

Esperanza Bautista

Aproximación  
al estudio del  
hecho religioso

*evd*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
Internet: <http://www.verbodivino.es>  
E-mail: [evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

Foto de tapa: Pórtico del cementerio (siglo XIII) de Navarrete (La Rioja).  
Autor: Ignacio M<sup>a</sup> Martínez Oñate.

© Esperanza Bautista - © Editorial Verbo Divino, 2002. *Printed in Spain.*  
Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Villatuerta (Navarra).  
Depósito legal: NA. 2.726-2002.  
ISBN 84-8169-518-1

*Con cariño y agradecimiento, a todas las personas que  
me han ayudado a reelaborar y terminar este trabajo,  
muy en particular a mi querido amigo, maestro y  
guía en tantas cosas José Gómez Caffarena.*

.



## Introducción

La experiencia en la enseñanza de la asignatura de «Introducción al Hecho Religioso» me ha llevado a reflexionar sobre los apuntes de clase y tratar de reelaborarlos en este trabajo que intenta una aproximación al estudio del hecho religioso. Éste es su punto de partida, y su objetivo continúa siendo ayudar y facilitar a los alumnos su estudio y su mejor comprensión. Y también a aquellos lectores que estando interesados en este tema no tengan tiempo suficiente para realizar las numerosas lecturas que son necesarias para iniciarse e ir profundizando en el conocimiento de un hecho tan humano como es el hecho religioso, sean o no creyentes. Y no pretende ser otra cosa.

Pero también es cierto que los conflictos de origen religioso presentes en nuestra sociedad y determinados hechos, como el encuentro de diferentes culturas, el proceso de diálogo ecuménico e interreligioso o la mundialización de los problemas que afectan al ser humano y el planteamiento de problemas éticos a nivel mundial, explican la necesidad de aproximarse al estudio del hecho religioso partiendo de los datos que ofrecen la historia de las religiones, la fenomenología o la filosofía de la religión y la teología, pues, con ellos, podremos disponer no sólo de unos criterios que nos ayuden a distinguir entre lo que es verdaderamente religioso y aquello que sólo son formas falsas o pervertidas de la religión y, en definitiva, falsas imágenes de Dios, sino también de una mayor facilidad para entablar el diálogo ecuménico e interreligioso, comprender mejor las otras religiones y tener una actitud más tolerante hacia ellas. Esto no significa que todas las religiones sean iguales, ni tampoco que tengamos que relativizar la propia religión, sino encontrar el camino para descubrir los valores, las riquezas y la verdad de cada una de las religiones y de la nuestra propia.

A la hora de reflexionar e interpretar cualquier hecho humano hay que tener en cuenta algunos factores culturales, como los principios racionalistas de la Ilustración, presentes en la crítica moderna de la religión, que la relegan al ámbito de lo privado y, sin considerar sus aspectos liberadores, suelen reducir lo religioso a un mero fraude, carente de cualquier referente a lo sobrenatural por ser contrario a la razón. Otros fenómenos culturales a tener en cuenta en el estudio del hecho religioso son la secularización, la increencia o la indiferencia religiosa. Sin embargo, la aproximación a estos fenómenos ayuda también a relativizarlos cuando se descubre que no son algo exclusivo o peculiar de nuestra actual sociedad, pues, a lo largo de la historia, se han dado procesos parecidos.

Cuando se habla del hecho religioso es preciso recordar también que se está hablando bien de los sistemas sociales que constituyen lo que llamamos religiones, bien de las experiencias religiosas del ser humano. Sin embargo, el término «religión» es muy complejo y tiene una gran variedad de significados y definiciones, pues engloba realidades muy distintas de contenidos y valor (sentimientos, fervor, sacrificios, gestos, símbolos, lenguaje, etc.) que han ido apareciendo a lo largo de la historia. Por ello, al estudiar el hecho religioso en sí mismo y globalmente considerado, hay que evitar separar lo que es religión en cuanto cuerpo organizado de doctrinas, creencias, ritos, instituciones, funciones, etc., de lo que significa la religión en cuanto actitudes, intenciones y sentimientos de aquellos que viven esa realidad concreta.

Este trabajo pretende acercarse al estudio del hecho religioso, en primer lugar, desde presupuestos humanos y culturales, tomando en consideración los datos aportados por la ciencia y la historia de las religiones. Así pues, el marco general de esta primera parte será la fenomenología de la religión, que, en palabras de Juan Martín Velasco, es «...un intento por conocer lo que es la religión a partir del testimonio que ofrecen las casi innumerables religiones de la historia humana»<sup>1</sup>. El marco de una segunda parte será el de la filosofía de la religión, en la que se estudiarán los ateísmos humanistas y los ateísmos modernos

<sup>1</sup> Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1978, 13-15.

que tienen su origen en los modernos planteamientos científicos sobre el origen del mundo y del ser humano. La tercera y última parte se centra en el hecho religioso cristiano y en la figura de Jesús de Nazaret, en cuyo estudio aproximativo serán inevitables las referencias teológicas.

El hecho religioso es un fenómeno humano total, tan antiguo como el ser humano, que aparece inseparablemente mezclado con su cultura. Esto significa que se expresa a través de aquellos símbolos, instituciones sociales, estamentos, etc., que son propios de cada cultura. Es también una respuesta acerca de determinados puntos críticos de la existencia, como el sufrimiento, la vida o la muerte, y su presencia constante en la historia del ser humano lleva a preguntarse si la religión no responderá, más que a una etapa de la historia, a un nivel de la conciencia, a una dimensión de la existencia humana. De ahí que en los dos primeros capítulos se dedique una atención particular al estudio de los diversos planteamientos que se han hecho sobre el origen y la naturaleza de la religión y a sus elementos y rasgos esenciales, tanto desde la historia de las religiones como desde la fenomenología.

