



¿Quién creó a Dios?

La historia secreta del «espíritu-fuerza»

(Primera Parte)

Por Steve Taylor

Este ensayo examina la cuestión de por qué los seres humanos han tenido siempre una necesidad tan fuerte de creer que los dioses les vigilan y protegen. Analizo las características de la «espiritualidad indígena» y los orígenes históricos del teísmo y los relaciono con el desarrollo de una «estructura del ego» más fuerte entre ciertos grupos humanos. El monoteísmo (y el propio teísmo) se considera una consecuencia inevitable de la dolorosa sensación de separación e incompletud que conlleva una consciencia fuertemente egoica.

Hasta hace poco, casi todo el mundo daba por sentada la existencia de Dios o de los dioses. «Él» era —o eran, si hablamos de religiones politeístas— una poderosa realidad psicológica para la mayoría de la población mundial. Dondequiera que hayan vivido seres humanos, los dioses parecen haber surgido de forma natural de su psique.

En mi opinión, la asombrosa prevalencia de esta creencia nunca se ha explicado satisfactoriamente. Muchas de las explicaciones sobre Dios y la religión tienden hacia un enfoque «intelectualista» o «consolador». El enfoque «intelectualista» sugiere que los seres humanos inventaron dioses y las religiones asociadas a ellos para explicar el mundo. Por un lado, la religión explica fenómenos naturales extraños. Cuando el sol se mueve por el cielo, cuando rugen los truenos, cuando mueren las cosechas o cuando muere una persona sin motivo aparente, todo ello puede explicarse en términos de la acción de dioses o espíritus. Las religiones también pueden explicar cómo surgió el mundo (Dios lo creó) y por qué la vida está llena de maldad y sufrimiento (es por culpa del

Diablo, o bien es una prueba que Dios nos ha puesto, y nos castigará o recompensará cuando muramos) (Boyer, 2002).

En general, el enfoque «consolador» sostiene que la religión consuela a los seres humanos frente a nuestra mortalidad y a las penurias y sufrimientos que llenan nuestras vidas (Boyer, 2002). Tanto Marx como Freud, por ejemplo, eran partidarios del punto de vista «consolador». Para Marx, la religión era el «motivo universal de consuelo» o, en su famosa frase, el «opio del pueblo» (Hamilton, 1995). La clase obrera necesitaba este consuelo debido a la alienación que produce el sistema capitalista y a la miseria y opresión que se ve obligada a soportar.

Para Freud, la creencia en Dios era una regresión neurótica a la infancia, en la que Dios representaba una figura paterna omnipotente. Pero al mismo tiempo, Freud creía que la religión tenía una función consoladora, ya que ayudaba a dar sentido a un mundo arbitrario y sin sentido, y también compensaba a los seres humanos por las «privaciones» que causa la civilización. Ser «civilizado» significa reprimir nuestros instintos e impulsos, lo que conlleva frustración y hace que nos inflijamos sufrimiento unos a otros. Y como escribe Freud, la tarea de la religión es «nivelar los defectos y males de la civilización, atender a los sufrimientos que los hombres se infligen unos a otros en su vida en común» (en Hamilton, 1995, p. 58).

Por otra parte, desde la perspectiva de la psicología transpersonal, podríamos adoptar el punto de vista junguiano de que Dios no es exactamente un ser físicamente real —como creen los cristianos o los musulmanes—, pero que, no obstante, es psíquicamente real. Para Jung (1969), el mundo colectivo de los arquetipos es tan real como el mundo físico, y Dios es uno de los arquetipos más poderosos; de ahí la omnipresencia de la creencia.

Ken Wilber adopta un enfoque ligeramente diferente, sugiriendo que el concepto de Dios monoteísta es una intuición del Espíritu, condicionada y filtrada a través de los reinos arquetípicos. Según él (Wilber, 1981), el monoteísmo es un paso evolutivo desde la religión «mágica» y el politeísmo de las culturas «primitivas». Según él, hasta alrededor del 2500 a.C., el nivel medio de la conciencia humana era pre-egoico, e incluso durante el «periodo de alta membresía» (de 4500 a 1500 a.C.) el nivel más alto de conciencia al que podían acceder individuos dotados como los chamanes era el reino psíquico o Nirmanakaya. Pero a partir de alrededor del 2500 a.C., la raza humana (o al menos algunos grupos humanos) empezó a evolucionar hacia el nivel egoico, y como su nivel medio de conciencia era más alto, los individuos dotados podían «saltar» a una altura mayor y alcanzar el nivel sutil. Sobre todo cuando comenzó lo que él denomina la fase «egoica-racional incipiente», alrededor del año 500 a.C., cada vez más seres humanos empezaron a acceder a los niveles sutiles, y el resultado fue el desarrollo del monoteísmo. El punto de vista de Wilber su-

giere que el «concepto de Dios» estaba tan extendido simplemente porque algunos grupos humanos evolucionaron hasta un punto en el que los niveles sutiles —aunque no fueran su estado normal de consciencia— se hicieron más accesibles. En los niveles sutiles, y dentro del contexto cultural del mundo pre-científico, Dios era una realidad.

La religión primigenia

Sin embargo, una de las cosas sorprendentes que nos enseña la antropología cultural es que no todos los grupos humanos tienen conceptos de dioses. Los pueblos indígenas tribales, como los nativos americanos, los aborígenes australianos y los africanos precoloniales tradicionales, por lo general no eran ni son teístas (aunque la situación cambió un poco después de que fueran expuestos a la cultura cristiana).

Para estos pueblos no existen deidades que presidan determinadas localidades o determinados aspectos de la vida. De hecho, para ellos el concepto de «Dios» o «dioses» no tiene significado, o lo tiene de forma muy limitada (👉). Es cierto que algunos pueblos indígenas tienen un concepto de un Dios creador, pero normalmente se trata de figuras muy remotas y distantes. Parecen haber sido desarrolladas puramente como una forma de explicar cómo surgió el mundo. Después de crear el mundo, este «Dios» se aparta y tiene muy poca influencia. Como señaló Eliade (1967):

Al igual que muchos Seres Supremos celestiales de los pueblos «primitivos», los Dioses Supremos de un gran número de grupos étnicos africanos son considerados creadores, todopoderosos y benévolos, etc.; pero desempeñan un papel más bien insignificante en la vida religiosa. Demasiado distantes o demasiado buenos para necesitar un verdadero culto, sólo intervienen en casos de grandes crisis (p. 6).

Los Azande, por ejemplo, tienen un concepto de un ser supremo llamado *Mbori*. Sin embargo, según el antropólogo Evans-Pritchard, sólo se le asociaba una ceremonia pública rara vez realizada, y los individuos nunca le rezaban ni siquiera mencionaban su nombre (Lerner, 2000). Del mismo modo, los Fang de Camerún creen que el mundo natural fue creado por un dios llamado *Mebegehe*, y que el «mundo cultural» —de las herramientas, las casas, la caza, la agricultura, etc.— fue creado por otro dios llamado *Nzame*.

