a todos.

La expresión cultural y constatable empíricamente de esta concepción «clasista» de la inmortalidad, y de su extensión gradual a todos los individuos de la comunidad, se encuentra en las sepulturas y los cementerios. En este caso la arqueología es a veces más elocuente como la documentación escrita.

Entre los primeros testimonios de una concepción individual de la inmortalidad se encuentran las tumbas del Faraón Pepis II y sus esposas, de la VI dinastía del Imperio Antiguo, que reinó entre 2278 y 2184 AdC, BC. El sentido de la inmortalidad individual se encuentra antes en documentos escritos, en concreto, en

[1] Un análisis de este proceso puede verse en Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Sevilla: Thémata, 2009.

el *Poema de Gilgamés*, como ya se ha indicado, cuyo reinado se sitúa hacia el 2.600 AdC.

Es posible que en las fases finales del neolítico se encuentre un sentido de la inmortalidad individual en culturas pre-urbanas y pre-estatales, en las que se practican momificaciones individuales muy cuidadosas, como las de los Chachapoyas en la amazonia peruana.

Los Chachapoyas, cultura amazónica pre-incaica, a lo largo del siglo XV, antes de la llegada de los españoles a América, conocen unas técnicas de momificación tan perfectas como las egipcias, y sepultan a sus muertos en sarcófagos individuales, ataúdes con la silueta del cuerpo, sobre los que esculpen el rostro del difunto, un rostro con ciertas analogías con los de los «moái» humanos de la Isla de Pascua. Los ataúdes están puestos unos junto a otros, en las alturas de unos acantilados. Las caras talladas indican la función y la posición del individuo en el sistema social de las tribus, que no tenían una estructura piramidal jerárquica como las de las sociedades aztecas, incas, sumerias o egipcias.



https://es.wikipedia.org/wiki/Sarcófagos_de_Carajía. (1460 dC)



[https://en.wikipedia.org/wiki/Neith_\(wife_of_Pepi_II\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Neith_(wife_of_Pepi_II))

La diferenciación de las tumbas según la posición y función social de los individuos, se mantiene hasta la modernidad y persiste en la época post-histórica. La arquitectura de las tumbas manifiesta que la concepción de la inmortalidad que tienen las sociedades contemporáneas, desde los múltiples puntos de vista que una sociedad contemporánea tiene, no es la misma para todos los hombres, como se advierte, por ejemplo, en las tumbas de los diferentes cementerios de la actual Andalucía, y que se muestra en la tabla siguiente

	
<p>Mausoleo a Joselito, 1920-1926. Cementerio de San Fernando, Sevilla. https://es.wikipedia.org/wiki/José_Gómez_Ortega_(torero)</p>	<p>Fosa común del cementerio de San Rafael, en Málaga. http://www.eldiario.es/andalucia/memoria-mayor-fosa-comun-Espana_0_216628771.html</p>

Hay una historia del cielo y una historia de los infiernos que se puede seguir desde los comienzos de la especie humana hasta la era digital, y que se va a considerar a continuación.

6.2. CARTOGRAFÍA CALCOLÍTICA DEL MÁS ALLÁ. DESARROLLO DE LA ESCATOLOGÍA

§ 64. EL CIELO Y EL INFIERNO CALCOLÍTICOS. EL «JUICIO» Y EL «LIBRO DE LOS MUERTOS»

SE ha dicho anteriormente que en el paleolítico no hay propiamente infierno y en el neolítico tampoco, que no hay nada parecido a un juicio y que la vida en el más allá no guarda especial relación con el tipo de vida de este mundo. Por otra parte, el más allá puede ser visitado y de hecho es visitado por el chamán para llevar a las almas al descanso y al orden propio de las almas en el más allá (MORN § 47). La vida está demasiado acoplada a los ritmos de la naturaleza, depende demasiado de ella y muy escasamente de las organizaciones y actividades humanas,

Ciertamente hay diferencias entre el más allá de unas y otras tribus de cazadores recolectores, y entre el de las diferentes culturas agrícolas², pero no llegan a ser ámbitos en los que comparezca la interioridad humana oculta y profunda. No hay ninguna interioridad humana y profunda que tenga que comparecer, como no la hay en los niños en la infancia. Pero en las sociedades estatales urbanas empieza a ocurrir lo contrario

En las sociedades urbanas estatales, es decir, a partir del calcolítico, cuando el espíritu despierta y descubre los horizontes del ser, de la nada y del lenguaje, la vida intersubjetiva y la subjetiva se hace profunda, compleja y enigmática para el propio sujeto que la vive, y el más allá se dilata para albergar y hacer justicia a esta nueva intimidad.

Porque la justicia es el orden que la razón práctica necesita para legitimar, es decir, para considerar como aceptable, el universo de lo existente, para poder reconocerlo y para poder reconocerse en él. Cuando el espíritu despierta aporta consigo su

[2] Cfr. Hulin, M., *La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Paris, Fayard, 1985; Minois, G., *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós, 1994.

propia ley como fundamento del actuar y del acontecer. La justicia es el logos de la voluntad, y ahora la divinidad tiene que conmensurarse con la nueva estatura del hombre, con la madurez de lo humano.

Si en el neolítico la religión se despliega como religión de la ley, de la acción y del pacto, es decir, como moral, en el calcolítico se despliega como manifestación de la interioridad que se posee a sí misma en el lenguaje, en el conocimiento y en el diálogo, es decir, se despliega como revelación, como manifestación de lo oculto, como religión del juicio.

Esa es la ayuda que prestan las oraciones del *Libro de los muertos* egipcio a los que inician su camino hacia el más allá.

«No he cometido ningún fraude con los hombres. No he atormentado a la viuda, no he mentido ante el tribunal. No he tenido mala fe. No he impuesto a un capataz más trabajo que el que debía hacer cada día. No he sido negligente. No he estado ocioso. No he cometido sacrilegio. No he causado perjuicio al esclavo ante su señor. No he hecho pasar hambre. No he hecho llorar. No he matado. No he robado utensilios ni provisiones a los muertos. No he usurpado la tierra. No he quitado la leche de la boca de los lactantes. No he cortado un canal. ¡Soy puro! ¡Soy puro! ¡Soy puro! [...] ¡Oh jueces! En este día de juicio supremo, conceded al difunto llegar a vos, ya que no ha pecado, no ha mentido ni hecho mal, antes bien vive de la verdad y se nutre de la justicia. Lo que ha hecho, los hombres lo saben y los dioses se congratulan por ello [...] Su bica y sus dos manos son puras»³.

Este libro, cuyo título los egiptólogos traducen como «Libro de la salida al día» o «Libro de la emergencia a la luz», de mediados del segundo milenio AdC, recoge plegarias, confesiones y promesas de diferentes épocas, de las contenidas en el *Libro de*

[3] *Libro de los muertos*, citado por Minois, G., *op. cit.*, pp. 48-49.

las pirámides, del tercer milenio, y de himnos y oraciones del siglo I AdC⁴.

Esta plegaria, que se interpreta como una confesión general y un ritual de purificación, no puede imaginarse como dicha por algún miembro de una tribu de cazadores recolectores, y tampoco por un individuo de los asentamientos de Gobekli Tepe o Çatal Höyük de los milenios 10 u 8 AdC.

En cambio, no es difícil imaginarla en boca de los héroes homéricos, babilonios, hindúes o aztecas, e incluso no es muy difícil imaginarla como recitada por un individuo de las sociedades urbanas de los siglos XX y XXI.

A partir del tercer milenio aparecen los códigos, como se ha dicho, aparece una interioridad social y una intimidad personal, con una dependencia intersubjetiva, la *bona fides*, que no puede ser defraudada sin que peligre el fundamento y la existencia de la comunidad, de manera semejante a como ocurre en las sociedades democráticas del siglo XXI. Es la cooperación y solidaridad de la intimidad personal con la interioridad social lo que se clarifica y dilucida en el tránsito hacia el más allá.

En el calcolítico hay un más allá, el cielo y el infierno de las religiones abrahámicas, hindúes e iránias, donde la vida se gestiona según la razón práctica, con himnos y plegarias que hay que decir, cosas que hay que hacer, para asegurarse la vida, y un tipo de vida⁵. Mas tarde, en la antigüedad, es cuando tiene lugar la elaboración de ese más allá por parte de la razón teórica.

El más allá calcolítico tiene dos dimensiones, accesibles mediante dos tipos de culto. El más allá de los dioses y los héroes, a los que se refiere el culto oficial, estatal, es decir, público, y que da lugar al cielo, y el más allá de los difuntos de la propia familia,

[4] https://es.wikipedia.org/wiki/Libro_de_los_muertos

[5] Cfr. Atón-Pacheco, José A., «Infierno y Paraíso en el mazdeísmo y el maniqueísmo», en Chozza, J. y Wolny, W., (eds.), *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

el más allá de los antepasados, a los que se reverencia y ayuda mediante un culto familiar, privado, que da lugar a lo que se denomina el *seol*, el *hades*, y, finalmente, el infierno. El mapa calcolítico de los mundos más allá de la muerte puede representarse mediante el siguiente esquema⁶.

CIELO	Dioses y Héroeos inmortales	
	Rituales Públicos	
	Nación	
TIERRA	----- seres humanos vivos -----	
	Familia/Linaje	
	Culto Privado	
MUNDO INFERIOR	Dioses del mundo inferior / Muertos y Antepasados	

Las culturas de las sociedades urbanas estatales describen el tránsito al más allá mediante un complejo procedimiento que consiste en el esclarecimiento, ante uno mismo y ante toda la comunidad, de la verdad de la intimidad subjetiva y su relación con la interioridad social, con la verdad del sistema social. Este esclarecimiento de la verdad personal en sí, en relación con la divinidad y la comunidad, es lo que constituye el juicio del alma, el juicio final, que tienen una dimensión personal y otra comunitaria. El juicio da paso al tipo de vida que se va a tener en la eternidad, bien directamente, bien mediante un sistema de purificaciones, bien mediante una resurrección de los muertos.

[6] Dibujo de B. Lang y J.F. Hurdle, en McDonnell, Colleen y Lang, Bernhard, *Historia del cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*, Madrid: Taurus, 2001, pag. 59.

§ 65. RESURRECCIÓN, NACIONALISMO Y ONTO-TEOLOGÍA. ZARATUSTRA Y LA VISIÓN DE EZEQUIEL

SE ha dicho antes (MORN § 20) que los tiempos de Urano, Cronos y Jrono, son diferentes. Cuando en las sociedades estatales se elaboran los relatos de la vida en los periodos anteriores, se designan los primeros tiempos, los tiempos paleolíticos, los tiempos lunares de la vida animal y del cielo nocturno, con el nombre de Urano. Los tiempos siguientes, los de la vida vegetal y agrícola, los tiempos de las estaciones, se designan con el nombre de Cronos, Saturno, dios de la agricultura. Y los tiempos del presente propio, tiempo aritmético, del estado y de la ciudad, de los numerales de los calendarios, se designa con el nombre de Jrono. Jrono ya es el tiempo de Zeus, del espíritu.

Cada uno de los tres tiempos es distinto y por eso la muerte también, el tiempo posterior a la muerte, de vida o de muerte, también es diferente en cada caso. En el calcolítico es eterno e inalterable, y en ese tiempo hay que gestionar la vida, que ciertamente es un tipo nuevo de vida, una nueva vida, una vida eterna, sea brillante o sombría.

Se ha dicho antes (ROREM § 19, *Muerte eterna y vida eterna*) que la imaginación y la concepción de la vida eterna combina, por una parte, el movimiento y flujo cíclico de la vida vegetal y animal, y, por otra, la intemporalidad de los entes de razón, de los números y las medidas, o sea, del mundo eidético, o lo que es lo mismo, la intemporalidad de la objetualidad.

El mundo eidético, y sus habitantes la astronomía y la geometría, nacen en el calcolítico, que es cuando emerge el espíritu como también se ha dicho (ROREM §§ 54.1 y 54.2), y al emerger, en virtud de su propia autotransparencia, lo hace inexorablemente con cierta conciencia de su propia realidad, naturaleza y condición.

Un alma con la medida de la esencia humana, con un intelecto diferenciado de la imaginación, y que ha alcanzado la mayoría de edad, soporta mal la idea de una secuencia cíclica de

vida-muerte agrícola como la de las estaciones, porque ha descubierto la geometría y sabe que su propia vida es superior a esa secuencia⁷. Y soporta igualmente mal la idea de una aniquilación eterna, porque concuerda poco con su autoconciencia de géometa y de amante. Por eso la muerte eterna le produce tanto pavor a Gilgamesh.

La naturaleza del alma y la de los dioses se perciben como similares, es decir, como de índole espiritual, y la vida de ambos también se percibe como espiritual. Por eso hay que imaginar y pensar, hay que concebir, generar, inventar, describir o formular, por primera vez, el estatuto ontológico del espíritu, el tipo de realidad de que se trata, y hay que ampliar el repertorio de los tipos de realidad con los que se contaba, es decir, hay que inventar la ontología, o la metafísica, o, más en general, la filosofía.

No se sabe cómo puede ser la vida del alma en el más allá, en qué medida depende de los dioses y en qué medida puede depender de los mortales. Eso hay que averiguarlo con los dioses, por eso hay que hablarlo con ellos y pedírselo a ellos, como hace Gilgamesh, y ellos la garantizan y la prometen.

Esa indagación sobre la vida en el más allá, por parte de una humanidad que en la *polis* ha alcanzado la medida de la esencia humana, tiene lugar por primera vez en las ciudades y los estados comprendidos entre Egipto y la India. Probablemente adquiere su primera sistematización completa en el Imperio persa y el aqueménida desde mediados del segundo milenio AdC, y en el mundo iranio de Zaratustra, y es acogida en todo el Oriente Medio en general, con la excepción del pueblo hebreo, que por diversos motivos no presta atención al más allá.

La cartografía, escenografía, coreografía y dramaturgia de la vida en el más allá, que comparten la mayoría de las religiones

[7] En este punto estoy siguiendo las tesis de Husserl, E., *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991, § 9 «La matematización galileana de la naturaleza», a) La «geometría pura», y Apéndice III (al § 9 a), y las de Derrida, J., *Introducción a: «El origen de la geometría» de Husserl*, Buenos Aires: Manantial, 2003.

calcolíticas y posteriores, están suministradas por el mundo iranio⁸. Las nociones de muerte, juicio personal y juicio universal, infierno aterrador, purgatorio purificador y cielo glorificador, este último de carácter eterno, tal como se conocen en el cristianismo y el islam, se deben a la religión irania y a Zaratustra⁹.

Entre los pueblos de Oriente Medio que evitan el desarrollo de una escatología, como es lo más común en la edad del hierro, se encuentran los hebreos.

Cuando los primeros hebreos salen de Ur, y tras la abolición de los sacrificios humanos y su primera estancia en Egipto, establecen con Yahveh el pacto de la circuncisión, generan una serie de normas que constituye una especie de blindaje del monoteísmo.

«13 Teme al Señor tu Dios, sírvelo y jura por su Nombre.

14 No vayan detrás de otros dioses, de los dioses de los pueblos que están alrededor de ustedes.

15 Porque el Señor, tu Dios, que está en medio de ti, es un Dios celoso, y si su enojo se enciende contra ti, te exterminará de la tierra» (DEUTERONOMIO 6:13-15).