En estos dos primeros capítulos, al hablar de los rasgos esenciales del hecho religioso y en relación con el tema de lo sagrado, se dedica una atención especial al Misterio no ya sólo por ser el centro y origen de lo religioso, sino también porque la vida es esencialmente misterio y abrirse al misterio de la vida es buscar nuestro lugar en el mundo, imbuirse del misterio que somos nosotros mismos, abandonarse en el «*Misterio*» que es fuente y fundamento de todo, y caminar no de seguridad en seguridad, sino de fe en fe. Esto es a veces difícil de entender por nosotros, hijos de la modernidad, donde sólo lo claro y lo distinto tiene garantías de ser real. Nos da miedo lo incontrolable, lo que nos sobrepasa, lo profundo. Por eso nos acomodamos a la seguridad de la superficie, de lo útil, de lo pragmático. Ahogamos las preguntas últimas, los interrogantes que la misma vida nos propone. Y así, sin darnos cuenta, hemos perdido el sentido del misterio.

Sin embargo, hay una lógica y unas razones que nos sobrepasan, que no entran dentro de lo evidente y demostrable, de lo inmediato y lo visible, pues lo cierto es que existen muchas experiencias reales que son esencialmente inobjektivas, que

escapan de los conceptos. No se pueden demostrar, aunque sí mostrar. Y el interrogante, sobre todo el más radical, se queda mudo y, en lugar del asombro que provoca, se nota una especie de indiferencia. Así la vida pierde novedad y frescura. Se queda sin pasión ni entusiasmo. Y justo allí es donde nos jugamos lo importante, porque la vida, por mucho que queramos, no la podemos controlar ni con el dinero ni con el poder.

Pero hablar del hecho religioso significa también hacer referencia a la palabra «Dios» en diferentes universos humanos. Con esta palabra se designa en las diferentes religiones a una pretendida fuente de poder, de vida y de eficacia que ejerce su influencia sobre la vida de los grupos humanos. Con las palabras «dios», «dioses», «ser supremo», «espíritus», se designa al sujeto o a los sujetos de acciones sobrehumanas que narran los mitos y son actualizadas en los ritos. Si se analizan los datos que la historia, la fenomenología o la antropología de las religiones han aportado sobre los comportamientos culturales y religiosos de los grupos humanos, se puede afirmar que en todos ellos están presentes unos rituales o comportamientos que guardan relación con unas acciones humanas (tabú, magia, sacrificios, etc.) mediante las cuales el ser humano ha tratado de expresar no sólo su finitud y contingencia, sino también un sentimiento general, a menudo impreciso, de estar ante una presencia oculta, que está más allá de él mismo, o de un fundamento eficaz y seguro de su existencia normal y cotidiana. De ahí que en el segundo capítulo se estudien también las diversas formas y maneras de expresar la actitud religiosa.

Por otro lado, también se puede afirmar que, muy pronto, la razón humana, al intentar dar razón del mundo, del ser humano y de su vida, se enfrentó con los relatos sobre los dioses y sus acciones e incorporó al sujeto o sujetos de esos relatos al sistema de elementos y causas que tratan de explicar la realidad. Sin embargo, esta incorporación ha llevado, después de una larga historia, a que la razón se haga cargo de su contenido y termine por disolverlo en las explicaciones de los distintos tipos de razón, crítica, ilustrada, absoluta, psicológica o sociológica. De ahí la necesidad de que en los capítulos 3 y 4 nos acerquemos a algunas de estas explicaciones y a las críticas que se han hecho sobre ellas, así como al proceso de secularización tan presente en nuestra sociedad.

Así mismo, y en relación con el diálogo interreligioso y los problemas que se plantean en la sociedad actual, en los capítulos 5 y 6 se hace una breve referencia a las religiones monoteístas no cristianas y a las aproximaciones que puedan existir entre ellas. La referencia a otras religiones no monoteístas en sentido estricto incluye solamente la aproximación al estudio del budismo, ya que la experiencia de la enseñanza de esta asignatura me ha mostrado el escaso interés que suelen sentir los alumnos por las otras religiones orientales. Sí se dedica, en cambio, un breve apartado al tema de las sectas, precisamente por el interés que suelen mostrar y por las noticias y problemas que, a veces, suelen presentar los medios de comunicación sobre este tema.

Los capítulos 7 y 8 se dedican a explicitar una aproximación al hecho religioso cristiano y a la figura de Jesús de Nazaret. En este punto, es preciso recordar que, a pesar de la intención de objetividad, e incluso de neutralidad, que se intenta reflejar en este trabajo, es inevitable que, a la hora de tratar este tema concreto, esté presente, de una u otra manera, la subjetividad del creyente, así como el recurso a determinadas precisiones o planteamientos del pensamiento teológico cristiano y católico. Siempre en espera de la comprensión que puedan prestar los lectores no creyentes a esta concreta subjetividad del creyente que, en mi caso, no he podido evitar.



## Capítulo 1

# Antecedentes del estudio objetivo del hecho religioso

La religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es historia de las religiones.

Xavier Zubiri

La complejidad del hecho religioso dificulta su comprensión, ya que las experiencias religiosas son múltiples y la manera de expresarlas en las culturas diversas son también diferentes. Cabe ahora preguntarse por la posibilidad de ser estudiado desde las ciencias positivas o por la necesidad de recurrir a la racionalidad, a la filosofía y a la teología. Por otro lado, la historia de las religiones muestra las diversas etapas que la humanidad ha recorrido para expresar la «presencia de algo» con la que se ha sentido permanentemente «habitada», así como las representaciones humanas de lo divino que se han dado a lo largo de la historia. Dada la amplitud de este tema, su estudio será necesariamente esquemático y comenzaremos por analizar los ámbitos de la ciencia y de la filosofía de la religión, los antecedentes y modelos, para terminar este capítulo con las principales teorías que se han formulado sobre el origen de la religión

### **Las ciencias de la religión. Antecedentes y etapas**

El hecho religioso se ha estudiado por muchos autores y desde diferentes perspectivas, bien estudiando las relaciones del ser

humano con una realidad superior, bien analizando las causas de estas relaciones y sus manifestaciones a lo largo de la historia, tratando de dar interpretaciones científicas del hecho religioso, pero excluyendo a veces lo que es más esencial a las religiones y reduciéndolas a un mero hecho cultural con unas funciones determinadas en la sociedad y en la historia. La fenomenología ofrece una visión global del hecho religioso y, mediante los datos que aporta la historia de las religiones, se puede obtener no sólo una panorámica bastante amplia del hecho religioso, sino también su mejor comprensión. La visión conjunta que ofrece la fenomenología de la religión, surgida en el marco de la historia de las religiones, y la psicología y la sociología de la religión forman el campo de lo que se conoce como la ciencia de las religiones.