Sin embargo, como señala Pascal Boyer (2002), «estos dioses no parecen importar demasiado. No hay cultos ni rituales dirigidos específicamente a *Mebegehe* o *Nzame*, de hecho, apenas se mencionan (p. 160)». Según las estadísticas de Lenski (1995), sólo el 4% de las sociedades de cazadores-recolectores y sólo el

10% de las sociedades hortícolas simples tienen un concepto de un «dios creador preocupado por la conducta moral de los humanos» (p. 88).

Hay dos elementos principales en la espiritualidad de los pueblos indígenas, ninguno de los cuales implica dioses en el sentido en que nosotros los concebimos. Uno de ellos es su conciencia de una fuerza animadora que impregna todo el mundo fenoménico. Todos los pueblos indígenas parecen tener un término para este «espíritu-fuerza». En América, los Hopi la llamaban *maasauu*, los Lakota *wakan-tanka*, los Pawnee *tirawa* y los Ufaina (de la selva amazónica) *fufaka* (Heinberg, 1989; Hildebrand, 1988; Eliade, 1967). Los Ainu de Japón lo llamaban *ramut* (traducido por el antropólogo Monro [1962] como «espíritu-energía»), mientras que en algunas partes de Nueva Guinea se llamaba *imunu* (traducido por el antropólogo J.H. Holmes como «alma universal» [en Levy-Bruhl, 1965]). En África, los nuer la llaman *kwoth* y los mbuti, *pepo*.

Esta fuerza no es un ser personal. No es una divinidad que vela por el mundo y a la que los seres humanos pueden pedir ayuda y rendir culto. No tiene personalidad ni género. Aquí un miembro de la tribu Pawnee describe a su «Dios supremo»:

No consideramos a Tirawa como una persona. Pensamos en Tirawa como [un poder que está] en todo y se mueve sobre la oscuridad, la noche, y hace que nazca el amanecer. Es el aliento de la aurora recién nacida (en Eliade, p. 13).

Existe cierta confusión porque en ocasiones los antropólogos traducen estos términos como «Dios». Evans-Pritchard (1967) lo hizo con el término Nuer para «espíritu-fuerza», *kwoth*. Al mismo tiempo, sin embargo, se cuidó de señalar que *kwoth* no es una deidad antropomórfica: «Los rasgos antropomórficos de la concepción Nuer de Dios son muy débiles y, como se verá, no actúan con él como si fuera un hombre; nunca he oído a los Nuer sugerir que tenga forma humana» (p. 7).

Estos conceptos son sorprendentemente similares al espíritu-fuerza universal del que hablan las tradiciones espirituales y místicas: el *brahman* del Vedanta o el *dharmakaya* del budismo Mahayana, por ejemplo. Resulta sorprendente que, mientras que para los pueblos primitivos el concepto de «espíritu-fuerza» parece ser una verdad ampliamente aceptada —y comúnmente percibida—, para los pueblos euroasiáticos más «civilizados» se trata de un concepto esotérico y místico, que nosotros asociamos con estados superiores de consciencia. Para nosotros, el *brahman* no es la realidad obvia y objetiva que es para los pueblos primitivos. Según el vedanta, normalmente vemos el mundo bajo la sombra de *maya*, que nos oculta la verdad de la unidad del universo —y de nuestra propia unidad con él—. Podemos llegar a ser conscientes de esta uni-

dad, pero sólo a través de un largo periodo de seguimiento de ciertas prácticas espirituales y pautas de estilo de vida —como la meditación, el camino de los ocho miembros del yoga o el óctuple sendero del budismo— que tienen el efecto de refinar e intensificar nuestra consciencia. Esto es indicativo de la diferencia psicológica fundamental entre los pueblos indígenas no euroasiáticos y los humanos «modernos», que se produjo como resultado del acontecimiento que he denominado «La explosión del ego» (Taylor, 2002, 2003, 2005). De hecho, como veremos más adelante, la pérdida de conciencia de este espíritu-fuerza que todo lo impregna es una de las características definitorias de la religión teísta.

El segundo elemento de las religiones nativas es la creencia en los espíritus (en plural). El mundo está repleto de espíritus, tanto de espíritus de seres humanos muertos como de espíritus «naturales» que siempre han existido de forma incorpórea. Como escribe E.B. Idowu sobre la religión tradicional africana: «No existe ningún lugar de la tierra, ningún objeto o criatura que no tenga un espíritu propio o que no pueda estar habitado por un espíritu» (1975, p. 174). Al igual que el Gran Espíritu, los espíritus individuales no son seres antropomórficos con personalidad, como los dioses. No son seres en absoluto. Como escribe Idowu, «la mayoría de las veces se piensa en ellos como poderes casi abstractos, como sombras o vapores» (pp. 173-4). Y los espíritus están implicados en el mundo de un modo en que los dioses no lo están. A diferencia de los dioses, nunca están separados de él, sino que siempre se mueven a través de él o viven dentro de sus rocas, árboles y ríos.

Los primeros estudiosos de la religión tendían a creer que el animismo era el resultado de una generalización errónea. Según Comte, puesto que ellos mismos eran seres conscientes, nuestros primeros antepasados simplemente supusieron —a falta de otras pruebas— que todas las cosas también tenían una vida interior y subjetiva (Hamilton, 1995). Freud creía que los espíritus y demonios eran la «proyección de los impulsos emocionales del hombre primitivo» (1938, p. 146), mientras que, más recientemente, Wilber (1995) ha sugerido que el animismo es el resultado de lo que él denomina «fusión prepersonal» con el mundo, la falta de una distinción clara entre sujeto y objeto. Sin embargo, estas explicaciones contienen el supuesto etnocéntrico subyacente de que los espíritus son una ilusión y que no pueden existir genuinamente. La idea de que los espíritus puedan ser una auténtica realidad objetiva puede parecer absurda en un clima de racionalidad posmoderna. Pero al menos deberíamos estar abiertos a esa posibilidad, sobre todo teniendo en cuenta que la filosofía budista acepta la existencia de entidades invisibles al ojo humano (como los *peta-yoni*, los *asura-yoni* y los *devas*), y sugiere que nos volvemos sensibles a ellas a medida que nuestra consciencia se refina mediante la práctica espiritual (por ejemplo, Narada, 1997). Como parece que hemos perdido la capacidad de percibir la presencia del espíritu-fuerza a nuestro alrededor, es

posible que también hayamos perdido la capacidad de percibir la presencia de entidades espirituales a nuestro alrededor.

Sin embargo, si decidimos que los espíritus son ilusorios, es posible interpretarlos en términos «intelectualistas». No es un paso tan grande desde intuir que todas las cosas están vivas de un modo general —a causa del espíritu-fuerza que las impregna— hasta creer que todas las cosas están vivas en el sentido de ser fuerzas activas autónomas. El espíritu se individualizó en espíritus, y a los espíritus individuales se les atribuyeron poderes causales. Por ejemplo, cuando se levantaba un viento de repente, podía explicarse como la acción de un espíritu del viento, los cambios de estación podían explicarse en términos de las acciones de «los espíritus de los cuatro vientos» (como creían los indios de las llanuras), y la enfermedad y la muerte podían explicarse como la influencia de espíritus «malignos» o brujería (como creen la mayoría de los pueblos primitivos). En cualquier caso, sean realidades objetivas o no, los espíritus tienen esta función «intelectualista» para los pueblos indígenas.