A pesar del blindaje del monoteísmo, las desviaciones de los hebreos hacia la idolatría son frecuentes. Una de las maneras de impedirla, o de alejarla más, es prohibir aquello que la refuerza entre los pueblos vecinos, prohibir las ocasiones de idolatría, de entre las cuales una de las más frecuentes e importantes es el culto a los muertos. Israel no desarrolla la escatología, ni el

[8] Cfr. Atón-Pacheco, José A., «Infierno y Paraíso en el mazdeísmo y el maniqueísmo», en Choza, J. y Wolny, W., (eds.), *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

[9] Las concepciones escatológicas de Zaratustra son asumidas por el islam, primero, de quien las toma Dante para construir la escatología cristiana. Tiene dos versiones, una estética imaginativa, que es la de Dante, y otra teológica conceptual, que es la de los concilios ecuménicos. Cfr. Asín Palacios, Miguel, *Dante y el islam*, Pamplona: Uergoiti, 2007 [1927].

culto a los muertos, ni la idea de inmortalidad, porque eso facilita la idolatría, y porque eso distrae de la esperanza mesiánica que está puesta en el hijo de David. Esta corriente doctrinal y política llamada «monolátrica» crece y se robustece durante la monarquía, y sobre todo durante la cautividad de Babilonia (586-537 AdC), y está representada, en los tiempos de la predicación de Jesús, por los «saduceos», los máximos mandatarios de la casta sacerdotal¹⁰.

Junto a la corriente monolátrica, hay alusiones a la inmortalidad en los Salmos 49 y 73, compuestos por danzantes y cantores bien identificados, y, sobre todo, hay una esperanza en la resurrección escatológica, que deriva de la predicación de Ezequiel. En el capítulo 37 de su libro el profeta relata esta visión:

1 La mano del Señor se posó sobre mí, y el Señor me sacó afuera por medio de su espíritu y me puso en el valle, que estaba lleno de huesos.

2 Luego me hizo pasar a través de ellos en todas las direcciones, y vi que los huesos tendidos en el valle eran muy numerosos y estaban resecos.

3 El Señor me dijo: «Hijo de hombre, ¿podrán revivir estos huesos?». Yo respondí: «Tú lo sabes, Señor».

4 El me dijo: «Profetiza sobre estos huesos, diciéndoles: Huesos secos, escuchen la palabra del Señor.

5 Así habla el Señor a estos huesos: Yo voy a hacer que un espíritu penetre en ustedes, y vivirán.

6 Pondré nervios en ustedes, haré crecer carne sobre ustedes, los recubriré de piel, les infundiré un espíritu, y vivirán. Así sabrán que yo soy el Señor».

7 Yo profeticé como se me había ordenado, y mientras profetizaba, se produjo un temblor, y los huesos se juntaron unos con otros.

[10] McDonnell, Colleen y Lang, Bernhard, *Historia del cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*, Madrid: Taurus, 2001, cap. 1.

8 Al mirar, vi que los huesos se cubrían de nervios, que brotaba la carne y se recubrían de piel, pero no había espíritu en ellos.

9 Entonces el Señor me dijo: «Convoca proféticamente al espíritu, profetiza, hijo de hombre, Tú dirás al espíritu: Así habla el Señor: Ven, espíritu, ven de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos para que revivan».

10 Yo profeticé como él me lo había ordenado, y el espíritu penetró en ellos. Así revivieron y se incorporaron sobre sus pies. Era un ejército inmenso.

11 Luego el Señor me dijo: Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel. Ellos dicen: «Se han secado nuestros huesos y se ha desvanecido nuestra esperanza. ¡Estamos perdidos!».

12 Por eso, profetiza diciéndoles: Así habla el Señor: Yo voy a abrir las tumbas de ustedes, los haré salir de ellas, y los haré volver, pueblo mío, a la tierra de Israel.

13 Y cuando abra sus tumbas y los haga salir de ellas, ustedes, mi pueblo, sabrán que yo soy el Señor.

14 Yo pondré mi espíritu en ustedes, y vivirán; los estableceré de nuevo en su propio suelo, y así sabrán que yo, el Señor, lo he dicho y lo haré –oráculo del Señor–.

Ezequiel, que lleva a cabo su predicación durante la cautividad de Babilonia, lo que tiene presente en su visión es, probablemente, el conjunto de huesos al aire libre de un osario mazdeista, ya que el mazdeísmo prohíbe la incineración y la inhumación de los difuntos, y prescribe su exposición a la naturaleza para alimento de las aves¹¹.

Por referencia a los salmos 49 y 73, y a la predicación de Ezequiel, surge en el seno del judaísmo la corriente «apocalíptica», que contempla la resurrección de la carne, según la creencia mazdeista, como cumplimiento de las esperanzas mesiánicas y de las promesas hechas al pueblo. Esta corriente doctrinal crece y se desarrolla después de la deportación, en la época del Segundo

[11] McDonnell, Colleen y Lang, Bernhard, *op. cit.* cap. 1.

Templo, y se hace presente en el siglo I, durante la predicación de Jesús, en la secta de los «fariseos», que es la que educa a Pablo de Tarso.

Hay, finalmente una tercera corriente doctrinal en el seno del judaísmo, en la que se contempla la resurrección de los muertos en una perspectiva individual e individualista. Es la de los «esenos», anacoretas del desierto, muy marcados por el ascetismo y la espiritualidad platónica y neoplatónica, que tienen su principal punto de referencia en Filón de Alejandría.

Estas tres corrientes doctrinales del judaísmo tienen una cierta continuidad hasta el momento presente. La corriente monolátrica de los saduceos tiene un aire de familia con el sionismo, la corriente apocalíptica hace de puente entre el mazdeísmo y el cristianismo y se encuentran enfoques cristianos en los que es posible percibir un aire de familia con ella¹², y la corriente anacoreta intelectualista y neoplatónica no deja de tener un aire de familia con figuras tan singulares como Maimónides o Derridá.

La elaboración calcolítica de la creencia en la inmortalidad, la resurrección y el más allá, se lleva a cabo abriendo tres horizontes, que pueden relacionarse entre sí, o no. Por una parte, la inmortalidad se elabora en términos de aspiraciones y esperanzas mesiánicas de una nación, sin atención especial a la inmortalidad y resurrección individuales, como es el caso de la *imitatio alexandri* de algunos cónsules y emperadores romanos, del judaísmo monolátrico y del sionismo, quizá de algunas formas

[12] Es posible percibir ese aire de familia en la relación que el Papa Francisco encuentra entre la visión de Ezequiel y la esperanza en la evangelización de los pobres como la entienden algunas formas de la teología de la liberación latinoamericana: «El profeta Ezequiel, en una visión, contempla los sepulcros de los deportados que se vuelven a abrir y los huesos secos que vuelven a vivir gracias a la infusión de un espíritu vivificante. Esta visión expresa la esperanza en la futura «resurrección de Israel», es decir, en el renacimiento del pueblo derrotado y humillado (cf. Ez 37, 1-14)». Papa Francisco, *Audiencia General*, Plaza de San Pedro, miércoles 4 de diciembre de 2013. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2013/documents/papa-francesco_20131204_udienza-generale.html

del mesianismo eslavo, de algunas formas de socialismo o de algunas formas de la teología de la liberación.

Por otra parte, en segundo lugar, la inmortalidad, se concibe elaborando una ontología y una teología del más allá para los individuos y los pueblos. Esa elaboración onto-teológica prefigura también, en este mundo de acá, unos sistemas administrativos en los que política, religión, ontología y teología se implican, como se verá en su momento. La ontología de la inmortalidad y la administración pública están más vinculadas de lo que a primera vista puede parecer.

Finalmente, en tercer lugar, la inmortalidad se concibe desarrollando una ontología basada en un sistema categorial netamente calculítico, que entra en crisis al final de la modernidad, cuando entran en crisis los elementos fundamentales de cada una de las esferas de la cultura, a saber, el estado, la ley natural como fundamento del derecho, la ciudad, la tierra como bien raíz, etc., como se va a ver.

§ 66. *LA ONTOLOGÍA DE LA INMORTALIDAD Y LAS ESFERAS DE LA CULTURA*

HASTA el calculítico la inmortalidad pertenece al orden de las aspiraciones y creencias de las comunidades humanas, es decir, al punto de vista de la interioridad subjetiva o de la fenomenología, y al punto de vista de la exterioridad subjetiva o de la vida y lenguaje ordinario, que es el que adoptan las ciencias sociales, especialmente la antropología. Pero a partir del calculítico, y sobre todo a partir de la antigüedad, se inaugura un punto de vista nuevo, el de lo que las cosas son en sí mismas, que es el punto de vista del espíritu, el cual, en su mayoría de edad, puede ponerse en el lugar de la conciencia imaginativa individual, en el de la vida ordinaria de la comunidad, y en el de lo que cada realidad es en sí misma. Este es el punto de vista de la ontología y de la ciencia de la antigüedad.

A partir de entonces, este punto de vista del espíritu, de la ontología y de la ciencia, va ocupando el espacio público. El intelecto diferenciado de la imaginación, el espíritu, va tomando protagonismo en la vida ordinaria de los habitantes de las ciudades, los ciudadanos, y ejerciendo ese protagonismo en el lenguaje ordinario, por lo cual el mundo de la vida va siendo cada vez más determinado por la ciencia y la ontología, mucho antes de la modernidad. Esto ocurre mucho antes de la aparición de la ciencia moderna matematizada, y por eso Weber y Heidegger puede apuntar a ese momento como el inicio del «desencantamiento del mundo» y del «olvido del ser».

En el calcolítico se consolida y se determina la noción y el sentido de la «verdadera realidad» mediante la articulación del lenguaje ordinario y el de la ontología y la ciencia, que pasan a determinar la interpretación pública de la realidad. El punto de vista de la fenomenología, de la interioridad subjetiva, en cuanto que no asumido o no validado por la ciencia y la ontología del nuevo lenguaje ordinario, pasa a ser un punto de vista privado, queda en cierto modo separado, y expresado en el lenguaje de épocas anteriores.

Este lenguaje de tiempos pasados pasa a constituir un universo lingüístico con un estatuto ontológico propio, despojado de las características de «verdadera realidad», y pasa a considerarse como un lenguaje que designa la vida y las cosas con un sentido no público y propio, sino con un sentido que empieza de denominarse «sentido figurado», es decir, pasa a ser el «lenguaje literario» (MORN §§ 38-39 y FC § 75)¹³.

[13] La separación entre lenguaje propio y lenguaje figurado es un corolario de la diferenciación y autonomización de arte, filosofía y religión, por una parte, y de imaginación, intelecto y afectividad, por otra. Esa diferenciación y autonomía casi siempre ha sido problemática en la historia de occidente. Esta problematicidad se hace más virulento a finales de la modernidad, cuando empieza a resultar muy borrosa la diferencia entre filosofía y literatura, precisamente porque entra en crisis el sistema categorial filosófico de las lenguas europeas.

El lenguaje religioso tiene que ir designando los elementos de su discurso en un sentido nuevo, que es propio, y no «figurado». En ese lenguaje del nuevo estatuto ontológico que designa los elementos del discurso religioso antiguo, empieza a constituirse y se desarrolla la teología.

Desde el calcolítico hasta la actualidad, la inmortalidad tiene dos dimensiones básicas, la fenomenológica, donde se habla de la inmortalidad como vivencias personales, y la ontológica, donde se habla de la inmortalidad en sí misma. A su vez, la ontología tiene dos niveles, el trascendental y el categorial. En el nivel trascendental los términos claves para designar y definir la inmortalidad son las nociones de «identidad», «diferencia» y «unidad», y en el nivel categorial los términos claves han sido, hasta el siglo XX, las categorías de Aristóteles, o sea, las nociones de «sustancia», «cantidad», «ubi» y «cuando». Por lo que se refiere a la teología de la inmortalidad, las categorías básicas utilizadas son las del orden trascendental y del categorial conjuntamente.

Las nociones del orden categorial, las categorías filosóficas, son de origen neolítico, derivan de las categorías lingüísticas, se consolidan en el calcolítico y mantienen plena vigencia hasta el siglo XX, como se ha señalado (MORN §§ 36-39).

Estas categorías neolíticas-calcolíticas, lingüísticas y filosóficas, son las que hacen imposible, para las culturas urbanas del siglo XX, comprender la mente paleolítica, como también se ha señalado (FC §§ 38-39 a). En la medida en que con este sistema de categorías se elaboran los universos de las esferas de la cultura occidental, y obviamente la teología en general y la escatología, la crisis y obsolescencia del completo sistema en el siglo XX, da lugar a una crisis y obsolescencia de los universos de tales esferas, y obviamente, también de las doctrinas escatológicas referentes a la inmortalidad.

Los principios y actitudes básicas de la religión irania son los de «elección, individualismo, activismo y personalización». Lo decisivo de ellos son «la fenomenología que revelan y la

metafísica que postulan», pues no se trata solamente de «cuestiones como las del destino del alma después de la muerte, no se trata solo de un tema teológico o religioso, sino al mismo tiempo metafísico y ontológico»¹⁴. El universo religioso iranio, descrito en la perspectiva fenomenológica y en términos narrativos, se transmite así a la posteridad, y también en una perspectiva ontológica, y en términos científicos impersonales.

Como se ha repetido insistentemente, siguiendo a Vico, en el desarrollo de las culturas, lo primero es la vida, luego la organización voluntaria y reflexiva de esa vida, la norma, y, en tercer lugar, la descripción reflexiva intelectual, la teoría conceptual, de aquella vida. En la construcción del saber, lo primero es lo vivido, lo dado a la conciencia, la fenomenología, luego lo voluntariamente organizado, y finalmente la reflexión y elaboración teórica, en el espíritu, de lo vivido, la ontología.

En la gestación de la cultura occidental, las lenguas indoeuropeas generaron en su mayoría, a partir de un mismo vocablo con valor nominal y verbal (por ejemplo «alimento» y «alimentar», «vida» y «vivir») unas ontologías basadas, la mayoría de las veces, en la categoría lingüística de nombre en nominativo y en la categoría filosófica de sustancia¹⁵.

En un sistema lingüístico-cultural común, con el mismo juego de categorías lingüísticas y ontológicas, como las del griego y el latín antiguos, es posible que una cultura no registre como existentes, y no nombre, aspectos de la realidad que resultan obvios para otra. Los ejemplos más clásicos en este sentido son la inexistencia en latín de un modo verbal como el optativo griego, que expresa un tipo de deseo según un determinado grado de

[14] Cfr. Atón-Pacheco, José A., «Infierno y Paraíso en el mazdeísmo y el maniqueísmo», en Choza, J. y Wolny, W., (eds.), *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

[15] Giacalone Ramat, Anna y Ramat, Paolo (eds.), *Las lenguas indoeuropeas*, Madrid: Cátedra, 1995, cap. 2.

posibilidad de cumplimiento, y la inexistencia en griego antiguo de palabras para los colores verde y azul¹⁶.

Hay una posibilidad nueva entre el subjuntivo «pudiera» o «quisiera» y el condicional «podía» y «querría», que los griegos habitan y frecuentan, y que es innumerable, incomprensible e inexistente en otras lenguas antiguas y modernas. Por lo que se refiere a los colores, las lenguas europeas nombran lo visible mediante la nomenclatura derivada de las longitudes de ondas luminosas de Newton, y con ella se nombran desde el punto de vista de la mecánica los colores del arco iris.

Pero otras culturas anteriores a Newton, y en concreto la griega, nombra lo visible según la mayor luminosidad u oscuridad con lo que lo visible es dado, y no según la nomenclatura de los colores de la mecánica ondulatoria. El lexema *leuco*, del griego λευκός (*leucos*), se traduce como ‘blanco’ (de la raíz indoeuropea *lewk-, ‘luz, brillo’), y más propiamente se traduce como «luminoso» y «brillante»¹⁷, y con esos términos se describen los ojos de Atenea. El lexema *melan*, del griego μέλαν, μέλαινα (*melan, melaina*), se traduce como ‘negro’ (de la raíz indoeuropea *melə²-no-, ‘negro’), con los que se describe el aspecto visible de lo oscuro, profundo y sombrío, y con esos términos se describe el pelaje de los toros o el mar¹⁸.