Desde la ciencia de las religiones, y a diferencia de la filosofía y la teología, el hecho religioso se estudia siguiendo los métodos de las ciencias positivas y del conocimiento científico. Se inició a mediados del siglo XIX y, en opinión de numerosos autores, su fundador fue Max Müller<sup>2</sup>. Pero esto no evita, sino que confirma la necesidad de acudir a recordar los antecedentes históricos de las ciencias de la religión y a analizar sus presupuestos principales.

### *Primeras clasificaciones*

La investigación sobre el hecho religioso y la historia de las religiones han demostrado su antigüedad, de tal forma que, desde que se tiene conocimiento del ser humano, también se tiene conocimiento de su preocupación por el hecho religioso. Así mismo, se ha descubierto que en las religiones se pueden

<sup>2</sup> Juan de Sahagún recuerda que fue la metodología empleada por Max Müller lo que da origen a la ciencia de las religiones. Por un lado, da origen a la historia de las religiones al partir del análisis de los textos y situarlos en tiempo, lugar y modos de las diferentes creencias, es decir, presenta el hecho religioso tal y como aparece en la historia. Por otro, Müller estudia la relación del hombre con lo divino y el significado de esta idea, dando origen a la filosofía de la religión. En cualquier caso, Juan de Sahagún recuerda también que, en el estudio del hecho religioso, no se puede evitar la subjetividad del creyente, que siempre se va a proyectar en su estudio. Juan de Sahagún, *Interpretación del hecho religioso*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 14-17.

encontrar dos primeros modelos: las *religiones ctónicas*, características de las primeras sociedades agrarias y en las que prevalece el papel simbólico y práctico de la mujer, y las *religiones uránicas*, características de las sociedades cazadoras y pastoriles, más guerreras y violentas, en las cuales predomina la simbólica masculina<sup>3</sup>.

Las diversas formas religiosas pueden dividirse también en *religiones nacionales* y *religiones universales*. El sujeto de la religión en las religiones nacionales es un pueblo, una nación o una comunidad y en ellas se obtiene la salvación como miembro de esa comunidad. Los dioses de este tipo de religión son dioses de la propia nación; por eso, el movimiento misionero no suele producirse en ellas. Históricamente, suele encontrarse una tendencia hacia la universalización, pero el paso se produce de formas diferentes. A veces, esta tendencia se realiza mediante la universalización de algunos de sus rasgos, como por ejemplo la representación del propio Dios como Dios universal o un cierto proselitismo, pero sin dejar de ser religiones nacionales. El judaísmo entraría en este grupo de religiones, si bien también se pueden encontrar en él rasgos de universalismo. Las religiones universales, en cambio, están abiertas en principio a todas las personas y parten de la experiencia religiosa de una gran personalidad; poseen además unas características que las diferencian de las nacionales. Entre ellas se pueden destacar como las más importantes la consideración de la divinidad propia como la divinidad de todos los seres humanos, la personalización e interiorización de la relación religiosa y la presencia de un proselitismo o de un espíritu misionero entre los seguidores de estas religiones. En sentido estricto, son religiones universales el mazdeísmo, el budismo, el cristianismo y el islamismo.

A partir de esta primera clasificación se puede hablar de otros dos modelos, el *místico*, propio de las religiones originadas en la India, como el hinduismo o el budismo, y el *profético*, propio de las religiones del Próximo Oriente, como son el mazdeísmo, el yahvismo, el cristianismo y el islam.

<sup>3</sup> En esta clasificación he seguido sobre todo a J. Gómez Caffarena, *La entraña humanista del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 1987, p. 55ss.

En las religiones místicas, la simbología es sobre todo cósmica, y la polarización por el Misterio, o por esa realidad superior, incluye una relativización importante de la acción y la personalidad humanas a favor de una salvación en la que el sujeto tiende a diluirse en un misterio unitario (Brahman) o absolutamente incognoscible (Nirvana). El ser humano se siente perteneciendo ante todo a la naturaleza, aprecia la lucidez y ama la paz y la contemplación. Son religiones de ascendencia ctónica; por ello, su simbólica suele ser sobre todo femenino-materna; en consecuencia, en ellas se da una mayor valoración de lo natural y una tendencia a actitudes más pasivas. En estas religiones, el ser superior recibe el nombre de Brahman, Tao o Nirvana.

En las religiosidades proféticas, la polarización por el Misterio no excluye la valoración positiva de la historia humana como lugar salvífico. La simbología es más antropológica que cósmica, se da el máximo relieve a la relación interpersonal y ese ser supremo es representado como «personal». El ser humano busca transformar la naturaleza, valora la acción y es consciente de hacer historia. Su simbólica es masculino-paterna, propia de las religiones uránicas, y, en ellas, el ser supremo recibe el nombre de «Dios». El siguiente paso consiste en distinguir entre las religiones tradicionales, las religiones politeístas y las monoteístas.

*Las religiones tradicionales.* En ellas prevalecen los símbolos naturales, enraizados en el cosmos y en los momentos más impresionantes o determinantes para la vida humana: el cielo, los astros, la madre tierra. Todos ellos remiten, según las distintas culturas, a la experiencia de un poder o fuerza sobrehumana, presente y actuante en la vida del ser humano. En estas religiones se pretende dar razón de estos poderes, con los que se entra en relación personal a través de ritos, oraciones y creencias que se expresan en narraciones simbólicas de todo tipo y en mitos. Estos poderes sobrenaturales carecen de contornos precisos y sus representaciones son diversas; la historia de las religiones muestra que a lo largo de la historia se pueden constatar las diferencias que se dan en estas representaciones, que se orientan según las posibilidades que tengan las culturas en las que se expresan para concebir las nociones de persona, personalidad y subjetividad y para estructurarlas en sus sistemas políticos o en sus ordenaciones jurídicas y económicas e institucionalizarlas.