August Comte y James Frazer también creían que la religión teísta era un desarrollo bastante tardío. Según Comte, los primeros seres humanos se encontraban en la etapa «fetichista» del desarrollo, que precede a las etapas politeísta y monoteísta (y más tarde, a las etapas metafísica y positiva) (Hamilton, 1995). En la terminología de Frazer, los primeros seres humanos se encontraban en la etapa «mágica», que precede a la religiosa y a la científica (Frazer, 1959). Y el hecho de que los pueblos nativos contemporáneos no tengan religiones «teístas» sugiere que hay algo de verdad en esta opinión, si podemos suponer que estos pueblos son representativos de una fase anterior de la cultura humana (2). Como señala Jacques Cauvin, las obras de arte prehistóricas no contienen ninguna de las imágenes de deidades que aparecen de forma prominente más tarde:

Aunque se sabe que el sentimiento religioso ha acompañado a la especie humana desde hace mucho tiempo, no es fácil datar la aparición de los primeros dioses. El arte paleolítico ya tenía un contenido «religioso», pero no parece haber hecho referencia a dioses.

Las religiones teístas son especialmente características de los pueblos de Europa, Oriente Próximo y Asia. Parece que, antes del contacto colonial a partir del siglo XVI, los pueblos indígenas de Australia, América y muchas otras partes del mundo no tenían religiones teístas. En África la situación es un poco más compleja, debido a influencias europeas y árabes anteriores, pero incluso allí las religiones teístas fueron un desarrollo tardío, y muy raro hasta siglos recientes.

¿Quién creó a Dios?

Un tema controvertido aquí es la «religión de la diosa» que, según estudiosos como Marija Gimbutas (1974) y Riane Eisler (1987, 1995) se extendió por Europa y Oriente Próximo durante el Neolítico, desde el 8000 a.C. hasta alrededor del 3000 a.C. (por ejemplo, Gimbutas, 1974). Sin embargo, en realidad hay muy pocas pruebas de que, al menos durante la primera parte de este periodo, se rindiera culto a una «diosa».

La forma femenina parece haber obsesionado a los seres humanos prehistóricos. A juzgar por la enorme cantidad de figurillas femeninas que se han encontrado, sobre todo en Europa y Oriente Próximo, parece haber sido su principal forma de arte. Junto con los caparazones en forma de vagina (que se colocaban sobre y alrededor de los cadáveres), el gran número de representaciones de vulvas y la práctica de teñir cavidades con forma de vulva con ocre rojo (para representar la sangre menstrual), atestiguan un asombro por la forma femenina y sus procesos reproductivos. Pero saltar de esto a la creencia de que estos seres humanos adoraban a una diosa es injustificado. Como señala Morris Berman, «la diosa de estas imágenes está sin duda en el ojo del espectador; no está en las imágenes per se» (2000, p. 130). Durante la última parte de este periodo, no cabe duda de que se adoraba a las diosas como deidades antropomórficas, por ejemplo, la diosa sumeria *Nammu*, que dio origen a la tierra y al cielo, la diosa egipcia *Nut* y la diosa cretense *Ariadna*. Pero podemos ver esta última fase del culto obvio a las diosas como una etapa de transición entre la religión espiritual primigenia y la religión teísta patriarcal.

Para ser justos con estos estudiosos, afirman que la religión de la Diosa no era puramente, ni siquiera principalmente, antropomórfica. La idea de un «espíritu-fuerza» omnipresente también era importante. De hecho, algunas de las descripciones que nos dan estos eruditos hacen que la religión de la Diosa suene exactamente como la «religión del espíritu» de los pueblos nativos. Según Riane Eisler, la religión de la diosa «habla de una visión del mundo en la que todo es espiritual (habitado por espíritus) y el mundo entero está imbuido de lo sagrado: las plantas, los animales, el sol, la luna, nuestros propios cuerpos humanos» (1995, p. 57). Sin embargo, este tipo de descripciones llevan a preguntarse si el concepto de Diosa es realmente necesario.

Las primeras pruebas arqueológicas indiscutibles de religión teísta aparecen más tarde, durante el cuarto milenio a.C., entre algunos pueblos de Oriente Próximo y Asia Central. Pueblos como los antiguos sumerios y egipcios, los indoeuropeos y los semitas desarrollaron religiones basadas en el culto a seres superiores, metafísicos, con características antropomórficas (y ocasionalmente teriomórficas, en el caso de los egipcios), es decir, dioses. Estos dioses estaban al margen del mundo de los seres humanos, observaban y controlaban sus

acontecimientos desde un reino superior, presidiendo diferentes aspectos de la vida como la guerra, el amor, los viajes, la agricultura, etc. Como escribe Cassirer (1970) sobre los dioses romanos, por ejemplo: «Son, por así decirlo, dioses administrativos que se han repartido entre sí las diferentes provincias de la vida humana» (p. 97). Los primeros dioses que conocemos son los de Sumeria, donde *An* era el dios supremo del cielo, *Utu* era el dios del sol, *Nannar* el de la luna, *Nanshe* era la diosa de los peces y la magia, *Ninisina* era la diosa de la escritura, etcétera. Los más conocidos para nosotros son los dioses de la antigua Grecia, donde *Zeus* era el rey de los dioses, *Poseidón* era el dios del mar, *Ares* era el dios de la guerra, *Afrodita* la diosa del deseo, etc. Como los dioses de muchos otros pueblos, las deidades griegas eran figuras antropomórficas casi risibles, como los superhéroes de los cómics. Se peleaban entre ellos, se llevaban a los tribunales, tenían dolores de cabeza y a veces incluso mantenían relaciones sexuales con humanos (en cuyo caso, si se quedaban embarazadas, nacían «héroes» medio divinos como Hércules). Y además de los panteones de dioses «oficiales», había un gran número de dioses locales, de ciudades, montañas y ríos concretos, e incluso dioses familiares. Al igual que los espíritus, los dioses cubrían todas las partes del mundo natural, pero en el sentido de presidir —no de estar realmente presentes en— todas las cosas naturales.

Al principio, las huellas de las antiguas religiones de espíritus se mezclaron con las nuevas religiones de dioses. Como he sugerido anteriormente, las primeras diosas pueden haber sido una especie de etapa intermedia entre los espíritus y los dioses masculinos, ya que la psique femenina estaba más estrechamente vinculada a la naturaleza y poseía las mismas características de crianza y cuidado. Como nos dicen estudiosos como Gimbutas y Eisler, la diosa —y las diosas— era un símbolo de la unicidad, la fecundidad y la benevolencia de la naturaleza. Los primeros egipcios tampoco olvidaron por completo la idea del espíritu-fuerza y hablaban de *Akh* y *Ba* (la primera se refería al alma universal, la segunda al espíritu animador que fluye de *Akh* e impregna toda la naturaleza). Incluso en Grecia, hubo una etapa preteísta de la religión, *Eue theia*, cuando existía, en palabras de Cassirer, «un parentesco natural, una consanguinidad que conecta al hombre con las plantas y los animales» (1970, p.91). Sólo más tarde, cuando esta conexión se rompió, surgieron los dioses.