El problema ontológica que surge en el contraste entre el griego antiguo y las lenguas europeas modernas, es qué realidad nombran los vocablos *leuko* y *melan* griegos, si nombran realmente colores o no, y este problema de la correspondencia entre el lenguaje y la realidad, entre las palabras y las cosas, afecta a la ontología de las diferentes culturas y lenguas no solamente en relación con los colores y las posibilidades que se pueden o no

[16] Marcolongo, Andrea, *La lengua de los dioses*, Madrid: Taurus, 2017; Deutscher, Guy, *Through the Language Glass: Why The World Looks Different In Other Languages*, London, Heineman, 2010; Garber, Megan. «Is the Sky Actually Blue?». *The Atlantic*. Retrieved 13 May 2017.

[17] <https://es.wikipedia.org/wiki/Blanco>

[18] [https://es.wikipedia.org/wiki/Negro_\(color\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Negro_(color))

desear, sino también en relación con la vida de los dioses, el poder del rey, la estabilidad de la justicia y el valor del oro.

La correspondencia entre los sentidos del ser de Aristóteles, de sustancia y accidentes, por un lado, y de acto y potencia, por otro, se acepta generalmente bajo el supuesto de que lo realmente real es lo que es en sí (sustancia), y lo que es aquí y ahora (acto, actualidad). La correspondencia entre sustancia/accidente y acto/potencia con verdadero/falso se acepta generalmente bajo el supuesto de que, lo que es en sí aquí y ahora, es enunciado como verdadero si es enunciado aquí y ahora y el hablante que dice «leuko» quiere decir lo mismo que yo entiendo cuando entiendo «blanco». La correspondencia de los sentidos del ser sustancia/accidente y acto/potencia con el sentido de verdadero/falso, es decir, la correspondencia de lo que es en sí y lo que es ahora con lo que nombra resulta problemática.

Los sistemas categoriales, lingüísticos y filosóficos, pueden dejar escapar muchos residuos de realidad que las palabras y los conceptos no registran. No todo lo que es y según los modos en los que es, puede ser nombrado, no todas las realidades se dejan pescar en las redes de las palabras y los números. Y no se dejan porque, como decía Borges, la realidad no es verbal.

*Hablar cansa: es indecible lo que es
Como se sabe: la realidad no es verbal
(cansa el cansancio de decir esto mismo)
De las palabras se retira el ser
como de la crecida inminente del río
los animales que, realmente, lo saben
a diferencia de los orilleros humanos¹⁹.*

La realidad no es verbal pero la cultura sí lo es. La religión, la política, el derecho, la economía, por una parte, los ámbitos

[19] Enrique Lihn, «La realidad no es verbal», <http://poetaenriquelihnb.blogspot.com.es/2009/11/la-realidad-no-es-verbal.html> (consultado el 13-12-2017)

que venimos llamando esferas primarias de la cultura (FC § 41, MORN § 16), sí son verbales, al menos parcialmente, y los ámbitos de las esferas secundarias, la técnica, el arte, la ciencia y la sabiduría son verbales también (FC § 42, MORN § 16). Esas esferas de la cultura, esos universos verbales, son los mundos en los que vivimos porque son los mundos en los que creemos, los mundos que han sido contruidos mediante la *fides*, la *bona fides*.

Esa *fides* en la que vivimos es la confianza, la seguridad y la fe en nuestros universos lingüísticos, en la libertad, igualdad y fraternidad de los individuos del género humano, porque nuestras creencias provienen de las palabras que hablamos entre nosotros, que escuchamos. La fe proviene de lo que se escucha, «*fides ex audito*» (*Romanos 10:17*), porque lo que se escucha, la palabra, es la vida interior de un espíritu que se manifiesta a otros y que es albergada, saboreada, conocida y creída en el interior de otros. La comunidad existe porque se vive en las palabras, en el mundo interior de otras personas que es exteriorizado y compartido en las palabras.

Las esferas de la cultura son universos lingüísticos contruidos sobre la *bona fides*, y en los que los individuos de la cultura occidental han habitado desde el calcolítico hasta el fin de la modernidad. El elemento fundamentante de cada una de esas esferas es un valor y un sentido de la realidad suprema, encarnado en una entidad perteneciente a la categoría de sustancia, actualmente presente, y nombrado con un nombre en nominativo: Dios para la religión, el soberano para la política, la voluntad de Dios y del soberano para la ley y la justicia, la mujer y la tierra, fuentes de la vida, para la riqueza.

En el periodo posthistórico, por una serie de eventualidades que los historiadores no dejan de estudiar, resultan obsoletos los elementos socioculturales sobre los que se construyen las esferas de la cultura: Dios, Soberano, Ley eterna, Riqueza inmobiliaria y agrícola. Correlativamente la categoría de sustancia queda obsoleta igualmente, y los filósofos no dejan de estudiar cómo y por qué ha ocurrido, y, sobre todo, no dejan de indagar

sobre las posibilidades de construcción de nuevos universos lingüísticos.

Por razones que en otro momento se verán, parece que no se encuentra un sustituto para la noción sustancializada de Dios con la misma rapidez con que sí se encuentra para las otras. Los sustitutos para las otras son: para rey parlamento, para ley eterna constitución reformable, para riqueza inmobiliaria, capital financiero.

Esferas primarias de la cultura.	Entidades fundamentantes de cada esfera desde el neolítico a la modernidad. Entidades sustanciales	Entidades fundamentantes de cada esfera en la era post-histórica. Entidades NO sustanciales
Religión	Dios (sustancia personal)	¿¿¿???
Política	Poder del cielo/Soberano	Presidentes elegibles
Derecho	Ley eterna/Ley natural	Constituciones reformables
Economía	Bien raíz: la tierra.	Bien raíz: el dinero.

En el nivel de las esferas secundarias de la cultura, los elementos fundamentantes de sus universos lingüísticos obsoletos, categorizados como sustancias, y sus sustitutos en la época posthistórica, se puede representar en las siguientes correspondencias

Esferas secundarias de la cultura	Entidades fundamentantes de cada esfera desde el neolítico a la modernidad. Entidades sustanciales	Entidades fundamentantes de cada esfera en la era post-histórica. Entidades NO sustanciales
Técnica	Herramientas	Información
Arte	Naturaleza que se imita	Creaciones de la fantasía
Ciencia	Entes reales observables	Fenómenos conmensurables
Sabiduría	Ser permanente/ideas eternas	Universo físico/trascendencia

Los desajustes entre lenguaje y realidad se experimentan a la vez, en todas las esferas primarias de la cultura, como preámbulo y autorización para la sustitución de un orden supuestamente eterno y «natural» por otro más valioso y verdadero: en religión, llegan las teologías liberales y la crítica literaria a los textos sagrados; en política, la caída del Antiguo Régimen y las revoluciones liberales y socialistas; en derecho, los movimientos de codificación, y en economía el nacimiento de las políticas monetarias y las economías financieras.

Estas transformaciones que se producen en el orden de la razón práctica, son percibidas desde el orden de la razón teórica, desde las esferas secundarias de la cultura, especialmente en arte y en filosofía, como un gigantesco hundimiento de todos los valores, ideas y creencias, con pánico y terror.

El pánico y la indignación dan lugar a unas artes y unas filosofías del aspaviento, de la venganza y de la agresión, por una parte, y de la humildad, la sinceridad y la misericordia, por otra, que, con su enorme carga pasional, cumplen honradamente su función de expresar su tiempo en formas artísticas y en conceptos.

En el siglo XXI, cuando se ha remansado esa enorme carga emotiva, se percibe con claridad que la tragedia del nihilismo y la muerte del hombre pertenece a un nivel menos titánico, que la cosa va de palabras, de cosas y palabras, que los problemas de papa y mamá son conversables, y que si no lo son hay magistrados que pueden afrontarlos.

El problema es cómo se procesa y se comunica en y desde la interioridad, verbalmente, la realidad que asimilamos y con la que tratamos, y que no es verbal. La cosa no va primordialmente de Dios y la nada, la muerte y la eternidad, va de pensamiento o espíritu, de lenguaje o ideas y objetos, con los que las culturas se refieren y designan el fundamento de la vida y la existencia en las diferentes esferas en que la actividad humana se diversifica en orden a la supervivencia. Y de eso es de lo que ha tratado siempre la religión, la política, el

derecho y la economía, y también la técnica, el arte, la ciencia y la sabiduría.

Una vez descrito el problema que le surge al espíritu en su mayoría de edad, cuando se entera de que los Reyes Magos son los padres, del problema de las relaciones entre el lenguaje y las cosas, entre papá y mamá, accede al problema que se le plantea al espíritu cuando se encuentra consigo mismo en una adolescencia de la que le cuesta salir, si es que alguna vez lo consigue, y ante una madurez que es difícil lograr plenamente, si es que alguna vez la alcanza.

6.3. DESTINO DE LAS ALMAS Y CONFIGURACIÓN DE LA PSIQUE HUMANA

§ 67. DIFERENCIACIÓN DE LAS FORMAS DE VIDA Y LAS ETAPAS DE LA EXISTENCIA

LAS expresiones «formas de vida» y «etapas de la existencia» se entienden aquí con el sentido que les dan Wittgenstein y Kierkegaard, respectivamente²⁰, y se van a utilizar para designar y describir la cantidad y variedad de niveles sociales y étnicos, de roles familiares, profesionales, religiosos, etc., que surgen y proliferan a partir del calcolítico.

En el paleolítico, la vida en este mundo y en el más allá se entiende y se vive desde el punto de vista de la sensación y la secuencia espacio-temporal de un aquí y un ahora, seguido de otro y otro, desde el punto de vista de la existencia estética o de la experiencia sensible.

[20] La expresión «forma de vida» de Wittgenstein no se encuentra definida de un modo preciso en ninguna de sus obras, aunque se menciona bastantes veces en *Investigaciones filosóficas*, México y Barcelona: UNAM y Crítica, 1988; Kierkegaard si tiene una obra dedicada a explicar cómo entiende cada una de las etapas de la existencia, *Etapas en el camino de la vida*, traducción de Juana Castro, Buenos Aires: Santiago Rueda, imp. 1952.

En el neolítico se entiende y se vive desde el punto de vista de la imaginación afectiva y la voluntad prometedora, desde el punto de vista de la existencia ética. Desde este punto de vista la vida en el más allá está muy unida a la vida en este mundo, porque el intelecto está aún indiferenciado de la imaginación, y los poderes sagrados están aún escasamente diferenciados de la naturaleza, del medio en el que se vive.

En el calcolítico, la vida en este mundo y en el más allá se entiende y se vive desde el punto de vista del espíritu o intelecto, de un espíritu o intelecto diferenciado de la imaginación y autonomizado de ella, como espíritu juzgante y razonante que diferencia entre el mundo de acá y el mundo del más allá, y que está más atento al definitivo del más allá que al transitorio del más acá. Por eso la vida y la actividad estatal urbana, y la personal, se centra en los templos, el culto, las normas, las fiestas, los himnos y las representaciones plásticas y verbales de lo divino. Es el punto de vista de la existencia religiosa intelectual o racional.

Esta existencia religiosa calcolítica es la que se desarrolla desde el punto de vista del espíritu o del intelecto racional, que conmensura continuamente, y sobre todo en el juicio final, la secuencia de la vida en el acá y en el más allá.

En la antigüedad, a partir del siglo V AdC, se inaugura un segundo tipo de existencia religiosa, que más que racional es contemplativa, y que por eso puede llamarse existencia religiosa espiritual o existencia religiosa contemplativa. Es la que practican y predicán Lao Tse, Buda, Zaratustra y Pitágoras, entre otros.

La existencia religiosa intelectual se desarrolla desde el punto de vista del obrar intelectual o espiritual, del obrar entendido como «acto segundo» en terminología de la escolástica medieval. La existencia religiosa espiritual o contemplativa, se desarrolla desde el punto de vista del ser intelectual o espiritual, desde el punto de vista del ser entendido como «acto primero», y forma más familiar es la experiencia mística contemplativa.

En la existencia religiosa racional el intelecto está centrado en la secuencia del actuar humano en el mundo, y en la existencia

religiosa espiritual el intelecto o el espíritu está centrado en su propio ser. Más precisamente, está centrado en el fundamento de su propio ser, y por eso en el ser divino, que es en lo que consiste la unión mística. Desde el punto de vista de la existencia religiosa espiritual, la vida en el mundo de acá no aparece. Por eso la salvación no es problemática, sino, al contrario, es obvia, es el modo de ser del amor, el modo de ser de la unión, que es lo que se está viviendo. Este punto de vista y este tipo de existencia religiosa espiritual no parece haberse alcanzado hasta que llega la era axial, hasta la antigüedad.

Estos tipos de existencia están tematizados y descritos muy analíticamente por Kierkegaard, pero no referidos a las etapas de la historia de la humanidad, sino a las etapas de la vida humana del hombre de la cultura urbana europea del siglo XIX, no en el sentido cronológico evolutivo de infancia, juventud y madurez sino en el sentido psicológico y moral de vida superficial, irresponsable y frívola (existencia estética), vida moral, responsable y adulta (existencia ética) y vida contemplativa de unión con Dios (existencia religiosa).

Las etapas o estadios de la existencia de Kierkegaard, pueden darse como formas de vida sucesivas en la biografía de una misma persona en un periodo corto de años de la juventud, la madurez o la senectud. Son formas de vida que se dan en todas las personas, que unas veces marcan más sus caracteres y otras menos, y que se manifiestan en sus vidas en general y en sus comportamientos religiosos en particular.

Esa sucesión y mezcla de tipos de existencia, respecto de la religión y respecto de cualquier otra esfera de la cultura, es uno de los sentidos que tiene lo que Wittgenstein designa como «formas de vida», y por eso aquí van utilizarse como sinónimas su expresión y la de Kierkegaard.

La expresión «formas de vida» (*lebenformen*) se genera y utiliza en el medio cultural humanístico y filosófico de la Alemania de entreguerras, especialmente en las escuelas de la filosofía de la vida y la filosofía de los valores. En 1921 se publica el

libro *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, de Eduard Spranger²¹ (1882-1963), filósofo y psicólogo discípulo de Wilhelm Dilthey (1833-1911) con el que de algún modo se consagra la expresión en los medios continentales.

Cuando Wittgenstein utiliza la expresión «formas de vida» probablemente no pretende describir ni definir un tipo de eventos culturales, como probablemente tampoco lo tiene cuando usa las expresiones «juego de lenguaje» o «aire de familia». La expresión «formas de vida» la utiliza Spranger para desinar el tipo de vida de la persona que tiene vocación por la ciencia, la economía, la política, la religión, y, en general, los grandes géneros de profesiones que la filosofía alemana de esa época denomina también «esferas de la cultura».

A partir del calcolítico la psique humana se configura como un caleidoscopio de formas de formas de vida y de papeles sociales, y a partir de la antigüedad empieza a ocurrir lo mismo con la vida religiosa.

A partir de la antigüedad, todas las dimensiones de la religión, el culto, la moral, la fe y la oración contemplativa, se dan en la vida religiosa de todas las personas y las instituciones eclesásticas, marcando más o menos su personalidad física o jurídica, y determinando más o menos su modo de enfocar el mundo, del acá y del más allá, y su modo de representarlo, como se irá viendo en los estudios sobre la religión antigua y la religión de la modernidad.

§ 68. DIFERENCIACIÓN DEL YO Y EL SÍ MISMO. DISEMINACIÓN DEL YO, MALDAD Y MAL

SE ha dicho anteriormente que al aumentar los asentamientos urbanos y agrupar a poblaciones superiores a los 20.000 o 30.000

[21] Spranger, Eduard, *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, Buenos Aires: Revista de Occidente, 1946.

individuos, en virtud de la división del trabajo los seres humanos se organizan en grupos y clases jerarquizadas, y pasan a constituir sociedades del tipo que Durkheim denomina de «solidaridad orgánica», en las que se genera lo que se ha llamado «interioridad social» (ROREM §§ 6-7 y 12-14).