*Los politeísmos.* Estas religiosidades se encuentran en culturas más complejas y desarrolladas. En ellas, la religión comienza a organizarse como un sector independiente de la vida frente a la política o la economía. Surge el concepto de persona y la representación de lo divino se caracteriza por tres rasgos: 1º) la configuración de lo divino se hace bajo la forma de «persona», generalmente bajo la figura humana, y se le atribuyen unos rasgos, unas propiedades y acciones bastante precisas en relación con el mundo humano; 2º) se da una multiplicidad de figuras o dioses; 3º) estas figuras plurales se organizan en panteones numéricos (parejas, tríadas) o basados en modelos parentales o sociales.

En el politeísmo, la noción de divinidad es todavía borrosa e indeterminada y su falta de precisión se muestra en el número de las realidades a las que se aplica la condición de divinas, en las relaciones que mantienen unos dioses con otros, con el ser humano y el mundo, así como en la indeterminación que afecta a su misma condición de dioses. Por ejemplo, en relación con los dioses de la antigua Grecia, Dios aparece no como un ser infinito de distinta naturaleza, sino como un ser infinito pero de la misma naturaleza que el ser humano. De ahí que los dioses sean descritos como poderosos, pero no omnipotentes; sabios, pero no omniscientes; eternos, pero dotados de un origen, e inmortales porque no están sometidos a la muerte; son superiores al ser humano, pero están sometidos al destino; tienen que ver con la organización del mundo, pero no son sus creadores y, desde luego, tienen relaciones con los hombres, pero en ellas no siempre aparecen ligados por la justicia ni la reproducen en sus acciones.

*Los monoteísmos.* La historia de los politeísmos está sembrada de intentos de superarlos y de reducir las formas de lo divino a algún tipo de unidad, instalando, por ejemplo, a uno de los dioses como dios supremo y padre de los dioses y los hombres (Zeus, Júpiter, Amón). Las formas politeístas sufrieron una crisis crucial en la época conocida como «tiempo eje», en la que se produce un verdadero cambio de paradigma cultural y religioso que se manifestó en todas las grandes culturas del momento. En China aparece la sabiduría de Confucio y la mística del taoísmo; en la India aparece el brahmanismo de las Upanishads, que es sustituido por el Buda y su mística del vacío de toda representación como camino hacia la liberación plena del ser humano, y en

el Próximo Oriente aparece la revolución religiosa del monoteísmo profético de Israel.

El monoteísmo surge de la personalización y radicalización de la actitud religiosa y comporta una transformación profunda de la concepción de lo divino. El término «dios» se refiere a una representación de la divinidad que comporta la referencia a un único ser que está dotado de un nombre, de una conciencia y una voluntad. Está fuertemente personalizado, es capaz de entablar relaciones con los seres humanos y es accesible a sus ritos y oraciones<sup>4</sup> y, sin llegar a la antropomorfización a que llegaron los griegos, se le describe en imágenes tomadas de la vida humana.

## Antecedentes y etapas del estudio del hecho religioso

*Los griegos.* Es en Grecia en donde se encuentran los primeros antecedentes y testimonios de un interés concreto sobre el hecho religioso. El pensamiento griego nace del mito y de la religión para posteriormente terminar alejándose de los dioses. Los filósofos griegos identifican a Dios con la primera de las sustancias, con la causa primera o con el ente perfecto, y lo hacen integrándolo en la cultura y en la sociedad a través del papel asignado a la religión, que es la que gestiona su presencia. Primeramente, racionalizan el hecho religioso a través de los *relatos míticos*, transmitidos sobre todo por poetas griegos como Homero y Hesíodo, pero que más que estudiar el hecho religioso lo que hacen es reflexionar sobre lo divino. Más tarde, y según va evolucionando la religión politeísta, las múltiples manifestaciones de sus creencias en los dioses se sistematizan y se organiza un panteón jerarquizado. Los filósofos griegos critican esta teología mítica por su excesivo antropomorfismo y la sustituyen por la «teología natural», que intenta explicar la realidad del mundo desde la realidad divina como causa última de todas las cosas<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> El tema de los monoteísmos se retoma en el capítulo 5, en donde se estudia con algo más de detenimiento.

<sup>5</sup> Jenófanes llega a decir: «Un único dios, el supremo entre los dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales», *Met.* I.5.986b. Otros filósofos presocráticos (Anaxágoras, Diógenes, Demócrito)

El paso de la teología natural a la filosofía de la religión lo dan los sofistas, que, desde su escepticismo al pensar que no es fácil llegar a la realidad divina como causa primera, llegan a postular que, en consecuencia, es mejor callar sobre Dios y tratar de explicar por qué los seres humanos adoran a los dioses. La filosofía de la religión es el origen de las primeras manifestaciones de una ciencia de las religiones. Se comienza a estudiar el hecho religioso tal y como lo vivían los griegos y los otros pueblos con los que estaban en contacto. Los datos que obtienen son organizados y sistematizados, se hacen interpretaciones científicas sobre el origen y la naturaleza de la religión y todo ello se hace desde unos presupuestos positivistas<sup>6</sup>.

*Edad Media.* En este período se produce un cambio de actitud importante, debido principalmente a los grandes viajes que Marco Polo y Juan de Monte Corvino realizan a países de Extremo Oriente y a los relatos de los cultos religiosos que han conocido. En el siglo XIII, Roger Bacon inicia el estudio moderno de las religiones recién descubiertas y, partiendo del método comparativo, hace una primera clasificación de los distintos tipos de religiones, dividiéndolas en *paganas puras*, si adoran las realidades naturales (bosques, aguas, etc.); *idólatras*, cuando veneran cosas hechas por el ser humano, e incluye en este grupo a los budistas y a los politeístas; los tártaros o mongoles, que unen el monoteísmo a la práctica de la magia; los musulmanes y los judíos.

La tesis de Bacon es que todos estos tipos de religión tienen unas ideas comunes que sólo se podrían explicar si aceptamos que *son innatas* en el ser humano.

to) luchan contra la mitologización de las realidades cósmicas desconectándolas de una realidad divina y tratando de explicarlas desde la física o la técnica. Posteriormente, Platón y Aristóteles continúan en esta línea; para Platón, su dios no está en el mito, sino en las «ideas». Aristóteles es más radical en su búsqueda del origen de las cosas y racionaliza el problema teológico reivindicando como ciencia verdadera, junto con las matemáticas y la física, la ciencia teológica o filosofía primera (metafísica), que estudia el ser en cuanto ser. Con ello, Aristóteles rompe definitivamente con las vivencias manifestadas en los mitos y en los ritos del comportamiento religioso popular.