Con el tiempo, sin embargo, estos aspectos de las antiguas «religiones del espíritu» se desvanecieron. Hacia el año 2000 a.C., todas las deidades destacadas eran masculinas (Eisler, 1987; Baring y Cashford, 1990; DeMeo, 1998) y el espíritu-fuerza sólo existía como concepto esotérico. Como escriben Baring y Cashford (1990), «Hacia mediados de la Edad de Bronce, la Diosa Madre pasa a un segundo plano, mientras los dioses paternos empiezan a ocupar el centro del escenario (p. 152)». Y para entonces, el antiguo sentido de participación con la naturaleza había sido sustituido por un deseo de dominar el mundo natural. En palabras de Baring y Cashford, «la Diosa pasó a asociarse casi exclusivamente con la “Naturaleza” como una fuerza caótica que había que dominar, y

Dios asumió el papel de conquistar u ordenar la naturaleza desde su contrapolo del espíritu» (p-xii).

Estos pueblos —especialmente los indoeuropeos y los semitas— eran belicosos y teístas, y durante los milenios siguientes conquistaron grandes partes del mundo (véase Gimbutas, 1974; Eisler, 1995; DeMeo, 1998). Los indoeuropeos acabaron conquistando toda Europa, partes de Oriente Próximo y la India, mientras que los semitas conquistaron la mayor parte de Oriente Próximo. Con el tiempo se dividieron en diferentes grupos. Los indoeuropeos se subdividieron en pueblos como los celtas, los griegos, los romanos y los antiguos hindúes, mientras que los semitas se subdividieron en pueblos como los hebreos, los filisteos, los árabes, etcétera. Y dondequiera que fueran, y fueran quienes fueran, sus religiones conservaron el mismo carácter politeísta básico.

El monoteísmo llegó mucho más tarde. La primera religión monoteísta del mundo fue fundada por el faraón egipcio Akenatón en el siglo XIV a.C., quien proclamó que el único Dios era Atón, el Dios Sol, y que todos los dioses antiguos estaban obsoletos. Hay indicios de que Moisés vivió en Egipto en esa época, donde era hijo de una familia noble (Moisés es en realidad un nombre egipcio), y que asimiló este concepto de un Dios único y lo llevó consigo al desierto. Es posible que así comenzara la religión judía, que con el tiempo dio lugar al cristianismo y, más tarde aún, al islam.

Sin embargo, el desarrollo del monoteísmo probablemente no fue en sí mismo un acontecimiento tan significativo. El desarrollo del teísmo fue el acontecimiento realmente trascendental, y el monoteísmo puede verse como una extensión del politeísmo, posiblemente causada por una intensificación de los procesos originales que produjeron el teísmo (que se examinarán dentro de un momento). En la terminología de Frazer, el cambio importante fue del estadio mágico al religioso, y lo religioso incluye tanto el politeísmo como el monoteísmo. Y lejos de ser una prueba de un avance evolutivo hacia los reinos sutiles (como cree Wilber), el hecho de que a finales del primer milenio de la era cristiana la mayor parte de Europa y gran parte de Oriente Próximo y África adoraran a Un Dios también es atribuible en gran medida a factores históricos accidentales: la conversión del emperador romano Constantino al cristianismo, por ejemplo (lo que significó que el cristianismo fuera inmediatamente la religión oficial de todo el Imperio Romano), y el celo misionero y el poder militar de los primeros musulmanes.

Las preguntas que realmente necesitamos responder, entonces, son:

¿Por qué surgió la religión teísta durante el 4º milenio a.C.?

¿Por qué se sustituyó la antigua religión de los espíritus por una nueva religión de dioses?

¿Y por qué, en primer lugar, los pueblos nativos no tienen conceptos de dioses?

Continúa en Parte 2

Notas:

1. Cuando hablo aquí de los nativos americanos como pueblos originarios estoy excluyendo a pueblos como los incas, los aztecas y los mayas, que tenían muchas de las características de la cultura europea: un alto nivel tecnológico y de organización social, un alto nivel de guerras, de desigualdad social, etc. Como era de esperar, sus religiones se parecían más a las religiones politeístas europeas que a la religión de los espíritus primigenios, aunque parece que incluían algunos elementos de esta última. Por ejemplo, Service (1978) señala que «a diferencia de la mayoría de los pueblos primitivos, los incas dirigían plegarias a las divinidades y hacían ofrendas» (p. 345). Pero, al mismo tiempo, los incas creían que el mundo estaba impregnado de dachakamag—su término para referirse al espíritu-fuerza. Esto sugiere que, en términos del argumento de este ensayo, estos pueblos también experimentaron una especie de Explosión del Ego, lo que significó que desarrollaron una estructura del ego más fuerte que otros pueblos nativos americanos (aunque, a juzgar por estos elementos de la religión espiritual, tal vez no tan fuerte como los pueblos euroasiáticos).
2. Algunos autores han advertido contra la idea de considerar a los grupos tribales contemporáneos como representantes de seres humanos prehistóricos (por ejemplo, Roszak, 1992). Sin embargo, en la época en que los pueblos europeos entraron en contacto por primera vez con ellos, se trataba de culturas que, al parecer, llevaban miles de años sin cambiar. En cualquier caso, los informes de los antropólogos sobre estas culturas se corresponden muy estrechamente con lo que sabemos de los seres humanos prehistóricos, por ejemplo, su visión animista del mundo, su sistema tribal y el estilo de vida de cazadores-recolectores. Como escribió Lenski (1978), «Las comparaciones [entre antropología y arqueología] no sólo son válidas, sino extremadamente valiosas. Las similitudes son muchas y básicas; las diferencias son menos y mucho menos importantes» (p. 137).

Fuente: [HighExistence](#)

¿Quién creó a Dios?

La historia secreta del «espíritu-fuerza»

(Segunda Parte)

Por Steve Taylor

El sentido intensificado del ego

Para responder a estas preguntas, debemos analizar las diferencias psicológicas fundamentales entre los seres humanos «modernos» y los pueblos indígenas no euroasiáticos.