Al multiplicarse los papeles sociales, se produce una ampliación de la interioridad individual porque cada individuo, aunque no tenga muchas opciones de elegir papeles diferentes al que por nacimiento el destino asigna a los varones y mujeres de su familia, grupo y clase, sí que tiene que convivir, y de un modo u otro tratar, con personas que tienen papeles sociales muy diversos, y de ese modo el individuo queda abierto a una variedad de horizontes existenciales que se ramifican cada vez más.

Cada individuo tiene un comportamiento privado en la familia, y otro público, cuando trata los asuntos religiosos con los sacerdotes, los jurídicos con los registradores de la propiedad, los económicos con los comerciantes, los fiscales con los encargados de recaudar, los miliares con los soldados, etc.

La vida ya no consiste solamente en cazar y tratar con cazadores y chamanes, que propician los poderes sagrados, ni en sembrar y cosechar y tratar con agricultores y sacerdotes, que también invocan y propician los poderes sagrados.

La vida consiste en tratar con sacerdotes, registradores, recaudadores, comerciantes, soldados, etc., que ciertamente también gestionan poderes sagrados depositados en divinidades bien diferenciadas y designadas. Y en ese trato no solamente se pone en juego el poder sagrado de las diversas divinidades, sino también el poder propio que se manifiesta en la ira y el miedo, el deseo y la ambición, el egoísmo y la solidaridad.

Sentir todo eso es experimentar un distanciamiento creciente entre lo que el individuo es de suyo en el ámbito familiar y tribal, un viviente, hijo y esposo, o hija y esposa, padre o madre, que colabora a la supervivencia en una relación inmediata con el medio físico, el sí mismo profundo, y lo que él hace de un modo

reflexivo y consciente, deliberativo y electivo, lo que el yo lleva a cabo como protagonista de la vida social.

Vivir en una sociedad urbana es encontrarse y sentirse tensado entre los requerimientos de la vida social y los requerimientos de una vida familiar (natural), que hay que dejar en un segundo plano y que se añora con nostalgia. El yo deja de estar puesto de modo inmediato en sí, en el sí mismo natural, y va a ponerse mediatamente, por sí, en las actividades que realiza mediante los diversos tipos de individuos con los que trata, que representan poderes, pero que los representan y los gestionan mediante signos abstractos a la vez que los poderes propios de cada individuo, mediante el lenguaje natural. Entre esos signos y poderes los individuos se dispersan, se confunden y se extravían.

En esa situación también se mantiene la unión con el principio fundamentante de la vida y de la existencia en el orden familiar, y ahí se encuentra una vida de felicidad en referencia a los poderes sagrados, en los que ahora, con el espíritu diferenciado y despierto, se vislumbra ya el orden del ser.

Pero en esa situación, en el orden del comportamiento deliberativo y electivo, a medida que el yo en tanto que actor atiende menos a los requerimientos del sí mismo porque tiene que atender más a los de los papeles sociales, a medida que se consolidan los lenguajes ordinarios, profesionales e históricos, las correspondientes rutinas sociales y personales, y a medida que se configuran establemente los circuitos neurofisiológicos correspondientes a esas costumbres, entonces se van consolidando en la mayoría de los individuos los hábitos de la dispersión, las tendencias a poner y dejar puesto el yo en unas aspiraciones, unos temores, unos dolores provocados por enemigos, como les ocurre a Aquiles, a Agamenón, a Ulises, a Penélope, y a tantos otros.

La mayoría de las personas ponen el yo en los diferentes papeles sociales, y en los actores, y lo hacen con insistencia y persistencia. Y van adquiriendo unos hábitos por los cuales el yo se aleja del sí mismo. Incluso llega a perder de vista su sí mismo y

el fundamento de su vida y de su existencia, y a encontrarse en la situación que Rousseau describe.

«No corresponde a mi tema mostrar cómo de semejante disposición nace tanta indiferencia para el bien y para el mal, pese a discursos tan hermosos de moral; cómo al reducirse todo a las apariencias, todo se convierte en ficticio y fingido: honor, amistad, virtud, y con frecuencia hasta los vicios mismos, de los que finalmente se encuentra el secreto de glorificarse; cómo, en una palabra, al pedir siempre a los demás lo que nosotros somos y no atreviéndonos a preguntarnos sobre ello a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, humanidad, educación y máximas sublimes, no tenemos más que un exterior engañoso y frívolo, honor sin virtud, razón sin sabiduría, y placer sin dicha»²².

El yo se disemina vagando o divagando (con diverso grado de voluntariedad e interés) en los múltiples parajes del territorio de su unidad psicosomática, donde ha vivido la ira, el amor, la ambición, la solidaridad, la hipocresía, etc., e incidiendo y re-inciendiando en ellos, a menudo se instala y se pierde en ellos.

Esa divagación errante puede producirse en el mundo inorgánico, a nivel molecular y a nivel estelar, donde los cuerpos se fragmentan, abandonan sus órbitas y circulan como proyectiles destruyendo lo que encuentran a su paso. También se da esa dispersión en los componentes de los vivientes orgánicos vegetales y animales, cuando sus almas los dejan autonomizarse y divagar, provocando deformaciones, enfermedades y muertes, como es lo propio de los poderes que fundamenta sus vidas y sus existencias autonomizadas, convertidos en «malos espíritus» (ROREM §§ 54.1-54.2).

El yo puede igualmente divagar errante lejos de su sí mismo, ubicándose en múltiples escenarios de su unidad psicosomática, y a la vez, en múltiples de la interioridad social. Se pone en el rol del comerciante y asume sus poderes, en el del escriba, el guerrero,

[22] Rousseau, J.J., *Del Contrato social. Discursos*, Madrid: Alianza, 1985, p. 286.

etc. La manera en que se pone en los territorios psicosociales viene determinada por la manera en que se pone en los territorios psicosomáticos, y así un general, puede ser más o menos déspota, generoso, etc., según cómo afecte la posición psicosomática del yo al repertorio de poderes de la posición psicosocial que ocupa.

El despliegue del yo divagante en las posiciones que va ocupando, su consolidación y sus cambios, configura y constituye la bondad o maldad de las personas en determinados momentos, periodos de su vida o en su vida entera. La maldad de cada viviente singular, vegetal, animal o humano, tiene sus efectos sobre la diseminación del yo y sobre la unidad del alma de otros vivientes y conjuntos de vivientes, provocando en ellos deformaciones y posicionamientos malvados.

Los posicionamientos malvados o destructivos pueden producirse en el mundo inorgánico, en las partículas elementales y en los cuerpos celestes, que pueden romperse, abandonar sus órbitas y difundir por los espacios, elementos malvados como asteroides, meteoritos, etc. La diseminación y fractura del yo también puede producirse en el mundo de lo super-orgánico, dando lugar a grupos y bandas malvadas, en cuando que provocan diseminaciones malvadas en otras entidades super-orgánicas.

El sumatorio abstracto de todos los comportamientos y entes malvados del calcolítico es lo que en la antigüedad se llama el mal, y se concibe como problema enigmático porque en la denominación abstracta que le asigna la antigüedad, se pierde la referencia a su principio fundante genético y a su principio cronológico. Pero en el paleolítico, el neolítico y el calcolítico no hay un problema del mal. Lo que hay son malos espíritus, que son los responsables del daño, los culpables.

En el paleolítico la maldad está referida y representada mediante las fuerzas cósmicas, como en el neolítico lo está mediante las fuerzas zoomórficas. En el calcolítico la maldad está referida a y representada por los espíritus zoo-antropomórficos, y esas representaciones se mantienen y alcanzan su máximo grado de desarrollo en la modernidad barroca, como se verá más adelante.

Al final de la modernidad, esa referencia empieza a debilitarse y a perderse, hasta que se pierde del todo, y las representaciones zoo-antropomórficas del mal desaparecen por completo, en lo que Hegel llama fin de la historia y muerte del arte.

En la época posthistórica, la referencia a los espíritus malos (y a los espíritus en general), desaparece también completamente de la vida y el lenguaje ordinarios, y con ello desaparece la creencia en los demonios y en los ángeles. El mundo de los espíritus continúa representándose en el arte, especialmente en la literatura, el cine y los videojuegos, pero ese discurso sobre la maldad y los malos espíritus diseña un universo lingüístico que tiene un sentido figurado, y no un sentido propio. Es decir, la teología del siglo XX no elabora una ontología del orden sobrenatural que pueda articularse con las representaciones que hacen las artes, literarias y audiovisuales.

Las instituciones religiosas, para evitar el descrédito de sus doctrinas y representaciones de los «malos espíritus», los conceptualizan de nuevo como «representaciones del mal» de tipo imaginativo (mítico), pero a menudo sin poder refrendarlas con una ontología y una teología congruentes²³.

La época posthistórica crea modelos informáticos de la enfermedad y del pecado en máquinas, y modelos químicos de enfermedad y pecado, de infierno y paraíso en animales, aplicables también al hombre, mediante fármacos y drogas. En la época posthistórica la maldad, el infierno y el paraíso, que recibían en el periodo anterior su configuración en el orden de la razón teórica, pasan a configurarse en el orden de la razón práctica.

[23] Cfr., Minois, G., *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós, 1994, caps. 15 y 16; McDonnell, Colleen y Lang, Bernhard, *Historia del cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*, Madrid: Taurus, 2001, caps. 10 y 11; Colombo, Arrigo, *Il diavolo. Genesi, storia, orrori di un mito cristiano che avversa la società di giustizia*, Bari: Edizioni Dedalo, 1999; Muñoz Vargas, Mireya, *El mal y la diversidad cultural. Breve estudio iconográfico*, La Paz, Viceministerio de Cultura de Bolivia: Unión Latina, 2004. http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/18078/1/09_Muñoz_Vargas.pdf; Aragonés Estella, Esperanza, *Y LÍBRANOS DEL MAL. Representaciones del diablo en el Arte: de la Antigüedad a nuestros días*, (6ª ed., 2017), https://play.google.com/store/books/details/Esperanza_Aragonés_Estella_Y_Libranos_del_Mal.

6.4. VIDA MUNDANA, VIDA BUENA Y VIDA FELIZ. NACIMIENTO DE LA ÉTICA

§ 69. FORMAS ARCAICAS DE LA VIRTUD. LA INMORTALIDAD DE LOS HÉROES

EN el paleolítico no hay héroes, solamente poderes sagrados. En el neolítico hay unos héroes que son semidioses, cuyos nombres, Caín, Hércules o Virachocha, y cuyas hazañas, las relatan los aedos y sacerdotes de las culturas urbanas calcolíticas.

En el calcolítico hay hombres divinos, que alcanzan la inmortalidad, como se ha dicho, y se ubican en la cúspide de una escala social que tiene valor ontológico, que es una escala metafísica. No solo en lo que se refiere a la inmortalidad, sino también en relación con las acciones que se pueden llevar a cabo, en relación con la virtud. En la ontología calcolítica, como en la antigua y la medieval, el principio de que el obrar sigue al ser tiene plena vigencia. La virtud, las capacidades operativas, son la expresión de un modo de ser, al que corresponde también un modo de persistir, de ser eternamente, o no.

El rango social es rango ontológico. Lo que se es por nacimiento, es determinante hasta tal punto que las hazañas heroicas no pueden ser llevadas a cabo si no se tiene la dotación ontológica (genética) adecuada. Los relatos del comienzo del mundo dicen que el mundo lo crearon los dioses, y los relatos del comienzo de la civilización, dicen que la cultura y el orden los crearon también uno seres semidivinos. Lo hicieron porque eran divinos y eran divinos porque lo hicieron

En el calcolítico Gilgamesh, Moisés, Agamenón, David y Arjuna pueden realizar las misiones que se les encomiendan porque son reyes e hijos de reyes, porque, por nacimiento, están dotados para eso. Y lo mismo en el caso de Ulises.

También en la cultura occidental los héroes medievales y modernos son tales porque resulta que eran de noble cuna, aunque ellos mismos lo ignorasen, y vuelven a ser reconocidos en su

ser originario precisamente al cumplir la hazaña, que revela su rango ontológico. Y así sigue ocurriendo en los cuentos infantiles de la ilustración europea.

El trayecto de los poderes sagrados paleolíticos, los astros, está fijado. El destino de Caín y de Hércules se asemeja al trayecto de los astros, aunque también se diferencia de él. En los héroes calcolíticos hay más holgura entre su destino, marcado por los astros, y su biografía. Están obligados a un peculiar entrenamiento, a una cierta ascética, y a una educación de príncipe. Aquiles puede elegir su destino, puede elegir entre una vida larga y anodina y una vida corta y gloriosa. No pocos héroes calcolíticos pueden elegir su destino en una dirección o en otra, o bien lo tienen ya fijado.

Estos héroes son príncipes, señores feudales, como Judá y los jefes de las demás tribus de Israel, como los pretendientes de Penépole, como los hermanos de Arjuna. Son reyes y príncipes, héroes.

A medida que las tribus y los feudos constituyen conjuntos y redes urbanas, van apareciendo héroes que no son reyes, ni príncipes, que no son sacerdotes ni profetas, y van apareciendo nobles que no son reyes ni príncipes pero que rivalizan con ellos en virtud, y en la inmortalidad que se expresa en sus sepulturas. La metafísica se concibe y se expresa primero en el orden de la razón práctica, el arte y la religión, y luego en la filosofía y la teología.

La emergencia de la ética de virtudes tiene lugar en el calcolítico. ¿Existen las virtudes en las culturas de las sociedades urbanas estatales? Existen y se cultivan en el mundo homérico, en las culturas precolombinas, en el Mahabarata y en la tragedia griega. Se describen con detalle en las guerras de la China preconfuciana y se analizan y predicán en toda la obra de Confucio.

En un primer momento, es decir, en los milenios 3 y 2, la vida terrena no tiene relación con la vida ultraterrena del Hades o del Sheol, como se ha dicho. No hay alusiones a la vida

ultraterrena de Caín o de Hércules. Pero desde mediados del segundo milenio sí. Los héroes son convertidos por Zeus en estrellas, ríos, flores o animales, y alcanzan de ese modo la inmortalidad, y el *Libro de los muertos* enseña también el camino hacia un más allá eterno.

A mediados del primer milenio, en las odas de Píndaro o en la predicación de Zoroastro, la inmortalidad empieza a formularse de un modo que resulta básicamente aceptable también para las religiones de las culturas posteriores hasta el siglo XXI. El que alcanza el nivel de los dioses en la vida terrena, el semidios, el santo, el héroe, alcanza la vida eterna, si bien esa inmortalidad está diversa y más o menos confusamente caracterizada en los diferentes ámbitos culturales.

En relación con este proceso pueden señalarse, de un modo tentativo y provisional, cuatro fases en el desarrollo de la concepción de la inmortalidad en relación con el de la ética, la educación y la guía espiritual, correspondientes a las cuatro fases de desarrollo de las sociedades desde el neolítico en adelante.