<sup>6</sup> Martín Velasco ofrece una visión muy amplia de todo este período. Ver *o. c.*, p. 19-28.

*La Ilustración.* A finales del siglo XV acontece el descubrimiento de América y los relatos de los viajes aportan nuevos y numerosos datos sobre las creencias religiosas de los pueblos recientemente descubiertos. Es una larga etapa que abarca desde el siglo XV hasta el XIX, momento en el que se puede situar el nacimiento de la moderna ciencia de las religiones. A los datos que se aportan desde las culturas americanas (centro y sudamericanas) se suman los de los misioneros jesuitas sobre los cultos en China y la India, así como los que se aportan desde las nuevas relaciones con África y las tribus aborígenes de Canadá; todo ello se estudia comparándolos, de manera a veces superficial, con la religión cristiana o judía, pero más que estudios comparativos son descripciones interpretadas por algunos investigadores, a partir de las cuales llegan a formular determinadas teorías sobre el origen de la religión.

Otros estudiosos del hecho religioso intentan interpretar los nuevos datos situándose en el nivel filosófico, pero están determinados por los principios del racionalismo y la Ilustración, característicos de los siglos XVII y XVIII en Europa. La explicación racionalista de la religión consiste, en el fondo, en unas exposiciones sobre su origen y suponen un regreso a su origen a partir del miedo, la admiración por la naturaleza o la ignorancia y astucia de la clase sacerdotal. Las comparaciones se hacen entre las creencias de los pueblos recientemente descubiertos, las grandes culturas orientales y la religión cristiana. Otro rasgo importante de este período consiste en el establecimiento de una *religión natural o de la razón*, que se limita a afirmar la existencia de un Ser Supremo y la práctica de una moral fundada en la razón del ser humano. Desde ella se critican y juzgan las diferentes religiones, y, con ello, la filosofía comienza a absorber a la religión y el ser humano va convirtiéndose en la medida de todas las cosas, incluso de la existencia de Dios. Por otro lado, con el romanticismo alemán se comienzan a tener en cuenta aquellos factores o elementos no racionales que se contienen en el hecho religioso y se llega a afirmar que la religión pertenece al ámbito de la conciencia, se acepta la gran importancia que tiene el sentimiento en el hecho religioso y, consecuentemente, se admite que éste no puede ser entendido más que por sí mismo<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Schleiermacher, *Discours sur la religion*, París (1944), 306ss.

*La ciencia moderna de las religiones.* Ya en el siglo XX comienza el estudio sistemático del hecho religioso siguiendo los métodos propios de las ciencias positivas, con lo que la ciencia de las religiones se emancipa de la filosofía de la religión y de la teología. No hay acuerdo para definir la ciencia de las religiones, pues los investigadores enfocan el estudio del hecho religioso desde diversas perspectivas. Por una parte, estudian solamente las relaciones del hombre histórico con una realidad superior y, por otra, analizan las causas de estas relaciones, sus manifestaciones históricas y la influencia que ejercen en los comportamientos humanos, tanto individuales como colectivos. De ahí que al estudiar el hecho religioso se pueda hablar de la ciencia de las religiones, especialmente la fenomenología, que suele centrarse en la actitud religiosa y en la relación de dependencia que se da entre el ser humano y un ser superior, mientras que la filosofía de la religión toma como punto de partida de su estudio la manera en que es vivida esta relación del sujeto religioso, valorándola críticamente e intentando determinar las contradicciones o no contradicciones de carácter racional y antropológico que pudieran darse en ella.

A modo de resumen, y sin olvidar los estudios que se hacen desde la sociología o la psicología, se puede decir que, actualmente, es posible distinguir con mayor nitidez los cuatro campos concretos del conocimiento que inciden sobre el hecho religioso y sus diferencias. La ciencia de las religiones considera científicamente el hecho religioso, pero en su interpretación de los datos sólo alude lateralmente a la referencia del sujeto a una realidad que está más allá de lo empírico; la fenomenología, en cambio, sí tiene en cuenta esta referencia en su interpretación y comprensión del hecho religioso, y lo hace de forma más directa y profunda. Por otro lado, tanto la filosofía de la religión como la teología son reflexiones normativas sobre el hecho religioso; la primera se preocupa, desde los principios de la razón, por el Absoluto en cuanto Ser y fundamento de la realidad; la segunda, desde el interior de la fe, pero siguiendo un método racional, pretende hablar desde Dios y la relación que establece con el ser humano, pero las dos buscan y se pronuncian sobre la verdad y el valor del fenómeno religioso y sobre la existencia efectiva de la realidad que origina su aparición<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Respecto del cometido y objeto de la ciencia de las religiones, Juan de Sahagún llega a dos conclusiones importantes: desde un punto de vista

## Presupuestos comunes

Desde la perspectiva de la ciencia de las religiones, se tiende a dar prioridad a la descripción de los hechos y a explicar la religión como un hecho cultural más, sin tener en cuenta lo sobrenatural. Surgen así diversos estudios y se formulan diferentes teorías sobre el origen y la naturaleza de la religión, pero en todas ellas se dan unos presupuestos comunes que, aun pretendiendo ser científicos, no están exentos de dogmatismo, pues sus autores suelen estar condicionados por criterios ideológicos determinados.

*El presupuesto racionalista.* Desde esta perspectiva, la religión es considerada solamente como un producto cultural del ser humano que apareció en una época determinada de la historia. El carácter sobrenatural que poseen las diferentes religiones es algo incompatible con la razón humana y esto impide la aceptación de cualquier realidad que se presente como sobrenatural. Esta actitud es típica de la Ilustración y su origen se remonta a la Grecia antigua, en donde la relación con lo divino pasaba por las estructuras de la sociedad.