Según el antropólogo de principios del siglo XX Lucien Levy-Bruhl, la característica esencial de los pueblos indígenas era su sentido menos «agudizado» de la individualidad. En sus palabras, «para la mente del primitivo, los límites de la individualidad son variables y están mal definidos» (1965. p.68). Señala que, en lugar de existir como entidades individuales autosuficientes —como nosotros mismos experimentamos—, el sentido de identidad de los pueblos indígenas está ligado a su comunidad. Cita informes de pueblos primitivos que utilizan la palabra «yo» cuando hablan de su grupo, y también señala que el sentido de individualidad de los pueblos indígenas se extiende a los objetos que utilizan y tocan. La ropa de una persona, sus herramientas e incluso los restos de comidas y sus excrementos están tan estrechamente ligados a ella que quemarlos o dañarlos se considera una muerte o un daño para la persona. (Éste es uno de los principios por los que se cree que funciona la brujería.) Del mismo modo, George B. Silberbauer señala que, para los G/wi del Kalahari, «la identidad se refería más al grupo que al individuo. Es decir, una persona se identificaba a sí misma con referencia a sus parientes o a algún otro grupo» (Silberbauer, 1994, p.131). En otras palabras, estos pueblos no sólo viven en grupo, como un conjunto de individuos, sino que la comunidad forma parte de su ser, es una extensión de su yo. Del mismo modo, no sienten que sólo viven en la tierra, sino que su tierra es parte de su propia identidad, tan parte de su ser como su propio cuerpo. Esta es una de las razones por las que el «traslado» forzado por parte de los gobiernos es una tragedia para ellos. Su apego a la tierra es tan fuerte que lo viven como una especie de muerte. El antropólogo fiyiano A. Ravuva, por ejemplo, señala que la relación de los fiyianos con su vanua o tierra es «una extensión del concepto de sí mismos». Para la mayoría de los fiyianos, la idea de separarse de su vanua o tierra equivale a separarse de su vida» (1983, p. 7).

Las prácticas de poner nombre de ciertos pueblos indígenas también sugieren que su sentido de la individualidad está menos definido que el del europeo-americano. Para nosotros, un nombre es una etiqueta permanente que define nuestra individualidad y autonomía. Pero para los pueblos indígenas a menudo no es así. El antropólogo Clifford Geertz (1973) descubrió que entre los balineses rara vez se utilizan nombres personales e incluso nombres de parentesco. En su lugar, los balineses suelen utilizar tekónimos, es decir, términos que describen la relación entre dos personas. En cuanto nace un niño, a la madre se la llama «madre de» y al padre «padre de», y cuando nace un nieto se les llama «abuela de» y «abuelo de _». Como señalan Gardiner et al (1997), esto «denota una concepción muy diferente de la persona, que hace hincapié en la conexión del individuo con la familia» (p. 113). Del mismo modo, los aborígenes australianos no tienen nombres fijos que conserven durante toda su vida. Sus nombres cambian regularmente, e incluyen los de otros miembros de su tribu (Atwood, 1989).

En general, los pueblos americano-europeos parecen tener lo que Markus y Kitayama (1991) denominan «yoes independientes», mientras que los pueblos nativos tienen «yoes interdependientes». Y esta relativa falta de «yo» es una posible explicación del igualitarismo de la mayoría de las sociedades primitivas. Si consideramos que la desigualdad social está generada por el ansia de poder, estatus y riqueza de los seres humanos individuales, y que éstos a su vez son facetas de un modo de consciencia fuertemente egoico, entonces una forma de consciencia menos egoica equivale a un deseo menos pronunciado de poder y riqueza, y por tanto a una sociedad más igualitaria. En general, los antropólogos coinciden en que ésta es una característica común de los pueblos primitivos y, en particular, de las bandas de forrajeo. Según las estadísticas de Lenski (1995), sólo el 2% de las sociedades de cazadores-recolectores tienen un sistema de clases. Y como escribe Christopher Boehm (1999) sobre los seres humanos de la época preneolítica, «vivían en lo que podríamos llamar sociedades de iguales, con una centralización política mínima y sin clases sociales. Todos participaban en las decisiones del grupo y fuera de la familia no había dominadores» (p. 4).

Este igualitarismo hizo muy difícil que los pueblos primitivos se adaptaran al modo de vida europeo, con su énfasis en la propiedad privada y el beneficio individual. A los nativos americanos, por ejemplo, les resultaba imposible trabajar como lo hacían los blancos, cultivando sus propias parcelas de tierra o comerciando o regentando tiendas para obtener beneficios, porque entraba en conflicto con lo que Ronald Wright (1995) describe como la «ética de la reciprocidad», fundamental en la mayoría de las culturas indias.

Algunos colonos europeos eran conscientes de esta diferencia y se dieron cuenta de que sólo podrían «civilizar» realmente a los nativos si desarrollaban su sentido de la «individualidad». El senador Henry Dawes —cuya Ley Dawes

pretendía convertir a los amerindios en pequeños terratenientes— llegó al meollo de la cuestión cuando escribió sobre los cherokees en 1887: «Han llegado tan lejos como pueden llegar [es decir, no van a progresar más], porque tienen sus tierras en común. No hay egoísmo, que está en la base de la civilización» (en Wright, 1995, p.363). Los misioneros ingleses en Australia intentaron diversas medidas para desarrollar el sentido de la individualidad de los aborígenes. Como escribe Bain Atwood (1989), «los misioneros intentaron hacer de cada [aborigen] un centro integrado de consciencia, distinto del mundo natural y de los demás aborígenes» (p. 104). Para ello, les hacían vivir en casas separadas y procuraban que no entraran en las de los demás. También los bautizaron para que pensarán en sí mismos con un nombre permanente. Pero nada de esto funcionó. Los aborígenes nunca desarrollaron un sentido de propiedad personal sobre sus casas o las posesiones que contenían. Entraban y salían continuamente de las casas de los demás e intercambiaban sus posesiones.

La diferencia fundamental entre los euro-americanos y los pueblos primigenios, por tanto, puede ser que nosotros tenemos una estructura del ego más fuerte y nítida que ellos.

La explosión del ego

La estructura del ego más fuerte que caracteriza a los pueblos euroasiáticos parece haberse desarrollado en un momento histórico concreto. Las pruebas arqueológicas de ello incluyen nuevas prácticas funerarias, que se hicieron comunes a partir del IV milenio a.C.. En Europa, antes de esto, la norma era el enterramiento comunal, y las personas eran enterradas sin marcadores y sin posesiones. Las personas eran enterradas en tumbas temporales poco profundas y luego, en una determinada época del año, volvían a ser enterradas en un lugar comunal permanente (Griffith, 2002). Pero durante el IV milenio a.C. se enterraba a la gente como individuos, con identidad y propiedades, como si su individualidad importara y como si pensarán que continuaría después de la muerte. Los caciques eran enterrados con sus caballos, armas y esposas, como si fuera imposible concebir que personas tan poderosas e importantes dejaran de existir y estuvieran destinadas a volver a la vida en algún momento. Como ha escrito el arqueólogo sueco Mats Malmer, estas nuevas prácticas funerarias (y el nuevo énfasis en la propiedad privada vinculado a ellas) forman parte de un «cambio sorprendente [que] se produjo en Europa, un nuevo sistema social que otorgaba mayor libertad y derechos de propiedad personal al individuo». Refiriéndose concretamente a principios del tercer milenio a.C., denomina a estos nuevos pueblos europeos «los primeros individualistas» (En Keck, 2000, pp.47-48).