Época y tipo de sociedad	Textos	Contenido ético/escatológico
Neolítico Seminómadas Asentamientos pre- estatales	<i>Génesis, Enuma Elish, Manuscrito de Huarochiri, Popol Vuh,</i>	Cosmológico, Épica migratoria, Ética ritual. No inmortalidad.
Calcolítico inicial Ciudades estatales	<i>Exodo, Gilgamesh, Iliada.</i>	Épica heroica
Calcolítico final/ Hierro Estados, imperios	<i>Salmos, Libro de los Muertos, Odisea, Mahabarata, Huehuetlatolli .</i>	Educación de príncipes, Ética, inmortalidad de héroes.
Edad del hierro/ Antigüedad	<i>Ezequiel, Zoroastro, Orfeo, Bhagavad Gita, Analecta Confuciana,</i>	Guía espiritual universal Teoría ética universal Inmortalidad universal

§ 70. *IDEALES EDUCATIVOS Y ÉTICA DE NORMAS*

CUANDO en las sociedades pre-estatales se acumula suficiente experiencia de que la supervivencia depende, más que de la naturaleza, de la organización de las actividades de individuos y grupos, entonces surgen las organizaciones estatales, los códigos, las prácticas educativas y la ética. Surgen en un proceso gradual, como procedimientos para lograr mayor cohesión y eficacia en las actividades del grupo y para evitar su disgregación en un primer momento, y como procedimientos para lograr la mayor cohesión y eficacia de las actividades individuales, para evitar la diseminación del yo y para encauzar su caudal de poder a unos fines de excelencia personal e institucional.

Como se ha dicho, al multiplicarse los roles sociales, el yo se diferencia y autonomiza del sí mismo, y vaga o divaga por los espacios sociales, por la interioridad social y personal. Por eso el *Huehuetlatolli* («Reunión de consejos que daban los viejos sabios») de los mexicas, como todo texto de contenido ético y educativo en general, recoge, predica y difunde enseñanzas para evitar la diseminación del yo.

*«Y cuando alguno te estuviese amonestando,
No te estarás divirtiendo con alguna otra cosa,
No tendrás algo en la mano con que te estés dando gusto,
No estarás dando golpecitos con los pies, como quien se distrae,
No estarás mordisqueando la manta con que te cubres,
No escupirás,
No volverás el rostro para uno y otro lado,
No te pararás de repente.
Todas estas cosas te tengo recomendadas que no hagas:
Hazlas así y te darás a conocer como un gran bellaco,
Que no hay para ti ni sentido, ni cortadura,
Que de veras tú eres un hombre dejado al vicio,
Que de veras tendrás con merecimiento tuyo y serás tú herencia,
La yerba estupefaciente, la yerba embrutecedora,*

El pulque, el hongo intoxicante:
 Los comerás, los beberás, con ellos te embriagaras,
 Con ellos rodarás, te perderás tú mismo,
 De modo que ya no tengas sentido de ti mismo,
 Y te arrojarás al fogón encendido, al comal del fuego,
 Al río, al peñascal;
 Caerás en la trampa, en la red de cuerda;
 Ya no te darás cuenta de cómo vienes a encontrar piedra y palo,
 La suciedad y la basura;
 Con esto te insolentarás, echándote a la cabeza y mollera ajenas,
 Te harás estúpido y falaz, te embrutecerás salvajemente,
 Te harás compañero del conejo, del venado,
 Te meterás por bosques y llanuras.
 Si no hoyes, si no recibes la doctrina de tu madre,
 La doctrina de tu padre, si no quieres acoger lo que se hace tu vida
 y muerte.
 ¡Basta! ¡Ya sucedió, infeliz de ti! No harás más quehacer:
 Estarás en el poder y garras del coyote, del tigre.
 Nada te valdrá repudiar lo pesado, lo que ya se fue atrás.
 Contigo se ha cumplido, se ha hecho lo debido:
 Pero tú no tomaste, no cogiste el llanto, las lágrimas;
 De nada te sirvió el alacrán o el gancho, la ortiga con que se te
 castigó;
 Nada te aprovechó, nada te sirvió:
 No por esto te enmendaste, te corregiste, te viste por algo recto.
 Pues sobre ti no hay más que piedra y pelo»²⁴.

El intento de construir y reconstruir la unidad de un hombre
 ahora tiene más dificultades, porque los papeles de todos en or-
 den a la supervivencia de todos, hacen posible y fácil la disemi-
 nación del yo, su incidencia y reincidencia en cualquiera de los

[24] Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Madrid: Historia
 16, 1990, libro VI; [http://www.monografias.com/trabajos82/valores-mundo-aztecas/
 valores-mundo-aztecas.shtml](http://www.monografias.com/trabajos82/valores-mundo-aztecas/valores-mundo-aztecas.shtml)

parajes donde ha encontrado placer, distracción, alabanza, comodidad, etc.

La teoría y las prácticas de la construcción y la reconstrucción del yo son abordadas a la vez por los aedos, los sacerdotes y los príncipes. Entre todos generan el sistema de valores que van a promover las aspiraciones al bien, a las virtudes y a la bondad, sistema social y universalmente aprobado y ensalzado, y que constituye el alma de la vida social y de la educación.

Esta educación es, en un momento inicial, la educación heroica, la paideia griega que describe Werner Jaeger²⁵, la «Reunión de consejos que daban los viejos sabios» que transmite Bernardino de Sahagún, o los códigos del honor del Samurai japonés. Pero cuando la ciudad crece en número de habitantes, y el protagonismo de la vida y la supervivencia gravita más sobre un numeroso conjunto de ciudadanos iguales que sobre la nobleza, entonces la educación y la ética, como la inmortalidad, se imparten a todos y se hacen universales.

Las virtudes, que inicialmente se tienen por nacimiento, por casta y por clase social, y se corresponden con unos imperativos de excelencia propios de quienes desempeñan tareas organizativas o administrativas, se convierten en normas, y esas normas se promulgan e imponen mediante leyes, para ser asumidas y vividas por todos los individuos y grupos, pero según su rango y posición social.

Ese parece ser el caso de la Grecia clásica, donde los tratados teóricos más destacados, como la República de Platón y la Política de Aristóteles, sistematizan las virtudes según las distintas clases sociales. Hay virtudes de los artesanos, de los militares, de las mujeres, de los hombres libres e incluso de los esclavos²⁶.

[25] Jaeger, Werner, *Paideia: Los Ideales De La Cultura Griega*, México: FCE, 2007.

[26] Quizá este es el enfoque de la ética que Brentano proponía superar, para llegar a una indagación más originaria sobre las raíces neolíticas y paleolíticas de la ética, y es el enfoque que Ortega apoya e impulsa con la edición de *El origen del conocimiento moral* de Brentano en Revista de Occidente. Cfr. Brentano, F., *El origen del conocimiento moral*, Madrid: Tecnos, 2002.

Ese parece ser también el caso de la Roma republicana, aunque el enfoque de los tratados educativos y de ética tenga más en cuenta lo que los procesos históricos han generado realmente más que el ideal de virtud. Para el Cicerón de La Republica, es la historia misma la que educa y disciplina a las clases sociales, mediante una especie de «astucia de la razón». En la Roma imperial, Séneca, Epícteto y Marco Aurelio aportan abundante experiencia empírica y personal sobre el control de las pasiones y el logro de la calma interior, que son ya testimonios muy expresivos de la distancia entre sí mismo y yo que es propia del hombre antiguo, de los habitantes del imperio.

La diferencia de clases sociales es cada vez menos relevante y menos determinante de la configuración de la interioridad personal. La aspiración a superar la diseminación del yo, la aspiración a la virtud, tiende a universalizarse, a la vez que la aspiración a los derechos políticos y al bienestar económico, en sintonía y en sincronía con el desarrollo demográfico y el proceso de urbanización, que alcanza una cierta culminación en occidente en el final de la modernidad europea. Entonces la autonomía individual alcanza su grado pleno de reconocimiento político, jurídico-social y económico por parte de la comunidad social, a la vez que la alcanza también en el orden religioso, como se verá en otro lugar.

Las primeras formulaciones históricas del modelo antropológico del *self made man* son proporcionadas en el medioevo occidental por las órdenes mendicantes²⁷, y después de las revoluciones americana y francesa se configura como ontológicamente consistente. Como se verá en su momento, su aceptación requiere como condición previa o concomitante una revolución metafísica, o al menos una serie de reformas metafísicas, que se producen en los frentes del personalismo, el existencialismo y el pragmatismo.

[27] Se muestra con claridad en, Marín, Higinio, *La invención de lo humano: la génesis sociohistórica del individuo*. Higinio Marín Pedreño. Madrid: Encuentro, 2007.

§ 71. VIDA MUNDANA Y VIDA BUENA, PASIONES Y VIRTUDES:
TENER, PODER Y VALER

DESDE el calcolítico hasta fines de la modernidad, el fin de la ética es la felicidad de todos y cada uno de los habitantes de la ciudad, del estado o de la nación, lo que se alcanza si las diferencias entre las clases se atenúan o disuelven, si los grupos y entidades profesionales cumplen bien su cometido, y si se evita la diseminación del yo, la vida mundana de los habitantes de la ciudad, y se alcanza su integración unitaria, o lo que es lo mismo, una vida buena.

El calcolítico recuerda los problemas neolíticos de integración de los diversos grupos sociales, de las diversas tribus, como combates entre dioses, entre dioses viejos y dioses nuevos, pero describe los suyos propios como guerras entre pueblos o como revueltas políticas entre los integrantes de la ciudad-estado, y los afronta mediante leyes, mediante prácticas educativas y mediante escritos teóricos de política y de ética (constituciones políticas y guías para la vida feliz).

Los análisis de la diseminación del yo, y las propuestas para su integración con el sí mismo, se encuentran en todas las épocas desde la edad del hierro hasta la era de la globalización. El sí mismo es lo que según las épocas y contextos se denomina la persona, el centro de la voluntad natural, de lo voluntario no electivo, del interés espontáneo, el fondo del espíritu, el intelecto agente. El yo es lo que según las épocas y los contextos se denomina la autoconciencia, el libre albedrío, el centro de la voluntad electiva, de la atención. La historia de la filosofía occidental ha ido analizando y definiendo estas capacidades y funciones del espíritu y la psique humanas. Los primeros tratados sistemáticos y amplios de análisis de tales capacidades y funciones y de las actividades correspondientes, probablemente son algunos diálogos de Platón (Fedón, Fedro, Protágoras, *La República*) y algunos tratados de Aristóteles (Sobre el alma, Política, tratados de ética, *Retórica*).

Lo que Platón, Aristóteles y los estoicos describen como capacidades operativas (facultades), pasiones, hábitos viciosos y virtudes, el cristianismo, desde Pablo hasta Agustín, lo reelabora como doctrina de las concupiscencias, la escolástica medieval lo sistematiza como doctrina de los pecados capitales y las virtudes cardinales, los ilustrados modernos lo completan como teoría de las pasiones del hombre en la vida social (tener, poder y valer), y Heidegger lo actualiza en el siglo XX como fenomenología de la caída en la existencia inauténtica y del modo de ser propiamente sí mismo.

A partir de la ontología sistemáticamente construida en la escuela de Atenas, basada en el descubrimiento socrático de la esencia, las doctrinas platónica y aristotélica de las facultades, las pasiones y los hábitos establecen una estructura psicosomática del hombre, con una serie de capacidades apetitivo-motoras (*epithymía/Appetitus concupiscibilis* y *thymos/Appetitus irascibilis*) que buscan la realización propia, el bien propio o la felicidad. Estas capacidades, en primer lugar, despliegan sus actividades de valoración de los acontecimientos del mundo (estimaciones y pasiones), y en segundo lugar, generan procedimientos operativos estables del individuo y de la sociedad (hábitos y costumbres, positivos y negativos, o sea virtudes y vicios sociales y personales)

Los epicúreos, estoicos y peripatéticos, desarrollan los análisis de los sentimientos, vicios y virtudes, en el orden de la descripción fenomenológica, de la sistematización teórica y de la gestión práctica de todos ellos.

A partir del cristianismo, Pablo y la patrística hasta Agustín asumen los estudios anteriores y los integran en la doctrina de la caída y la gracia. Las caídas y culpas originarias dejan abiertas unas heridas en todas las capacidades humanas, en virtud de las cuales las apetencias e impulsos del hombre, dejan de ser medios para dirigirse a la felicidad a la que el sí mismo aspira, y se empeñan en objetivos más cercanos que son cortocircuitos en el camino hacia la felicidad. La tendencia a fijarse en estas posiciones

o cortocircuitos se designa como «concupiscencia de la carne» si se refiere a los placeres somáticos, «concupiscencia de los ojos» si se refiere a la posesión y dominio sobre las personas y cosas, y «soberbia de la vida» si pretende la veneración y reconocimiento universal²⁸.

La escolástica medieval sistematiza las tres concupiscencias de la patrística en los 7 pecados capitales (soberbia, avaricia, gula, lujuria, pereza, envidia, ira)²⁹ y las virtudes morales de Aristóteles y Cicerón en las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza).

La modernidad ilustrada desarrolla la analítica y la sistemática de las pasiones, los vicios y las virtudes en diversos tratados ya clásicos. Un buen compendio de ellos se encuentra en los *Discursos* de Rousseau, donde se describe al individuo extraviado en los requerimientos de la vida social como un hombre que busca y tiene «honor sin virtud, razón sin sabiduría, y placer sin dicha»³⁰.

Estos tres rasgos que dejan en el hombre la impronta de las tensiones a que la vida social lo somete los sistematiza Kant como las tres pasiones de «Tener, poder y valer»³¹,

La doctrina de la triple concupiscencia, desarrollada por Agustín en el libro X de las *Confesiones*, es analizada y comentada por Heidegger en el curso de 19???. A partir de esos análisis, describe la «caída» del hombre en la existencia inauténtica, que ocupa un lugar decisivo en la analítica ontológica de *Ser y tiempo*³².

[28] Agustín, San, *Confesiones*, Madrid: BAC, 1991, libro X

[29] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 84, 4, Madrid: BAC, 4ª ed., 1978.

[30] Rousseau, J.J., *Del Contrato social. Discursos*, Madrid: Alianza, 1985, p. 286.

[31] Kant, E., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991.

[32] Heidegger, M., *Lecciones de mística medieval*, Madrid: Siruela, 1997, *Ser y tiempo*, México: FCE, 1951.

La correspondencia entre las doctrinas éticas de las diferentes épocas de la cultura occidental se puede representar en la siguiente tabla.

Factores psíquicos Facultades	Pasiones <i>Concupiscentiae</i>	Vicios Pecados Capitales	Virtudes Virtudes Cardinales
<i>Epithymia Appetitus concupiscibilis</i>	<i>Concupiscentia carnis</i> Tener	Gula, Lujuria, Pereza/ placer sin dicha	Templanza
<i>Thymós Appetitus irascibilis</i>	<i>Concupiscentia oculorum</i> Poder	Ira, Avaricia/ razón sin sabiduría	Fortaleza
<i>Boulesis Voluntad</i>	<i>Superbia vitae</i> Valer	Envidia, Soberbia/ Honor sin virtud	Justicia
Razón Práctica Voluntad/arbitrio			Prudencia Existencia auténtica

Las diferentes doctrinas éticas, las de las culturas occidentales, las de las orientales y las de las americanas, son diferentes modos de describir y designar una disgregación del yo, y una integración del yo y el sí mismo, una unificación y sintonización de ambos en su referencia al fundamento de la vida y de la existencia del ser humano, en su referencia a lo sagrado.

La integración del yo y el sí mismo en esos términos es lo que se denomina la vida buena y es aquello en lo que consiste la bondad, por oposición a la maldad o diseminación del yo, que consiste en una relación antagónica entre sus partes (entre sus actitudes y hábitos). Por otro lado, la referencia a lo sagrado y la unión con lo divino es aquello en lo que consiste propiamente la felicidad.

La articulación entre bondad y felicidad, entre vida buena y felicidad eterna, no se plantea antes del calcolítico, como se ha

dicho. La correspondencia de la una con la otra se establece entonces, y desde el calcolítico en adelante esa conexión aparece como algo que, lejos de ser obvio, resulta más bien problemático, como se verá en su momento.