*El presupuesto positivista.* En todas las teorías se encuentra también el esquema positivista de Comte, que interpreta la historia desarrollándola en tres estadios progresivos: el mítico o teológico, que es sustituido por el metafísico, que, a su vez, es superado por el de la ciencia. Es frecuente encontrar en esta actitud una preocupación especial por el origen de la religión, pero dando a menudo por supuesta la existencia de un estadio anterior en el que no se daba la actitud religiosa<sup>9</sup>. Comte piensa que

científico, no se puede hablar de una metodología uniforme en el estudio del hecho religioso, sino de varios presupuestos metodológicos que terminan en otras tantas clases de ciencia de las religiones, si bien ésta tiene que ser una disciplina integradora de las diversas formas de acercarse al hecho religioso. En segundo lugar, y dada la dificultad de síntesis que esto supone, afirma la necesidad de pensar que la fenomenología y la historia de las religiones son los ejes fundamentales de la ciencia de las religiones, junto con la hermenéutica de los símbolos y del lenguaje y la antropología de lo sagrado. Juan de Sahagún, *o. c.*, p. 28.

<sup>9</sup> En base a los enterramientos e incluso a algunas de las pinturas rupestres, se puede afirmar que el hombre primitivo era religioso antes de poseer cualquier cuerpo de doctrinas, normas o teorías religiosas. Se trata de una

el estudio del hecho religioso no se puede separar de la realidad social en que se encarna.

*El presupuesto evolucionista.* Este tercer presupuesto es bastante lógico y consecuencia de los anteriores. Si el hecho religioso es solamente un hecho cultural más del ser humano, debe de haber surgido en un estadio anterior y no religioso y, por ello, debe ser tratado como un hecho evolutivo más, pues, al ser obra exclusiva del ser humano, no implica ninguna trascendencia. De ahí la importancia que adquiere la pregunta por el origen de la religión. En la explicación del nacimiento y desarrollo de las religiones se emplea casi siempre el esquema evolucionista, generalmente de forma progresiva, esto es, partiendo desde las formas más elementales a las más desarrolladas. Pero según estos estudiosos, cuyo principio es el de considerar a la religión como una mera ciencia natural, se puede afirmar que siempre es posible reducir la religión a principios o leyes generales, ya que, al igual que la historia de la cultura, también está sometida a una ley general uniforme, la de la evolución, que adopta las mismas formas y pasa por los mismos estadios, que procede paso a paso y es siempre progresiva.

*El presupuesto comparativista.* En este método se compara solamente el parecido externo de algunos elementos aunque procedan de diferentes culturas. Partiendo de elementos del len-

religiosidad natural que se explica desde dos razones; la primera es que el ser humano, por su naturaleza, se encuentra en condiciones de responder a una realidad mucho más extensa que su propio yo, pues intuye que existe mucho más de lo que puede aprehender con facilidad. La segunda es que vive en un mundo que estimula precisamente su anhelo de expansión, de ir más allá y encontrar la respuesta denominada «el sentido del Misterio». El ser humano puede aprender mucho acerca del universo, pero no puede abarcarlo en su totalidad, y ésta sería la causa principal de la reacción prototípica religiosa.

Sin embargo, es evidente que todavía no sabemos si en las diversas clasificaciones que se han hecho de los homínidos o de los restos aparentemente humanos o cercanos al hombre (el hombre de Pekín, etc.) se había dado ya el paso de la ascensión a la consciencia y a la reflexión, por lo que no se podría hablar con certeza de una actitud religiosa «natural» en la humanidad. Quiero decir con esto que hablar de una era «arreligiosa» de la humanidad dependería de en dónde situemos el inicio de la hominización del individuo. Pero este análisis, que por otro lado ha sido estudiado y debatido por grandes pensadores, sobrepasa con mucho los límites de este trabajo.

guaje, se establecen relaciones de parentesco o dependencia entre las diferentes religiones a los que pertenecen estos datos, sin reconocer lo específico de cada religión y sin situarla en su contexto histórico y cultural. Según los estudiosos que siguen este procedimiento, existe una religión común a todos los pueblos arios basada en una única categoría que ya estaba en los paradigmas más antiguos del lenguaje. En términos generales, y siguiendo la crítica que hace Martín Velasco, en estos estudios suele faltar el contacto directo con los hechos y la falta de rigor a la hora de valorarlos.

De manera muy esquemática, pasamos a referirnos a algunas de las teorías formuladas desde estos presupuestos<sup>10</sup>.

## **Teorías sobre el origen y la naturaleza de la religión**

### *La mitología natural y Max Müller*

Es el iniciador del estudio de los mitos y las religiones a partir de la filología comparada (*Mitología comparada*). Las religiones son para este autor el testimonio de las lenguas que los seres humanos han usado para dirigirse al ser supremo o a la divinidad, y tanto la unidad de los mitos como la unidad religiosa se derivan justamente del parentesco entre las lenguas, sobre todo de las indoeuropeas. El fundador de la ciencia moderna de las religiones afirma que la idea de lo divino se concibe en términos de infinito, pero no es el producto de una revelación religiosa, sino del contacto sensible con la realidad. El lenguaje es el medio que va a permitir explicar la aparición de los mitos y de los dioses, ya que, en realidad, como afirma Müller, las palabras que expresan ideas inmateriales provienen de palabras que señalan cualidades sensitivas, como son lo luminoso, lo fuerte, lo bello, etc. Pero, a veces, estas cualidades o atributos se encuentran en varios objetos, y los distintos nombres que estos tienen dan lugar a diferentes realidades en las cuales se personifican. Por ejemplo, si el cielo era considerado como lugar donde habita el infinito, de lugar pasa después a convertirse en divinidad y, de esta manera, los nombres terminan por convertirse en

<sup>10</sup> Para una exposición más extensa, ver J. Martín Velasco, *o. c.*, p. 31-42.

dioses y los mitos comienzan a relatar sus acciones. Luego, concluye Müller, los dioses no son nada más que los atributos con los que se designaron a las realidades superiores y que, al olvidar que al principio eran solamente atributos, pasan a convertirse en entidades personales.

Las explicaciones de Müller fueron muy criticadas, entre otras cosas porque según su teoría todo termina por convertirse en mitos, pero su interpretación de la religión es típica de toda una etapa de la ciencia moderna de las religiones.