Los textos e inscripciones del cuarto milenio a.C. también muestran un mayor énfasis en la individualidad y la personalidad. Por primera vez se mencionan

los nombres de las personas y se registran su forma de hablar y sus actividades. Nos enteramos de quién hacía qué, por qué los reyes construían templos e iban a la batalla, cómo las diosas y los dioses se enamoraban y luchaban entre sí. Como escriben Baring y Cashford (1991), «tomamos conciencia no sólo de la personalidad del hombre y la mujer, sino también de la individualidad de diosas y dioses, cuyos caracteres se definen y cuyos actos creativos se nombran» (p. 154).

Del mismo modo, los nuevos mitos que aparecieron en toda Europa y Oriente Próximo durante el tercer milenio a.C. sugieren un nuevo y fuerte sentido de la individualidad. Mientras que antes los mitos giraban en torno a la Diosa y la naturaleza (o a sus símbolos), ahora se convertían en historias de héroes individuales que enfrentaban su voluntad y su fuerza al destino. Según Joseph Campbell, muestran «un cambio sin precedentes de lo impersonal a lo personal» (citado en Baring y Cashford, 1991, p.154).

De hecho, muchos de estos héroes luchan contra representaciones simbólicas de la Diosa de la Tierra, como serpientes, lo que sugiere el nuevo sentido de separación y alienación de la naturaleza a medida que el ego se desarrollaba. En el mito sumerio *Enuma Elish*, por ejemplo, la diosa de la Tierra *Tiamat* —representada como una serpiente— es asesinada por el dios del cielo *Marduk*. *Marduk* ocupa su lugar como creador de vida, y ahora los dioses y diosas —y por extensión los seres humanos— están «fuera» de la naturaleza, separados de su creación en lugar de formar parte orgánica de ella. Mitos como éste simbolizan lo que Owen Barfield (1957) denomina «una retirada de la participación». Mientras que antes los seres humanos —y los pueblos indígenas— se sentían profundamente interconectados con los fenómenos naturales, ahora la naturaleza es algo «ajeno» que hay que domesticar y explotar.

Otros mitos también sugieren que los primeros seres humanos estaban menos individualizados y que nuestra fuerte estructura del ego se desarrolló en un momento histórico concreto, bastante reciente. La historia de Adán y Eva comiendo del Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal sugiere esto, al igual que la noción de que «se les dio entendimiento» y que «se dieron cuenta de que estaban desnudos; así que cosieron hojas de higuera y se cubrieron». El mito chino de la Edad de la Virtud Perfecta sugiere que los seres humanos perdieron su armonía con el Tao al desarrollar un nuevo tipo de individualidad y autosuficiencia. Los individuos empezaron a vivir por su propia voluntad en lugar de por la voluntad de la naturaleza. Como resultado, eran mucho más conscientes de sí mismos y de su propio comportamiento. Chuang Tzu nos dice que «el verdadero hombre de la antigüedad no se enorgullecía de la abundancia ni planificaba sus asuntos. Podía cometer un error y no lamentarlo, podía tener éxito y no hacer alarde de ello» (en Heinberg, 1989, p. 69). En otras palabras, estos hombres antiguos actuaban sin analizar su comportamiento, presumiblemente porque eran menos conscientes de sí mismos, y como resultado

estaban libres de sentimientos de culpa y orgullo. Del mismo modo, la antigua epopeya india Mahabharata afirma que los «hombres santos de antaño» eran «autodominados y libres de envidia» (en Heinberg, 1989, p. 68).

Y, por supuesto, no soy la primera persona que sugiere que estos mitos contienen elementos de verdad histórica. Estudiosos como Ernst Cassirer (1953-7), L.L. Whyte (1950), Jean Gebser (1966), Julian Jaynes (1976), Joseph Campbell (1964) y Wilber (1981) han sugerido que nuestro fuerte sentido de la individualidad no fue compartido por pueblos anteriores y surgió en un momento histórico concreto. Según Whyte, fue entonces cuando se originó el conflicto entre el comportamiento racional y el instintivo que tipifica al hombre moderno; según Jaynes, fue entonces cuando los seres humanos dejaron de obedecer las voces de los dioses y empezaron a pensar y actuar como individuos; mientras que Campbell muestra que en ese momento el mito del héroe individual que enfrenta su voluntad y su fuerza contra el destino empieza a primar sobre los mitos basados en la diosa y los fenómenos naturales. Según Cassirer, los primeros seres humanos vivían en un estado de «continuidad cósmica», en el que no existía una distinción clara entre el individuo y el entorno. Pero más tarde los seres humanos desarrollaron una subjetividad, y la dualidad de subjetivo-objetivo y exterior-interior.

Estos autores coinciden en que la transición hacia un mayor sentido de la individualidad implicó específicamente a los grupos humanos que he mencionado antes: los sumerios, los egipcios, los indoeuropeos y los semitas (entre otros). Sin embargo, quizá debido a la falta de pruebas arqueológicas de que disponen, las fechas que sugieren para la transición son contradictorias. Campbell sugiere durante el III milenio a.C., mientras que Whyte y Jaynes sugieren durante el II milenio a.C. Sin embargo, las investigaciones de James DeMeo (1998) sugieren que la Explosión del Ego —como podría denominarse— se produjo mucho antes, en torno al 4000 a.C.

La monumental obra *Saharasia* de DeMeo descubre pruebas de un desastre medioambiental masivo que comenzó hacia el año 4000 a.C.: la desertización de la gran región de la Tierra que él denomina «Saharasia», que hasta entonces había sido fértil y estaba ampliamente poblada por seres humanos y animales. Partes de Saharasia —en particular Asia central y Oriente Medio— eran las tierras natales de estos grupos, y este cambio medioambiental les afectó masivamente. Por un lado, se vieron obligados a abandonar sus tierras natales (lo que explica las migraciones masivas de los indoeuropeos y semitas en los siglos siguientes) y, por otro, las nuevas condiciones de vida que se vieron obligados a soportar transformaron aparentemente su psique. Las investigaciones de DeMeo sugieren con rotundidad que éste fue el momento histórico en el que se generalizó la guerra, en el que las sociedades se estratificaron socialmente, en el que comenzó el patriarcado y en el que los seres humanos empezaron a sentir culpa y vergüenza hacia los procesos corporales y el sexo.

El propio DeMeo interpreta esta transición en términos del concepto de «blindaje» de Wilhelm Reich. El dolor y el sufrimiento a los que se enfrentaron los pueblos saharasianos les hizo «amurallarse» del mundo y también de sus propios sentimientos. Cubrieron sus impulsos naturales de búsqueda de placer con instintos secundarios de negación del placer, y se interrumpieron impulsos como los vínculos materno-infantiles y masculino-femeninos, la conexión con la naturaleza, el instinto sexual, la confianza y la apertura a otros seres humanos.