6.5. LA VIDA CON LOS DIOSES AQUÍ Y ALLÁ. LAS FORMAS DEL ÉXTASIS Y DEL RECOGIMIENTO

§ 72. FIESTAS Y FORMAS CALCOLÍTICAS DEL ÉXTASIS. PLACER ORGÁNICO Y GOZO ESPIRITUAL

Las fiestas calcolíticas (MORN §§ 43 y 53, ROREM §§ 41-42.1), que expresan el gozo y permiten experiencias de felicidad en el éxtasis, corresponden al modo en que las sociedades urbanas estatales, generalmente de religión profética, apuntan a la escatología, la reproducen y la conmemoran. Tal gozo y tal éxtasis presentan desde sus orígenes una forma normal, que es la fiesta misma, y varias formas extremas. Las formas extremas son experiencias particularmente intensas de la unión con lo sagrado en la propia interioridad, son las formas de la unión mística, de la fusión del viviente humano y su fundamento sagrado en el propio sí mismo (MORN §§ 43 y 53, ROREM §§ 42.2).

La fiesta es el punto donde, en la mayoría de los lugares y tiempos, tiene lugar la celebración de la eucaristía escatológica, la unión con la divinidad, por parte de cada uno individualmente, y por parte de toda la comunidad. En las sociedades urbanas estatales, donde el individuo alcanza la plenitud de la esencia humana en y mediante la interioridad social, hay nuevas dimensiones y horizontes de gozo, que no estaban actualizados en el paleolítico ni en el neolítico.

Las formas neolíticas del éxtasis basadas en la música, el canto y la danza, que se ejecutan en los rituales de la fecundidad agraria, se mantienen en el calcolítico, y adquieren entonces la

forma propia de una subjetividad dueña de sí, que vive en una sociedad urbana. En la fiesta urbana se diferencian y autonomizan, por una parte, la música, el canto y la danza, por otra, la embriaguez de tipo báquico, y por otra, el erotismo de tipo sumerio, egipcio y tántrico, y ofrecen los cauces de gozo y de éxtasis de que es capaz una población que ha diferenciado entre yo y sí mismo, por una parte, y entre existencia ética y existencia religiosa, por otra.

En la sociedad urbana estatal el placer, emoción y sentimiento orgánico definido por Aristóteles como «ejercicio de la disposición natural sin trabas»³³, alcanza sus máximas formas precisamente mediante la acogida de la interioridad orgánica en los ámbitos espirituales, esos que surgen con la apertura de los nuevos espacios interiores que el *Nous* genera al diferenciarse de la imaginación, al alcanzar su «mayoría de edad». Entonces tiene lugar la integración de lo psíquico orgánico en lo psíquico espiritual, en el espíritu, entonces aparecen los sentimientos amorosos, como se ha dicho antes.

Entre los humanos, el placer máximo parece derivarse del ejercicio de las disposiciones naturales referidas más directa e inmediatamente a la afirmación de la vida, que son las religiosas por excelencia como se ha dicho, y que son la comida, la bebida y el sexo. La comida, la bebida y el sexo, al ser las actividades máximamente placenteras y gozosas, son las que se llevan a cabo con las máximas expresiones del placer, del gozo y de la alegría, a saber, la música, el canto y la danza.

Por eso el corazón y la esencia de la fiesta, de la eucaristía escatológica, es, desde el calcolítico hasta la era digital de la globalización, la música con el canto y la danza, la comida y la bebida, y el sexo. También cuando las dimensiones espiritual y escatológica de tales actividades resultan opacas en la sociedad secularizada del siglo XXI, o especialmente cuando eso sucede.

[33] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 1153 a, 5- 20. 45; X 1, 1172a 20 46; X 1, 1172a 20-25 47. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. 1958.

La población de la sociedad estatal, que describe Homero y Hesíodo en Grecia, que ha escuchado la doctrina del reformador religioso Akenaton en Egipto, de los Salmos y profetas en Israel, y de los sabios y sacerdotes iraníes, siente en sus propias carnes la escisión existencial y la diseminación del yo, y experimenta la dificultad de alcanzar una paz y una felicidad personal, familiar y social.

Esta población es la que experimenta en las fiestas y en los templos, en la felicidad que vive entonces, la legitimidad de su existencia y de la creación completa. Y esta población, tanto en el calcolítico como en el siglo XXI, es la que, cuando no alcanza en la vida normal y en las formas normales de las fiestas periódicas, el placer y el gozo necesarios, acude compulsiva, y en ocasiones desesperadamente, a elementos vegetales, más o menos elaborados, como recurso seguro para el éxtasis. Se trata de huir como sea de la enfermedad, la miseria y la desesperación.

Las formas, los tiempos y los lugares del éxtasis, permiten placeres y gozos que transportan al otro lado de la conciencia y del cuerpo, y conducen hacia el más allá con una metodología infalible: el baile y la música, la embriaguez, y el sexo y el amor. La escenografía, la coreografía y la dramaturgia de los templos del éxtasis, se inauguran en Sumeria y Egipto en los milenios 3 y 2, con las fiestas normales y oficiales.

En estas celebraciones empieza a perfilarse la diferencia entre las fiestas de carácter eclesiástico y las de carácter civil, ambas con su dimensión propiamente religiosa, aunque cada una con un enfoque diferente de lo sacro. Esta dualidad de lo eclesiástico y lo civil, continúa y se mantiene en las celebraciones normales y oficiales de la cultura occidental hasta el siglo XXI, con las transformaciones propias de cada época y cultura.

Las celebraciones antiguas no acogidas en los calendarios oficiales, quedan marginadas y relegadas a la esfera de la «religiosidad popular», donde tiene lugar una reposición de fiestas neolíticas (orgías dionisiacas, fiestas andinas de la

Candelaria, etc.), antiguas, y medievales (carnavales, fiestas de locos, etc.), que recogen los antropólogos y folkloristas en los siglos XX y XXI, y que en algunos aspectos inspiran las discotecas contemporáneas.

Las formas del éxtasis calcólico mediante el placer orgánico y el gozo espiritual, abren la vía para las formas del éxtasis puramente espiritual de las religiones antiguas, en las cuales lo orgánico pierde relevancia hasta desaparecer por completo.

A partir de la antigüedad surgen las modalidades de unión con lo sagrado que corresponden al tipo de forma de vida o tipo de existencia religiosa. Consiste en un modo de ponerse el yo en el sí mismo y ambos en el orden del ser, de espaldas al orden del obrar, del espíritu racionante, del tiempo, de la ética y de la fe, que corresponden a otras formas de vida y de existencia como se verá en su momento.

§ 73. *LA UNIÓN MÍSTICA: DANZA, EMBRIAGUEZ Y EROTISMO*

JUNTO a las formas normales de la festividad, a partir del calcólico se encuentran las formas especializadas y excepcionales de unión con lo divino, en las que se expresa también una eucaristía escatológica. La imagen del banquete y de las bodas no dejado de utilizarse en el judaísmo, el cristianismo y el islam, para expresar la felicidad de la vida eterna. En las religiones orientales, en el budismo hindú y sus formas, y en las tradiciones chinas prebudistas, donde no hay oposición entre materia y espíritu, se encuentran también doctrinas prácticas y teóricas en las que la unión con lo divino se logra a través de algunas actividades corporales claves en la afirmación de la vida, como comer, beber, hacer el amor, respirar, y otras.

En el siguiente cuadro se muestran expresiones de las tres vías clásicas del éxtasis en las religiones de la cultura hebrea, la griega, la hindú y americanas precolombinas.

	música, canto, danza	embriaguez	erotismo
Biblia hebrea	Salmos de David	Elogios del vino	Cantar de los cantares
Orfismo	Pitágoras, Orfeo	Baco, vendimia, vino	Ménades y dionisiacas
Budismo	Yoga		Yoga, tantrismo
Islam	Danzas Derviches	Poemas báquicos	Huríes del profeta
Culturas americanas	Danzas aztecas	Ayahuasca, Don Juan	

La música, el canto y la danza son la expresión más espontánea y propia del gozo de vivir y de la gratitud por el don de la vida. La danza y el canto como expresión de gozo y como vía hacia el éxtasis, aparecen en algunas formas de chamanismo, en las tradiciones hebreas desde tiempos de la monarquía (desde David), en las tradiciones órficas, pitagóricas y dionisiacas, en diversas formas de yoga derivadas del Bhagavad gita y Buda, en las danzas de los derviches, y en las danzas aztecas y otras culturas precolombinas³⁴.

En la Biblia hebrea la mesurada embriaguez del vino, aparece, por una parte, como una forma de expresión del gozo y de la eucaristía escatológica, y por otra, como algo cuyo exceso es peligroso y contra lo cual se previene³⁵, como lo hace el *Huehuetlatolli* azteca:

Díjoles la vid: '¿Habré de renunciar a mi mosto que alegra a Dios y a los hombres para ir a mecerme sobre los árboles? (JUECES 9, 13).

[34] Cfr., Choza, J. y Gray, J., *Danza de oriente y danza de occidente*, Sevilla: Thémata, (2) 2014.

[35] Cantera Ortiz de Urbina, Jesús, «Fraseología bíblica comparada. Su reflejo en el refranero español», *Parentia*, 14: 2005, pp. 27-41 https://cvc.cervantes.es/lengua/parentia/pdf/014/002_cantera.pdf

El vino y la música alegran el corazón; pero más que ambas cosas, el amor de los amigos (ECLESIÁSTICO 40, 20).

El vino para regocijo fue creado (ECLESIÁSTICO 31, 35).

Poco vino es bien suficiente para un hombre bien educado, Y cuando duermas no te causará desasosiego ni sentirás dolor (ECLESIÁSTICO 31, 32).

El vino bebido con exceso ocasiona desabrimiento e ira, y muchas ruinas (ECLESIÁSTICO 31,38).

Amargura del alma es el vino bebido con exceso (ECLESIÁSTICO 31, 39).

El trabajador dado al vino no se enriquecerá (ECLESIÁSTICO 19, 1).

El vino y las mujeres hacen apostatar a los sabios (ECLESIÁSTICO 19, 2).

Pendenciero es el vino, Y alborotadoras las bebidas que embriagan (PROVERBIOS 20, 1).

El vino es traidor para el que lo bebe (HABACUC 2, 5).

El vino bebido con exceso ocasiona desabrimiento e ira, y muchas ruinas (ECLESIÁSTICO 31,38).

En la tradición americana la observación de la medida en la embriaguez se recomienda encarecidamente, desde los *Huehuetlatolli* aztecas hasta las formas contemporáneas de adiestramiento con los alucinógenos de las *Enseñanzas de Don Juan*³⁶ y de

[36] Castaneda, Carlos, *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, México: FCE, 2000.

los maestros de la *Ayahuasca* (MORN § 44), en orden a la consecución de una vida buena y una vida feliz.

En la tradición islámica, los poemas báquicos son una preparación para la embriaguez producida por el vino, y una guía para el deleite y la unión con lo divino, de un modo máximamente provechoso desde el punto de vista espiritual³⁷.

El deleite sexual aparece primero en los Himnos sumerios a Ishtar como un efecto del ritual de unión del rey con la diosa (RO-REM §§ 38-38.3), y posteriormente como práctica religiosa y práctica profana en Sumeria, Babilonia y Egipto. En el mundo hebreo y el mundo griego, la unión sexual de los esposos es festejada y acompañada por coros que desde las puertas de la alcoba cantan los Himnos nupciales, denominados himeneo a partir del dios Himen, hijo de Baco y de Venus, y también epitalamios, quizá originados a finales del segundo milenio³⁸. Según algunas tradiciones el texto bíblico del *Cantar de los cantares* deriva de o está inspirado en los epitalamios al rey Salomón.

En las tradiciones hindúes, los ritos sexuales de fecundidad agraria son acogidos en las formas espirituales del Bhagavad Gita y de las enseñanzas de buda, y dan lugar a las formas místicas de la unión sexual que se predicán y practican en el tantrismo, y que aparecen en los bajorrelieves de los templos de Khajuraho³⁹. Tanto en la tradición grecorromana como en la hindú ha unión sexual, como la embriaguez, tiene una modalidad positiva, de unión con lo divino, y una modalidad negativa, de destrucción de la persona.

El islam recoge buena parte de las tradiciones semitas en relación con la danza, la música, la embriaguez y el sexo, tanto hebreas como de otras culturas, y presenta desarrollos originales

[37] Gutiérrez Ontiveros, M., *El poema báquico de Ibn Ajiba*, Tesis de doctorado, Universidad de Sevilla, 2007; Gil, Anna, «Entre el delito y el deleite: la traducción del universo báquico de Abu Nuwás», *Quaderns. Rev. trad.* 16, 2009.

[38] <https://es.wikipedia.org/wiki/Epitalamio>; <https://es.wikipedia.org/wiki/Himeneo>

[39] <https://es.wikipedia.org/wiki/Khajuraho>

en relación con el gozo sexual, de entre los cuales el más notable es la concepción de la felicidad eterna en términos de unión y goce sexual de los elegidos con las huríes del profeta (*Corán*, sura 52:17-20).

Las formas de la unión mística, espiritual, con lo divino, especializadas a partir de actividades orgánicas relacionadas con la comida y bebida, y con la unión sexual, propias del calcolítico, constituyen el preámbulo y la fase previa para la aparición y desarrollo de la forma de la religión propia de la era axial en la antigüedad, la religión del culto interior, de la oración de contemplación en la intimidad del propio espíritu, al margen de toda dimensión orgánica.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, John Paul. «The Roman Concept of Fides». Department of Modern and Classical Languages and Literatures College of Humanities, California State University Northridge, (May 2009). Consultado enero 2015.
- AGUSTÍN, San, *Confesiones*, Madrid: BAC, 1988.
- AGUSTÍN, San, *De libero arbitrio, Obras Completas*, vol III, Madrid: BAC, 1982.
- AMES, Cecilia, *Los límites de la tolerancia religiosa en la república romana. La prohibición de las bacanales en el 186 A.C.*, Madrid: Trotta, 2011.
- ANTÓN PACHECO, José A., *Hermetismo cristiano. Las transformaciones del Logos*, Córdoba: Almuzara, 2017.
- ANTÓN-PACHECO, José A., «Infierno y Paraíso en el mazdeísmo y el maniqueísmo», en Choza, J. y Wolny, W., (eds.), *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- ANTÚNEZ CID, J, ed., *La representación*. Jornada de filosofía, Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2015.
- ARAGONÉS ESTELLA, Esperanza, Y LÍBRANOS DEL MAL. *Representaciones del diablo en el Arte: de la Antigüedad a nuestros días* (Publicado en Amazon. com, 5 de diciembre de 2016).
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, Madrid: Gredos, 1978.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, *Dante y el islam*, Pamplona: Urgoiti, 2007 [1927].
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica*, vol 3, *Estilos laicales*, Madrid: Encuentro, 1980.
- BÁRCENA, Jalil, «Danzar con el cosmos: El Samâ de Maulaná Rumí y los derwiches giróvagos», en Choza, J. y Garay, J de, *Danza de oriente y danza de occidente*, Sevilla: Thémata (2) 2016.
- BARÉS GÓMEZ, Cristina, *Abducción en diagnóstico médico acadio*, investigación en curso, LLI. Investigador postdoctoral VPPI-US, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Sevilla, 2018.
- BERNABÉ, Alberto, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*. Madrid: Evohé Didaska, 2013.
- BERNABÉ, Alberto, *Los misterios de Eleusis*, en F. Casadesús (ed.), *Sectes, ritus religions del món antic*. Palma de Mallorca, 2002.