### *El animismo de E. Tylor*

En su obra *La cultura primitiva*, Tylor expone su explicación de la naturaleza y origen de la religión bajo el nombre de animismo. Sigue claramente un esquema evolucionista y se puede resumir en los siguientes puntos: la creencia en seres espirituales es la forma más rudimentaria de la religión. El hombre primitivo llegó a esta creencia al observar una serie de fenómenos, como el sueño o la muerte, en los que podía constatar que en ellos existía la presencia de un principio de acción que era diferente del cuerpo. Esto le lleva a la afirmación de la existencia del alma y, a su vez, esta creencia le lleva a creer en la existencia de los espíritus de los muertos, que, muy pronto, comienzan a ser considerados como espíritus benéficos o peligrosos para su vida.

Desde ahí, el hombre primitivo pasó a atribuir la presencia de este principio a la naturaleza y a los fenómenos naturales, sobre todo a aquellos que se le mostraban como más poderosos que él, más extraños o que tenían mayor eficacia para su vida. Esta creencia le llevó a venerar esos espíritus y así surgieron las diversas formas de politeísmo. Posteriormente, desde el politeísmo y mediante un proceso de purificación y jerarquización de los dioses es como, según Tylor, se debió llegar a los monoteísmos, que representan las formas más evolucionadas de la religión.

La principal crítica que se puede hacer a Tylor es que lleva el esquema evolucionista hasta los monoteísmos, cuando la misma historia de las religiones indica que su aparición aconteció en un momento histórico conocido como «tiempo eje» y sin que exista una conexión directa que pruebe que los monoteísmos son un resultado del proceso de evolución de los politeísmos.

### *La magia como origen de la religión. Frazer y Malinowski*

La obra más importante de Frazer es *La rama dorada*. Aparte de contener distintos estudios sobre la ciencia de las religiones, lo más importante es su estudio de la magia como origen de la religión.

En la concepción de Frazer, la magia es una actitud emparentada con la ciencia y diametralmente opuesta a la religión. Magia y ciencia son mundos sometidos a leyes, mientras que la religión es un mundo sometido a los caprichos de los espíritus. Ciencia y magia son actitudes psicológicamente idénticas, pero mientras que la ciencia es verdadera, la magia es en cambio falsa, ya que es una pseudociencia basada en la utilización falsa de los principios de semejanza y contacto. Partiendo de este concepto de magia y siguiendo la ley de los tres estadios de Comte en relación con los fenómenos culturales, Frazer sistematiza el origen y desarrollo de la religión de la siguiente manera: la humanidad ha debido de pasar sucesivamente por la magia, la religión y la ciencia, de manera que cuando los seres humanos se dieron cuenta de que mediante la magia no podían dominar a las fuerzas superiores como ellos quisieran, recurrieron a la religión. Así pues, la magia es anterior a la religión, ya que, psicológicamente, la magia es además una idea más simple que la idea de los seres personales utilizados por la religión, como lo prueba el hecho de que los pueblos más primitivos que conocemos no poseen religión, sino ritos mágicos.

La crítica de la teoría de Frazer la formula sobre todo su discípulo Bronislaw Malinowski, que vivió entre los aborígenes de Nueva Guinea (en las islas Trobriand). Su trabajo es especialmente experiencial y, tomando en consideración las diversas opiniones que sobre el hecho religioso mantenían Tylor, Frazer y Durkheim, formula una teoría sobre la religión que adquiere unas dimensiones antropológicas que no se encuentran en los autores mencionados. Malinowski sostiene en su libro *Ciencia, magia y religión* que estos aborígenes distinguen claramente entre ciencia, magia y religión y constata que estos pueblos primitivos tienen, al igual que nosotros, la idea de causa-efecto y conocen por tanto las semillas y venenos que han de utilizar para sembrar, pescar o cazar, o la técnica y materiales para hacer

canoas, pero su experiencia les ha enseñado también que, a pesar de sus conocimientos y esfuerzos, existen situaciones y fuerzas que unas veces hacen que se obtengan beneficios y otras, en cambio, traen mala suerte y resultados adversos; por eso, cuando salen a realizar estas actividades, y para controlar estas influencias, emplean la magia porque se dan cuenta de que estas fuerzas o situaciones no las dominan plenamente<sup>11</sup>. Así mismo, y través de sus narraciones, consigue demostrar el significado y la función de las creencias y los ritos de una sociedad que, en definitiva, no es sino una forma diferente de ser de nosotros mismos.

Afirma también que la diferencia entre ciencia, magia y religión consiste en que la ciencia se refiere a lo dominable, y la actitud ante ella es de culpabilidad personal cuando algo sale mal. La magia se refiere en cambio a lo no dominable y, por tanto, la actitud cuando algo sale mal no es de culpabilidad personal. Sin embargo, ambas cosas se mueven a *nivel de lo útil, de lo práctico*, es decir, intentan conseguir algo concreto, un resultado práctico y palpable. La religión, en cambio, no busca una utilidad personal y se mueve en el *nivel de lo admirable*; en este nivel no se pretende nada, sólo alegrarse o entristecerse, y concede al ser humano el don de la integridad mental mediante la regularización y control de otra clase de impulsos. La religión entra en juego a la hora del dilema del vivir y de la muerte final. Esto lo hace «seleccionando el credo positivo, la idea confortadora, la creencia culturalmente válida de la inmortalidad en el espíritu independiente del cuerpo y en la continuación de la vida *post mortem*... De esta manera, la creencia en la inmortalidad es el resultado de una revelación emotiva profunda, establecida por la religión, y no se trata de una doctrina filosófica primitiva»<sup>12</sup>. Por último, Malinowski prueba también que no es enteramente exacto el que cuando fracasa la magia se pasa a la religión, sino que ambas coexisten.

<sup>11</sup> Dice Malinowski que «no existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o de magia. Tampoco existe, ha de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes que desconozca ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido frecuentemente atribuida». B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, Madrid 1982, p. 13.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 57ss.

*Durkheim y la interpretación sociológica de la religión*

Durkheim plantea el problema de la religión de una manera diferente. En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* establece que la religión es una forma fundamental de cohesión social y afirma que «no existe expresamente un instante radical en el que la religión haya comenzado a existir; de ahí que la cuestión del origen de la religión no haya de entenderse en el sentido de un primer comienzo absoluto»<sup>13</sup>.