Sin embargo, también podemos, en cierto sentido, unir los hallazgos arqueológicos-geográficos de DeMeo con las teorías de Cassirer et al. y sugerir que el cambio medioambiental saharasiano fue la causa de la «explosión del ego». La conexión histórica es clara: estos fueron exactamente los pueblos afectados por el desastre medioambiental, y son los pueblos de los que descienden los europeos-americanos modernos (así como muchos otros pueblos euroasiáticos que comparten nuestro agudo sentido de la individualidad, como los pueblos semíticos y los pueblos chino y japonés).

Tal vez las penurias de la vida de estos grupos humanos cuando su entorno empezó a cambiar —cuando sus cosechas empezaron a fallar, cuando los animales que cazaban empezaron a morir, cuando sus reservas de agua empezaron a fallar, etc.— fomentaron un espíritu de egoísmo. Para sobrevivir, tuvieron que empezar a pensar en sus propias necesidades y no en las de toda la comunidad, y a anteponer las primeras a las segundas. Compartir ya no era una opción, puesto que no había recursos suficientes para mantener a la comunidad en su conjunto. Al mismo tiempo, quizá las nuevas dificultades a las que se enfrentaban los grupos a medida que cambiaba su entorno hacían necesario un nuevo tipo de inteligencia, una capacidad práctica e inventiva para resolver problemas. Si querían sobrevivir tenían que deliberar, pensar en el futuro, encontrar soluciones rápidas y desarrollar nuevas facultades prácticas y organizativas. Por ejemplo, a medida que sus tierras se volvían más áridas, se veían obligados a idear nuevos métodos de caza o agricultura para aumentar sus cosechas, a encontrar nuevos suministros de agua o formas de hacer que los que ya tenían durasen más (como el regadío). Quizá tuvieran que encontrar formas de protegerse del calor y el polvo del desierto o de los invasores que intentaran robarles las provisiones cuando las suyas hubieran desaparecido por completo. En otras palabras, los pueblos saharasianos se vieron obligados a pensar más, a desarrollar la capacidad de autorreflexión, a empezar a razonar y a «hablar» consigo mismos dentro de sus cabezas. Y sólo podían hacerlo desarrollando un mayor sentido del «yo». Al fin y al cabo, la autorreflexión es el «yo» dentro de nuestras cabezas hablando consigo mismo. Si quieres ser inventivo, deliberar o planificar, tienes que tener un «yo» con el que pensar. En otras palabras, quizá sea así como se desarrolló lo que Barfield denomina «pensamiento alfa». Y como él mismo señala, este tipo de pensamiento da lugar inevitablemente a una sensación de separación del entorno y a una

«consciencia individual, agudizada y determinada espacialmente» (en Wilber, 1981, p.28).

Los orígenes del teísmo

Y al mismo tiempo que aparentemente dio origen a la guerra, el patriarcado y la estratificación social (por razones que no tengo espacio para sugerir aquí) la transformación psicológica causada por este cambio ambiental aparentemente dio origen al teísmo. Una vez más, el vínculo histórico es claro: los grupos que emigraron de Oriente Próximo y Asia central tras el inicio de la desecación —los indoeuropeos, los semitas y otros— fueron los mismos que desarrollaron las religiones teístas (y que también se volvieron belicosos, patriarcales y socialmente estratificados). Según la terminología de James DeMeo (1998), para estos pueblos las «religiones naturales» matrísticas (centradas en la conciencia de las fuerzas animadoras y espirituales) dieron paso a las «religiones de dioses superiores» patrísticas, caracterizadas por dioses masculinos dominantes separados de la naturaleza, que exigen obediencia y ciertas formas de comportamiento moral.

La pregunta a la que debemos responder es: ¿cómo acabó aparentemente la nueva estructura fuerte del ego con la religión-espíritu indígena y dio lugar al teísmo? ¿Cómo se produjo el paso del estadio mágico al religioso (en la terminología de Frazer), o del fetichista al politeísta (en la de Comte)?

Quizá lo más significativo sea que esta transición conllevó una pérdida de conciencia de la presencia del espíritu-fuerza que impregna el mundo, lo que puede explicarse en términos de una redistribución de la energía psíquica. En su ensayo «La meditación y la consciencia del tiempo» (1996), Philip Novak describe cómo, en estados normales de consciencia, el ego monopoliza nuestra energía psíquica. Señala que nuestra consciencia ordinaria está ocupada por «interminables charlas asociativas y espasmódicas elaboraciones imaginativo-emotivas de la experiencia» (p. 275). Debido a esto, la energía que podría «manifestarse como el deleite de la consciencia abierta, receptiva y centrada en el presente» (ibíd.) (como ocurre con los pueblos indígenas) es, en sus palabras, «engullida». Y podemos ver la Explosión del Ego como el punto en el que comenzó este estado de cosas. Los egos más poderosos de los pueblos saharasianos requerían más energía psíquica de cada individuo para funcionar, y esto sólo era posible sacrificando energía que previamente había sido utilizada por otras funciones. Y en este caso se sacrificó la energía que se había dedicado a la «consciencia centrada en el presente». Esa energía se desvió hacia el ego; como resultado, había menos energía psíquica para utilizar perceptualmente, y el individuo ya no percibía el mundo fenoménico con la misma visión intensa y vívida. En consecuencia, su atención se «desconectó» de la presencia del espíritu-fuerza. Y si aceptamos que los espíritus son realidades objetivas, es

evidente que en ese momento también «desconectamos» de su presencia a nuestro alrededor.

Esta pérdida de la conciencia del Espíritu fue en sí misma parte de la razón por la que los dioses se hicieron necesarios. Debido a su conciencia del espíritu-fuerza y a su sentido de conexión con el cosmos, el mundo parece ser un lugar significativo y benévolo para los pueblos nativos. Como escribe el teólogo H. Sindima sobre la religión tradicional africana, «la naturaleza y las personas son una, tejidas por la creación en una textura o tejido de vida, un tejido o red caracterizado por la interdependencia entre todas las criaturas. Este tejido vivo de la naturaleza —incluidas las personas y otras criaturas— es sagrado» (1990, p. 144). Al perder la conciencia del espíritu-fuerza, los pueblos saharianos parecen haber perdido este sentido de la armonía y el significado. En lugar de estar animados, los fenómenos naturales se convirtieron en objetos sin alma, y el mundo se convirtió en un lugar frío y mecanicista. En otras palabras, estos nuevos seres humanos fuertemente «egoicos» perdieron la sensación de estar «en casa» en el mundo. Se produjo lo que Campbell (1964) denomina «la Gran Reversión», cuando el sentido de lo sagrado se desvaneció, la psique humana se llenó de culpa y el cuerpo se asoció con el pecado.