- BERNABÉ, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid: Trotta, 2004.
- BOFF, Leonardo, *Los sacramentos de la vida*, Santander: Sal Terrae, 2008.
- BOTTÉRO, J. y Kramer, S.N., *Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotámica*, Madrid: Akal, 2004.
- BOTTÉRO, Jean, *La religión más antigua del mundo: Mesopotamia*. Madrid: Trotta, 2001.
- BOUSOÑO, Carlos, *Teoría de la expresión poética*, Madrid: Gredos, 1952.
- BOYER, Carl B., *Historia de la matemática*. Madrid: Alianza, 1999.
- BRENTANO, F., *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente. Seguida de un apéndice sobre la actividad del Dios aristotélico*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2015.
- BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Madrid: Tecnos, 2002.
- BURKERT, W., *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona: Acanalado, 2013.
- BURKERT, Walter, *Cultos místéricos antiguos*, Madrid: Trotta, 2005.
- BURKERT, Walter, *La religión griega arcaica y clásica*, Barcelona: Abada, 2007.
- CABALLERO BONO, José Luis, «Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein», *Teología y Vida*, Vol. LI (2010), 39-58.
- CAMPBELL, Joseph, *Myths to live by*, New York: Bantam Books, 1973.
- CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús, «Fraseología bíblica comparada. Su reflejo en el refranero español», *Paremia*, 14: 2005, https://cvc.cervantes.es/lengua/paremia/pdf/014/002_cantera.pdf
- CASTANEDA, Carlos, *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, México: FCE, 2000.
- CASTRESANA HERRERO, Amelia, *Fides, Bona fides. Un concepto para la creación del derecho*. Madrid: Tecnos, 1991.
- CHEVALIER J ET GHEERBRANT, A, *Dictionnaire des symbols*, Paris: Laffont/Jupiter, 1969.
- CHIDO, Simona, *Apología del dualismo: un'indagine sul pensiero occidentale*, Roma: Carocci, 2013.
- CHOU KING, versión on-line de la edición de S. Couvreur, en Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi. Site web : <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.html>
- CHOZA J. Y GONZÁLEZ DEL VALLE, J.M., *La privatización del sexo*, Sevilla: Thémata, 2016.
- CHOZA, J. y Gray, J., *Danza de oriente y danza de occidente*, Sevilla: Thémata, (2) 2014.

- CHOZA, J., *Amor, matrimonio y escarmiento*, Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2017.
- CHOZA, J., «Artes marciales. La guerra y la identidad colectiva», *THÉMATA* (48) 2013.
- CHOZA, J., «Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Dilthey y Sto. Tomás», en *Anuario Filosófico* 9 (1976).
- CHOZA, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías del Rilke.*, Pamplona: Eunsa, 1991.
- CHOZA, J., *Antropología de la sexualidad*, Sevilla: Thémata, (2) 2017.
- CHOZA, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- CHOZA, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona: Eunsa, (2) 1992.
- CHOZA, J., *El culto originario: la religión paleolítica*. Sevilla: Thémata, 2016.
- CHOZA, J., *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*, Sevilla: Thémata, 2015.
- CHOZA, J., García, J., y Padial, J.J., (eds), *Thémata. Revista de filosofía* (50), 2014, «La intelección. Homenaje a Leonardo Polo».
- CHOZA, J., *Historia cultural del humanismo*, Sevilla: Thémata, 2009.
- CHOZA, J., *Historia de los sentimientos*, Sevilla: Thémata, 2011.
- CHOZA, J., *La moral originaria: la religión neolítica*. Sevilla: Thémata, 2017.
- CHOZA, J., *Manual de Antropología filosófica*, Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2016.
- CHOZA, J., *Risa y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote*, Sevilla: Thémata, 2005.
- CHOZA, Jacinto y De Garay Suárez-Llanos, Jesús (eds.), *La escisión de las tres culturas*. Sevilla: Themata, 2008.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre la república*, Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- COLOMBO, Arrigo, *Il diavolo. Genesi, storia, orrori di un mito cristiano che avversa la società di giustizia*, Bari: Edizioni Dedalo, 1999.
- COMPENDIO DEL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 250
- D'ORS, Alvaro, *Elementos de derecho privado romano*, Pamplona: Eunsa, 1992.
- DENT, Harry S, *A Brief History of Human Evolution and Economic Progress*, H.S. Dent Publishing, 2004.
- DERRIDA, J., *Introducción a: «El origen de la geometría» de Husserl*, Buenos Aires: Manantial, 2003.
- DEUTSCHER, Guy, *Through the Language Glass: Why The World Looks Different In Other Languages*, London: Heineman, 2010.
- DUMÉZIL, D., *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona: Herder, 1999.
- DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*. Madrid: Akal, 1987.

- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza, 1993.
- ELIADE, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1983.
- ELIADE, M., *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona: Kairós, 2001.
- ENÚMA ELIŠ Y OTROS RELATOS BABILÓNICOS DE LA CREACIÓN. Edición y Traducción de Lluís Feliu Mateu, Adelina Millet Albà. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- ESCOHOTADO, Antonio, *Historia general de las drogas*, Madrid: Espasa, 1999.
- FINGARETTE, H., *Confucius. The Secular as Sacred*, New York: Harper and Row, 1972.
- FOSTER, Br., *Journal of the American Oriental Society* 115 [4] (1995)
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid: Siglo XXI, 1977, 3 vols.
- FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1996.
- GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1964.
- GARAY, J. de, *Aristotelismo*, Sevilla: Thémata, 2007.
- GARBER, Megan. «Is the Sky Actually Blue?». *The Atlantic*. Retrieved 13 May 2017.
- GARCÍA GUAL, C., *Diccionario de mitos*. Madrid: Siglo XXI, 2003.
- GARCÍA GUAL, Carlos, *Historia del Rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros de la tabla redonda*, Madrid: Alianza, 2007.
- GELLER, M. J., *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*. Wiley-Blackwell, Sussex, UK, 2010.
- GENNÉP, Arnold van, *Los ritos de paso*, Madrid: Taurus, 1986, (orig. 1909).
- GIL, Anna, «Entre el delito y el deleite: la traducción del universo báquico de Abu Nuwás», *Quaderns. Rev. trad.* 16, 2009.
- GIRARD, Rene, *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama, 1986.
- GOODY, Jack, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid: Akal, 2008.
- GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- GRIMAL, P., *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona: Paidós, 1990.
- GUARDINI, R., *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, Madrid: Rialp, 1948.
- GUIRAND, F., *Mitología general*, Barcelona: Labor, 1960.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Ananí, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2018.
- GUTIÉRREZ ONTIVEROS, M., *El poema báquico de Ibn Ajiba*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007.
- HARRIS, M., *Nuestra especie*, Madrid: Alianza, 1999.
- HEIDEGGER, M., *Fenomenología y teología*, en *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000.

- HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001
- HEIDEGGER, M., *Lecciones de mística medieval*, Madrid: Siruela, 1997.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, México: FCE, 1951.
- HENNING, Edward, *Kalachakra and the Tibetan Calendar*, Treasury of the Buddhist Sciences, New York: Columbia University Press, 2007. <https://en.wikipedia.org/wiki/Kalachakra>. (consultado 08/05/2016)
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *El duelo de Atenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo*, Madrid: Encuentro, 2008.
- HULIN, M., *La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Paris, Fayard, 1985.
- HUSSERL, E., *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991.
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, vol. II*, México: FCE, 2005.
- HUTTO, Daniel D., *The Sociocultural Basis of Understanding Reason*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2007.
- IBN ARABI, *Tratado de la unidad*, Málaga: Editorial Sirio, 2002.
- IFRAH, G., *Historia universal de las cifras*. Barcelona: Espasa, 2001.
- JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- JAEGER, Werner, *Paideia: Los Ideales De La Cultura Griega*, México: FCE, 2007.
- GARAY, Jesús de, «*Politeísmo y neoplatonismo: Proclo*», en Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan J. Padial, *Dios en las tres culturas*, Sevilla: Thémata, 2012.
- KANT, E., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991.
- KANT, E., *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Buenos Aires: Nova, 1958.
- KERENYI, K., *Dionisio: raíz de la vida indestructible*, Barcelona: Herder, 1998.
- KERENYI, K., *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid: Siruela 2003.
- KERENYI, Karl, *The Gods of the Greeks*, London: Thames and Hudson, 1951.
- KERÉNYI, Károly, *La religión antigua*, Barcelona: Herder0, 2012.
- KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, traducción de Juana Castro, Buenos Aires: Santiago Rueda, 1952.
- KOETSIER, Teun y Bergmans, Luc, eds., *Mathematics and the Divine: A Historical Study*. Amsterdam: Elsevier, 2005.
- LARA PEINADO, F., *Los primeros códigos de la humanidad*, Madrid: Tecnos, 1994.

- LAUTH, R., *Abraham y sus hijos. El problema del islam*. Barcelona: Prohom, 2004.
- LETANÍAS LAURETANAS, http://www.vatican.va/special/rosary/documents/litanie-lauretane_sp.html
- LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 2011.
- LEVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, México: FCE, 1964.
- LEVY-BRUHL, L., *El alma primitiva*, Barcelona: Península, 1974.
- LIBRO DE LOS MUERTOS, Edición de Lara Peinado, F., Madrid: Tecnos, 2002.
- LLINARES, Joan B., «Enkidu: el nacimiento del mito del ‘hombre salvaje’ en el *Poema de Gilgamesh*», en Rodríguez Valls, F., y Padial, J.J. (eds), *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Chozá*, Sevilla: Thémata, 2016.
- LUZÓN PEÑA, Javier, *Las seis puertas del enemigo. Experiencias de un exorcista*, Córdoba: Editorial Altolacruz, 2017.
- MAGRIS, Aldo, «Lo ‘Spirito’ e l’eredità dei Greci», en Pagano, M., *Lo Spirito*, Mimesis Ed., Milano: 2011.
- MANZANILLA, Linda, *The Construction of Underworld in Central Mexico*, en Carrasco, D., Lindsay J. and Scott S., eds, *Mesoamerica’s classic heritage. From Teotihuacan to the Aztecs*, Boulder: University Press of Colorado, 2000.
- MARCOLONGO, Andrea, *La lengua de los dioses*, Madrid: Taurus, 2017.
- MARÍN, H., y López Cambronero, M., (eds.), *Nación y libertad*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2005.
- MARÍN, Higinio, *La invención de lo humano: la génesis sociohistórica del individuo*. Madrid: Encuentro, (2) 2007.
- MARÍN-SOLA, F., *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid: BAC, 1952.
- MAYAKOVSKI, Vladímir: *Poesía y revolución*, Barcelona, Península, 1974.
- MCDONNELL, Colleen y Lang, Bernhard, *Historia del cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*, Madrid: Taurus, 2001.
- MILITAREV, Alexander, *The Jewish Conundrum in World History*, Boston: Academic Studies Press, 2010.
- MINOIS, G., *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós, 1994.
- MONTURIOL, Yaratullah, «*yanna-Yahannam [janna-ÿhannam]: el Jardín y el Fuego*», en *Términos clave del Islam*, Almodóvar del Río: Junta Islámica, 2006.
- MORANDÉ, Pedro, *El sacrificio como categoría económica. Bases para la comprensión sociológica del papel del sacrificio en la polis*, en *Textos escogidos sociológicos*, Ediciones Universidad Católica, Santiago de Chile, 2017.

- MUÑIZ GRIJALVO, Elena, *Himnos a Isis*, Madrid: Trotta, 2006.
- MUÑOZ VARGAS, Mireya, *El mal y la diversidad cultural. Breve estudio iconográfico*, La Paz, Viceministerio de Cultura de Bolivia: Unión Latina, 2004.
- MURGA, José Luis, *Derecho Romano clásico: II. El proceso*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1980.
- NAVARRO ANTOLÍN, Fernando, *Saturnales*, de Macrobio. Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- NEEDHAN, Joseph, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1956.
- NISHIDA, Kitaro, *Pensar desde la nada*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- NORWICH, Julian of, *Revelations of divine love*, London: Penguin, 1998.
- NOVALIS, *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, Madrid: Alianza, 1983.
- OVIDIO, *Fastos*, Madrid: Gredos, 1988.
- PADIAL J.J. Y KOPRINAROV, L., «Imago templi», *RAPHISA* n 2, julio-diciembre 2017.
- PAGANO, M. (ed.), *Lo Spirito*, Milano: Mimesis Ed., 2011.
- PAPA FRANCISCO, *Audiencia General*, Plaza de San Pedro, miércoles 4 de diciembre de 2013.
- PHILLIPS, D. Z., *Wittgenstein and Religion*, New York: St Martin Press 1994.
- PLATÓN, *Protágoras*, Oviedo: Pentalfa, 1980.
- POEMA DE GILGAMESH*, Edición de Lara Peinado, F., Madrid: Tecnos, 2010.
- POPOL VUH*, México: Fondo de Cultura Económica, 2012
- PROCLO, *Elementos de Teología*, Buenos Aires: Aguilar, 1965.
- PROCLO, *Teología platónica*, Milano: Bompiani, 2012.
- QUEVEDO, Amalia, *Mendigos ayer y hoy*, Pamplona: Eunsa, 2007.
- RAMAT, Anna Giancalone y Ramat, Paolo, *Las lenguas indoeuropeas*, Madrid: Cátedra, 1995.
- RATZINGER BENEDICTO XVI, Josef., *El espíritu de la liturgia: una introducción*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.
- RIBAS ALBA, José María, *Prehistoria del derecho. Sobre una 'genética' de los sistemas jurídicos y políticos desde el Paleolítico*. Sevilla: Almuzara, 2015.
- RODRÍGUEZ VALLS, F., *La mirada en el espejo: ensayo antropológico sobre Frankenstein de Mary Selley*, Oviedo: Septem Ediciones, 2001.
- ROSAS, F., (comp), *Mitos y leyendas del Perú*, cit., pp. 42-43.
- ROSTWOROWSKI, M, *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.
- ROUSSEAU, J.J., *Del Contrato social. Discursos*, Madrid: Alianza, 1985.

- RUSSELL, Bertrand «7. Will Religious Faith Cure Our Troubles?». *Human Society in Ethics and Politics*. London: Routledge, 1992 [1954].<https://en.wikipedia.org/wiki/Faith>, (Consultado el 27 de octubre de 2017).
- SAHAGÚN, Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Madrid: Historia 16, 1990.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, en *Obras Completas*, Madrid: BAC, 1964
- SCHELER, M., *La esencia de la filosofía y la condición moral del saber filosófico*, Buenos Aires: Nova, 2ª ed., 1970.
- SCHELER, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- SCHULTZ, Uwe, *La fiesta. De las saturnales a Woodstock*, Madrid: Alianza, 1994.
- SHOKEIR, A A and Hussein, M I, «Sexual life in Pharaonic Egypt: towards a urological view», *International Journal of Impotence Research* (2004) 16.
- SIMMEL, G., *Sociología*, 2 vols., Madrid: Revista de Occidente, 1977.
- SNELL, Dc., *Journal of the American Oriental Society*, 112 [2] (1992).
- SOTO, Hernando de, *El misterio del capital. Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo*, Lima: El comercio, 2000.
- SPRANGER, Eduard, *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, Buenos Aires: Revista de Occidente, 1946.
- STEIN, Edith, *La estructura de la persona humana*, Madrid: BAC, 2002.
- STEIN, Edith, *Introducción a la filosofía en Obras completas, II, Escrito filosóficos*, Burgos: Monte Carmelo, 1997.
- STUDTMANN, Paul, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories/>, 2013.
- TANIZAKI, Junichiro, *Elogio de la sombra*. Madrid: Siruela, 2017 (orig 1933).
- THE ECONOMIST EXPLAINS, Jul 31st 2017 by A.R. | PARIS, «Why exorcisms are on the rise in France. As the church loses interest, private enterprise has taken its place».
- THE ECONOMIST, Print edition | Business, Jul 20th 2017 | PARIS, «Demand for exorcists is soaring in France. The Catholic church has left a big gap in the market»
- THOMPSON, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature* (1955–1958), en https://en.wikipedia.org/wiki/Lists_of_deities.
- TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el 'Libro de las causas'*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, Madrid: BAC, 1977.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, 4ª ed. 1978.
- VANGELIS TOURLOUKIS and PANAGIOTIS KARKANAS, «The Middle Pleistocene archaeological record of Greece and the role of the Aegean in hominin

- dispersals: new data and interpretations», *Quaternary Science Reviews* 43 (2012)
- VEBLEN, Th., *La teoría de la clase ociosa*, México: F.C.E., 2002.
- WALTARI, Mika, *Sinuhé el egipcio*. Madrid: De Bolsillo, 2017 [1945].
- WARD NICHOLSON, *Longevity & health in ancient Paleolithic vs. Neolithic peoples*, Copyright © 1997, 1999 by Ward Nicholson.
- WATSUJI, Tetsuro, *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- WEBER, M., *Qué es la burocracia*, México: F.C.E., 2002.
- WEBER, Max, *Sociología de la religión*, Madrid: Istmo, 1997.
- WEINBERG, S., *Los tres primeros minutos del universo*, Madrid: Alianza, 1978.
- WENINGER, B., et al. «The Impact of Rapid Climate Change on prehistoric societies during the Holocene in the Eastern Mediterranean», *Documenta Praehistorica XXXVI* (2009)
- WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, México y Barcelona: UNAM y Crítica, 1988.
- WULFF ALONSO, F., *Grecia en la India*. Akal, Madrid, 2008.
- ZIOLKOWSKI, Marius, *Pachap Vnancha. El calendario metropolitano del estado inca*, Arequipa: ediciones El lector, 2015.