Para Durkheim, el estudio del origen de la religión consiste en averiguar *las causas que originan el pensamiento y la práctica religiosa*, pues piensa que la religión no es más que una manifestación natural de la actividad humana y, por tanto, sin ningún aspecto sobrenatural que deba ser tomado en consideración. En su explicación sociológica de la religión utiliza el método comparativista para descubrir lo que tienen en común las diversas religiones. En ella se pueden señalar tres puntos importantes: su definición previa de la religión; su descripción del *totemismo* como forma elemental de la religión y su reducción de la religión a un hecho social.

Para formular su definición de la religión comienza por constatar las diferencias que se dan entre los fenómenos que pertenecen al orden de lo sagrado y los fenómenos profanos. *Lo sagrado* es un principio superior a *lo profano*, pero además son dos mundos totalmente aparte, que nada tienen que ver entre sí, porque son de diferente naturaleza. Esto determina que, para pasar de un mundo al otro, se exija la transformación total del individuo; de ahí el carácter de *tabú* que acompaña a todas las personas sagradas. Para definir la religión hay que tener en cuenta, además de todo esto, los fenómenos mágicos, que se sitúan a otro nivel, distinto del profano y distinto también del mundo de los fenómenos religiosos.

Para Durkheim, la diferencia de lo religioso reside en su condición de ser *un hecho socialmente compartido*, y dice que «las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada, que hacen profesión de aceptar y de practicar los ritos que las acompañan»; por eso dice también que

<sup>13</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París 1960, p. 10-11. Esta cita y las que siguen están tomadas de J. Martín Velasco.

«el mago tiene una clientela, no una Iglesia»<sup>14</sup>. Así pues, lo que caracteriza y particulariza todos los elementos del hecho religioso es *la referencia a un grupo social*. Desde esta comprensión de lo religioso, Durkheim habla del totemismo como una religión elemental que está definida por una serie de tabúes que expresan la vida colectiva, es decir, reúne las dos características necesarias para definir el hecho religioso: su carácter sagrado y su condición social.

Durkheim constata que en la mayoría de las tribus australianas existe un clan basado en dos características: en primer lugar, todos sus miembros se consideran unidos entre ellos no por relaciones de parentesco, sino porque todos llevan el mismo nombre. En segundo lugar, todos los miembros del clan están emparentados con el tótem, que lleva el mismo nombre del clan y que puede ser una realidad natural, un animal o una planta. El tótem simboliza un poder superior que equivale a lo divino, pues, para el clan, es la realidad sagrada por excelencia; de su sacralidad se deriva la sacralidad de los animales o plantas que llevan su nombre, así como la sacralidad de los miembros del clan que lleven también su nombre. Pero Durkheim aclara que lo que se adora en el tótem no es a ese animal o planta, sino a una especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada una de esas realidades y que se asemeja al mana de la Polinesia. El totemismo no consiste, pues, en la adoración de las realidades sensibles que hacen al tótem, sino en el reconocimiento y la veneración de una potencia superior que está representada en él. Luego, si se toma al totemismo como punto de partida para comprender la religión, habría que explicar primeramente qué es esa fuerza impersonal y cómo aparece bajo la forma del tótem.

El tótem simboliza un poder superior que equivale a lo divino, pero, al mismo tiempo, simboliza también a la sociedad, porque, además de constituir su lazo de unión, es también su emblema. Así pues, el tótem es no sólo un símbolo de Dios, sino también de la sociedad, pero esto es así porque Dios y la sociedad son la misma cosa, ya que la fuerza que representa el tótem es la misma sociedad, y ésta «tiene todo lo necesario para des-

<sup>14</sup> E. Durkheim, *o. c.*, p. 60-62.

partar en los espíritus, por la simple acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino»<sup>15</sup>. La sociedad es, al igual que la religión, la fuerza en la que se apoyan sus miembros y la que crea la misma dependencia entre ellos y con respecto de la sociedad. La experiencia religiosa es algo concreto y específico, pero lo que el creyente interpreta como Dios no es en realidad otra cosa que la misma sociedad en la que nace; por ello, el alma de la religión no es Dios, sino la sociedad.

Las críticas a Durkheim son numerosas. Se le critica que reduzca la religión a sus componentes sociales y se refuta su tesis sobre el totemismo. Tampoco es correcta la dicotomía radical que establece entre lo sagrado y lo profano, pues lo cierto es que existe una mayor flexibilidad entre estos dos mundos, como lo muestran las hierofanías, que son manifestaciones objetivas de lo sagrado que varían constantemente y están continuamente en transformación. Pero también se ha de admitir que la sociología de la religión, liberada de los presupuestos positivistas y evolucionistas que se encuentran en la obra de Durkheim, es una aportación muy importante para el estudio del hecho religioso.

## Conclusiones

De acuerdo con Martín Velasco<sup>16</sup>, a la hora de analizar las consecuencias de las teorías formuladas sobre la naturaleza y el origen de la religión, se puede hablar de unos resultados positivos y otros negativos. La filosofía y la teología habían llegado a racionalizar la religión en exceso; frente a esto, la ciencia de las religiones ha venido a recordar que la religión es un hecho humano complejo y que, por muy importantes que sean sus elementos racionales, la esencia de la religión no los agota. Por otro lado, es importante tomar en consideración la gran tarea realizada por la ciencia de las religiones y su aportación de un gran número de datos procedentes de religiones de muy diversas áreas culturales. También es positivo el haber dado origen a una multiplicidad de puntos de vista para estudiar científica-

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 295.

<sup>16</sup> J. Martín Velasco, *o. c.*, p. 42-45.

mente el hecho religioso. Al mismo tiempo, los datos acumulados y el conocimiento que aportan sobre otras religiones y culturas han desterrado una serie de prejuicios ideológicos y pretendidamente científicos. Ya nadie piensa, por ejemplo, que haya existido una era arreligiosa de la humanidad, salvo en la ciencia marxista de las religiones, que, en línea con la teoría de Durkheim, parte del supuesto de que la religión no es más que una expresión de la economía y de la manera que tiene la sociedad de ordenarse. Desde la ciencia marxista se piensa que, en base a los hechos y testimonios científicos, nunca ha existido ninguna forma de religión en la época más antigua de la humanidad, porque, en sus inicios, fue arreligiosa. Pero los datos aportados por la ciencia de las religiones sobre este primer período de la historia de la humanidad no confirman estas conclusiones, que, en el fondo, se basan en razones ideológicas, pero no en presupuestos científicos.