SITIOS WEB

- http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/18078/1/09_Muñoz_Vargas.pdf;
- <http://dle.rae.es/?id=EWqThMH>, obtenido 28/05/2017
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_\(prehistoric\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_(prehistoric))https://en.wikipedia.org/wiki/Black_Sea_deluge_hypothesis.
- <http://historiaybiografias.com/sumerios/>
- <http://jewishencyclopedia.com/articles/726-aceldama>
- <http://oll.libertyfund.org/titles/hammurabi-the-code-of-hammurabi>.
- <http://poetaenriquelihn.blogspot.com.es/2009/11/la-realidad-no-es-verbal.html> (consultado el 13-12-2017)
- http://wiki.lamarencalma.com/index.php?title=MITOLOGIA._DIOSES_DEL_MAR

http://www.bibliotecapleyades.net/sumer_anunnaki/esp_sumer_anunnaki43.htm (consultado 08/05/2016)

<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10366-manna>

<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12409-psalms>.

<http://www.monografias.com/trabajos82/valores-mundo-aztecas/valores-mundo-aztecas.shtml>

<http://www.nature.com/ijir/journal/v16/n5/full/3901195a.html>.

<http://www.wikicristiano.org/diccionario-biblico/significado/muslo/>

<https://ca.wikipedia.org/wiki/Nombre>.

<https://catholic-link.com/10-santos-patronos-para-cada-profesion/>

<https://de.wikipedia.org/wiki/Alexander-Imitatio>

https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_the_Great#Founding_of_cities

<https://en.wikipedia.org/wiki/Ambrosia>.

https://en.wikipedia.org/wiki/American_Indian_creationism

<https://en.wikipedia.org/wiki/Angel>.

https://en.wikipedia.org/wiki/Black_Sea.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Calendar>

https://en.wikipedia.org/wiki/Canonical_hours

https://en.wikipedia.org/wiki/Canonical_hours

https://en.wikipedia.org/wiki/Christian_angelology.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Cosmogony>

<https://en.wikipedia.org/wiki/Cosmology>)

<https://en.wikipedia.org/wiki/Demiurge>

https://en.wikipedia.org/wiki/Dying-and-rising_god

https://en.wikipedia.org/wiki/Epic_of_Gilgamesh

<https://en.wikipedia.org/wiki/Etemenanki>

https://en.wikipedia.org/wiki/Gregorian_calendar.

[https://en.wikipedia.org/wiki/Guanzi_\(text\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Guanzi_(text))

https://en.wikipedia.org/wiki/Gundestrup_cauldron

https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_slavery.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Horae>

<https://en.wikipedia.org/wiki/Hour>

https://en.wikipedia.org/wiki/Interpretatio_graeca.

https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_ancient_legal_codes

https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_cities_of_the_ancient_Near_East

https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_love_and_lust_deities

https://en.wikipedia.org/wiki/Liturgy_of_the_Hours
<https://en.wikipedia.org/wiki/Mahdi>.
<https://en.wikipedia.org/wiki/Messiah>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Messianism>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Ninurta>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Oath>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Pleistocene>.
https://en.wikipedia.org/wiki/Political_theology.
<https://en.wikipedia.org/wiki/Poseidon>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Psalter>
https://en.wikipedia.org/wiki/Psilocybin_mushroom
https://en.wikipedia.org/wiki/Ptolemaic_cult_of_Alexander_the_Grea
https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_the_Great#Founding_of_cities
https://en.wikipedia.org/wiki/Rorate_Coeli
<https://en.wikipedia.org/wiki/Shekel>
[https://en.wikipedia.org/wiki/Soma_\(drink\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Soma_(drink)).
https://en.wikipedia.org/wiki/Thirty_pieces_of_silver
https://en.wikipedia.org/wiki/Turin_Erotic_Papyrus
<https://en.wikipedia.org/wiki/Urukagina>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Vac>
[https://en.wikipedia.org/wiki/Yam_\(god\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Yam_(god))
<https://en.wikipedia.org/wiki/Ziggurat>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Zionism>
<https://es.aleteia.org/2014/12/07/rorate-caeli-el-mas-sublime-canto-gregoriano-de-preparacion-para-navidad/>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Akitu> (consultado 08/05/2016)
<https://es.wikipedia.org/wiki/átomo>
https://es.wikipedia.org/wiki/Base_nitrogenada.
<https://es.wikipedia.org/wiki/Blanco>
https://es.wikipedia.org/wiki/Caldero_de_Gundestrup.
<https://es.wikipedia.org/wiki/Calendario>.
https://es.wikipedia.org/wiki/Calendario_gregoriano;
https://es.wikipedia.org/wiki/Calendario_hebreo.
https://es.wikipedia.org/wiki/Calendario_romano
<https://es.wikipedia.org/wiki/Cosmogonía>

<https://es.wikipedia.org/wiki/Cosmología>
https://es.wikipedia.org/wiki/Dioses_olímpicos.
https://es.wikipedia.org/wiki/Drogas_enteogénicas_y_registro_arqueológico
https://es.wikipedia.org/wiki/Enuma_Elish.
<https://es.wikipedia.org/wiki/Epitalamio>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Himeneo>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Fe>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Fotosíntesis>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Grial>.
<https://es.wikipedia.org/wiki/Kalki>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Khajuraho>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Ladrillo>
https://es.wikipedia.org/wiki/Libro_de_los_muertos
https://es.wikipedia.org/wiki/Mitología_mexica.
[https://es.wikipedia.org/wiki/Negro_\(color\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Negro_(color))
https://es.wikipedia.org/wiki/Teoría_de_la_relatividad .
<https://es.wikipedia.org/wiki/Zigurat>
https://fr.wikipedia.org/wiki/Hiérarchie_céleste.
https://play.google.com/store/books/details/Esperanza_Aragonés_Estella_Y_Libranos_del_Mal.
<https://pt.wikipedia.org/wiki/Apolo>.
<https://sacredliminality.wordpress.com/tag/shamhat/> (15-7-2017)
<https://tecnatocha.wordpress.com/primeras-culturas-de-los-metales/#comment-6392>.
https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131204_udienza-generale.html
<https://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalen/genesis/1/>
<https://www.britannica.com/technology/brick-building-material>,
<https://www.dpelis.net/pelicula/ver-el-rey-david-king-david-online/>
<https://www.economist.com/blogs/economist-explains/2017/07/economist-explains-21>
<https://www.youtube.com/watch?v=VdDmNsJjP1g>.

OBRAS DE JACINTO CHOZA

- Antropologías positivas y Antropología Filosófica*. Tafalla (Navarra): Cenlit, 1985. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2015.
- La supresión del pudor y otros ensayos*. Segunda edición: Pamplona: EUNSA, 1990.
- Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Segunda edición: Pamplona: EUNSA, 1991.
- Manual de Antropología Filosófica*. Madrid: Rialp, 1988. . Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2016.
- La Realización del Hombre en la Cultura*. Madrid: Rialp, 1990.
- Antropología de la sexualidad*. Madrid: Rialp, 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.
- Amor, matrimonio y escarmiento*. Barcelona: Tibidabo Ediciones, 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.
- Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Pamplona: EUNSA, 1991.
- Los otros humanismos*. Pamplona: EUNSA, 1994.
- Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona: Ariel, 1996.
- San Agustín, maestro de humanismo*. Sevilla: Fundación San Pablo Andalucía CEU, Servicio de Publicaciones, 1998.
- Antropología Filosófica. Las representaciones de sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2018.
- Heidegger. 2º bachillerato*. Pozuelo de Alarcón, Madrid: Editex, 2003.
- Locura y realidad: Lectura psico-antropológica de el Quijote*. Madrid, España. You & US, S.A. 2005
- Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote*. Themata. 2006, (2), 2015.
- La danza de los árboles*. Sevilla: Thémata, 2007.
- Presencia ausencia. Catálogo exposición de Melero*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.
- Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

Breve historia cultural de los mundos hispánicos. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.

Historia de los sentimientos. Sevilla: Thémata, 2011.

Mutadismo. Catálogo exposición de Melero. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011.

Filosofía de la cultura. Thémata, 2013, (2) 2015.

Filosofía para Irene. Sevilla: Thémata, 2014.

Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz. Sevilla: Thémata, 2015.

El culto originario: La religión paleolítica. Sevilla: Thémata, 2016.

La privatización del sexo. Sevilla: Thémata, 2016.

Philosophie für Irene. Sevilla: Thémata, 2017.

La moral originaria: la religión neolítica. Sevilla: Thémata, 2017.

La revelación originaria: la religión de la edad de los metales. Sevilla: Thémata, 2018.

VOLÚMENES EDITADOS POR JACINTO CHOZA

Identidad humana y fin del milenio. Sevilla: Thémata, 1999.

Infieles y barbaros en las Tres Culturas. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2000.

Orden religioso y orden político en las tres culturas, Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 20010.

La Antropología en el cine. (2 vols.) Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

Sentimientos y comportamiento. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.

Antropología y ética ante los retos de la biotecnología. Sevilla: Thémata, 2004.

Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

Danza de oriente y danza de occidente. Sevilla: Thémata, 2006.

- La Escisión de las Tres Culturas.* Sevilla, Thémata, 2008.
- Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente.* Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- La Idea de América en los Pensadores Occidentales.* Sevilla-Madrid. Thémata-Plaza y Valdes. 2009.
- Pluralismo y Secularización.* Madrid: Plaza y Valdés. 2009.
- Narrativas fundacionales de América Latina.* Sevilla: Thémata, 2011.
- Dios en las tres culturas.* Sevilla: Thémata, 2012.
- La intelección. Homenaje a Leonardo Polo.* Sevilla: Thémata. Revista de filosofía, nº 50, 2014.
- Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.* Sevilla: Thémata, 2016.

COLECCIONES Y TÍTULOS
DE EDITORIAL THÉMATA
2018

1. COLECCIÓN PENSAMIENTO

DIRECTORES:

JACINTO CHOZA, JUAN JOSÉ PADIAL, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.* Satur Sangüesa
2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza
3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay
4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.
5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza
6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.
7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.* Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.
8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortiz
9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro
10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.* Gustavo Fernández Pérez
11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.* Rosario Bejarano Canterla
12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Urbano Ferrer Santos
13. *La ética de Edmund Husserl.* Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón
14. *Celosías del pensamiento.* Jesús Portillo Fernández
15. *Historia de los sentimientos.* Jacinto Choza

16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento.* Rosa Muñoz Luna
17. *Filosofía de la Cultura.* Jacinto Choza
18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo.* Enrique Anrubia
19. *Filosofía para Irene.* Jacinto Choza
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka.* Jesús Alonso Burgos
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.* Jacinto Choza
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.* Francisco Rodríguez Valls
23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural.* Jesús de Garay y Jaime Araos (editores)
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica.* Jacinto Choza
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna.* Jacobo Negueruela
26. *Ensayo sobre la Ilíada.* Bartolomé Segura
27. *La privatización del sexo.* Jacinto Choza y José María González del Valle
28. *Manual de Antropología filosófica.* Jacinto Choza
29. *Antropología de la sexualidad.* Jacinto Choza
30. *Philosophie für Irene.* Jacinto Choza
31. *Amor, matrimonio y escarmiento.* Jacinto Choza
32. *El arte hecho vida. Reflexiones estéticas de Unamuno, d'Ors, Ortega y Zambrano.* Alfredo Esteve

2. COLECCIÓN PROBLEMAS CULTURALES

DIRECTORES:

MARTA BETANCURT, JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY Y JUAN JOSÉ PADIAL

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente.* Jacinto Choza y Jesús de Garay

2. *La escisión de las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
4. *La idea de América en los pensadores occidentales*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz
5. *Retórica y religión en las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
6. *Narrativas fundacionales de América Latina*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
7. *Dios en las tres culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.
8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario*. Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial
9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas*. Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial
10. *Humanismo Latinoamericano*. Juan J. Padial, Victoria Sabino, Beatriz Valenzuela (eds.)

3. COLECCIÓN ARTE Y LITERATURA

DIRECTORES:

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, MIGUEL NIETO,
JUAN CARLOS POLO ZAMBRUNO, ERNESTO SIERRA Y ALEJANDRO COLETE

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones variadas. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza
2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls
3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls
4. *Filosofía y cine 1: Ritos*. Alberto Ciria (ed.)
5. *Cuentos completos. Oscar Wilde*. Edición de Francisco Rodríguez Valls
6. *Poemas del cielo y del suelo*. Francisco Rodríguez Valls

4. COLECCIÓN OBRAS DE AUTOR

DIRECTORES:

JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un período histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau.* Reinhard Lauth
 2. *¿Qué significa hoy ser abrahamista?* Reinhard Lauth
 3. *Metrópolis.* Thea von Harbou
 4. *«He visto la verdad». La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.* Reinhard Lauth
 5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria
- En preparación
6. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria
 7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

5. COLECCIÓN SABIDURÍA Y RELIGIONES

DIRECTORES:

JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO, JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica.* Jacinto Choza
2. *La religión de la sociedad secular.* Javier Álvarez Perea
3. *La moral originaria: La religión neolítica.* Jacinto Choza
4. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura.* Jacinto Choza.

6. COLECCIÓN ESTUDIOS THÉMATA

DIRECTORES:

JACINTO CHOZA, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS Y JUAN JOSÉ PADIAL

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos.* Sonia París e Irene Comins (eds.)
2. *Humanismo global. Derecho, religión y género.* Sonia París e Irene Comins (eds.)
3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.* Ayme Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds.)
4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza.* Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.)
5. *Leibniz en diálogo.* Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel Escribano Cabeza (eds.)
6. *Historiografías político-culturales rioplatenses.* Jaime Peire, Arrigo Amadori y Telma Liliana Chaile (eds.)

7. COLECCIÓN CUADERNOS DE CLASES

DIRECTORES:

ANANÍ GUTIÉRREZ AGUILAR Y JACINTO CHOZA

Antologías, apuntes de y para clases, conferencias, debates y seminarios, selecciones de textos ya editados. Textos de valor práctico para uso en las aulas por estudiantes y participantes en talleres y sesiones de trabajo de diverso tipo.

1. *Bioética y sentido de la vida.* Jacinto Choza



ESTE LIBRO
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 11 DE FEBRERO DE 2018
FESTIVIDAD DE
NUESTRA SEÑORA DE LOURDES