Al mismo tiempo, y quizás aún más importante, estos pueblos empezaron a experimentar una nueva y dolorosa sensación de separación del mundo, y perdieron el sentido de parentesco con la naturaleza y con otros seres vivos que los pueblos primigenios parecen experimentar. Los efectos psicológicos de esta situación fueron trascendentales y explican en parte la «Gran Reversión» que describe Campbell. Esta es la terrible «condición humana» que los filósofos y psicólogos existencialistas describen a menudo de forma tan dramática, por ejemplo, cuando Fromm (1995) escribe que «la conciencia [del hombre] de su soledad y separación convierte su existencia separada y desunida en una prisión insoportable» (p. 7). Esta sensación de soledad también conlleva un sentimiento de incompletud. Los individuos se convierten en fragmentos aislados, separados del todo, y como resultado tienen una sensación fundamental de insatisfacción (en el sentido literal), de no ser suficientes tal y como son, una sensación de carencia.

En mi opinión, el teísmo fue una estrategia psicológica que estos seres humanos utilizaron para hacer frente a este nuevo estado del ser. La creencia de que los dioses estaban siempre presentes, velando por ellos, actuaba como un mecanismo de defensa contra su sensación de aislamiento, y también como un intento de apaciguar la sensación de frialdad e indiferencia que experimentaban por parte del mundo. Si los dioses estaban allí, nunca estaban solos. Si los dioses controlaban los acontecimientos y les protegían, el mundo era un lugar más benigno.

Otro factor «compensatorio» importante de las religiones teístas es el concepto de una vida después de la muerte. En su mayor parte, la visión de la vida después de la muerte que tienen los pueblos indígenas no es particularmente especial; desde luego, no conciben la muerte como un ascenso a un paraíso en el que el ego individual sobrevive durante el resto de la eternidad, saciándose de placeres sin fin y disfrutando de una felicidad perfecta. Para ellos, el más allá no suele ser muy diferente de esta vida. Los indios cheyennes, por ejemplo, creen que después de la muerte siguen viviendo de la misma manera, pero como espíritus insustanciales, como sombras (Service, 1978). Los miembros de la tribu Lengua de Sudamérica dijeron al misionero W.B. Grubb que «los ap-hangak o almas difuntas de los hombres en el mundo de las sombras simplemente continúan su vida presente, sólo que, por supuesto, en un estado incorpóreo» (en Levy-Bruhl, 1965, p.314). Y para los pueblos nativos la vida después de la muerte no significa necesariamente inmortalidad. Como señala Levy-Bruhl, «en todas partes los primitivos creen en la supervivencia, pero en ninguna la consideran interminable» (p. 313). Los Dyaks de Sarawak, por ejemplo, creen que todo el mundo muere entre tres y siete veces, hasta que su alma es absorbida por el aire. (Levy-Bruhl, 1965). Por otra parte, algunos pueblos nativos tienen una concepción puramente espiritual del más allá. Evans-Pritchard (1967) dice de los Nuer, por ejemplo: «Cuando un hombre está muriendo, la vida se debilita lentamente y luego se le va por completo, y los Nuer dicen que ha ido a Dios [o Espíritu] de quien vino La vida viene de Dios [o Espíritu] y a él vuelve» (p. 154).

Pero tras la Explosión del Ego, la vida después de la muerte adquirió importancia como consuelo para los sufrimientos de la vida; el sufrimiento psicológico que conlleva el agudizado sentido del ego, y el sufrimiento «social» de la guerra, la opresión y la pobreza (gran parte del cual fue también consecuencia indirecta de la Explosión del Ego). Podemos suponer que la intensificación del sentido de la individualidad que trajo consigo la Explosión del Ego también trajo consigo una intensificación del miedo a la muerte. Al fin y al cabo, si uno define su identidad exclusivamente en términos de su propio ser, en lugar de como parte de su comunidad o como parte del cosmos mismo, entonces la disolución de su propio ser es una perspectiva aterradora. Por tanto, el concepto de inmortalidad es una respuesta al terror a la muerte.

Pascal Boyer (2002) malinterpreta la función «consoladora» de la religión. Señala la popularidad del misticismo de la Nueva Era, que reconforta a la gente diciéndole que dispone de enormes poderes físicos e intelectuales, que el universo es benévolo, que está conectada a todo tipo de extrañas fuerzas energéticas, etcétera. El enigma, según Boyer, es que esta «religión» ha surgido en «una de las sociedades más seguras y prósperas de la historia» (p. 24), donde hay pocas guerras, mortalidad infantil, hambre y opresión social. Pero esto no es lo importante, por supuesto. Hay una forma de sufrimiento mucho más fundamental a la que estamos expuestos todos los seres humanos, por muy ricos o

seguros que seamos, y contra la que siempre necesitaremos consuelo: la soledad y la separación del ego, y la terrible perspectiva de su disolución.

Tal vez los dioses —y Dios— tuvieran también una función «intelectualista» secundaria. Sin la conciencia del Espíritu, los pueblos saharasianos no podían explicar el mundo en términos de las acciones de los espíritus individuales. Pero, por supuesto, los dioses antropomórficos asumieron este papel y se convirtieron en la explicación de los acontecimientos naturales. Cuando el viento se levantaba, por ejemplo, ya no era por la acción de los «espíritus del viento», sino porque el dios del viento estaba enfadado; y cuando una persona moría de enfermedad no era por culpa de espíritus malignos, sino por «la voluntad de Dios».

Hay indicios de que, durante milenios posteriores, la fuerte estructura del ego que desarrollaron estos grupos se intensificó aún más, lo que condujo a una intensificación de la guerra, el patriarcado y la antipatía hacia el sexo y el cuerpo (DeMeo, 1998). Y esto puede haber sido en parte responsable —junto con los factores históricos que he mencionado antes— de la transición del politeísmo al monoteísmo. Una estructura del ego más fuerte conlleva una sensación de separación más dolorosa, y el dios monoteísta se hizo necesario para apaciguarla, ya que Él, podemos suponer, ofrece una mayor sensación de protección y un mayor sentido de la existencia que las diversas deidades politeístas.

La transición de la religión del espíritu al teísmo también estuvo marcada por una nueva división entre lo sagrado y lo profano. Como señala Service (1978), en «la sociedad primitiva en general, las concepciones de lo sagrado, o sobrenatural, impregnan tanto las actividades que es difícil separar la actividad religiosa de actividades como la música y la danza o incluso del juego» (p. 64). Las culturas indígenas no suelen tener «lugares de culto» especiales, como iglesias o templos, ni «días sagrados» especiales, ni «especialistas religiosos», como los sacerdotes. La clave de esto, por supuesto, es la conciencia individual del espíritu-fuerza. No puede haber una división entre lo sagrado y lo profano porque la omnipresencia del espíritu-fuerza —o espíritus— hace que todo sea sagrado. Todo lugar es potencialmente «sagrado» y todo individuo tiene acceso a lo divino. Pero ahora que se ha perdido la conciencia del espíritu-fuerza, se ha producido una compartimentación de la religión. Lo divino pasó a estar contenido en lugares concretos, como iglesias y templos, y los especialistas religiosos empezaron a actuar como intermediarios entre los seres humanos y los dioses.

Conclusión

Por supuesto, no todos conciben a Dios como un ser personal que domina el mundo y controla e interviene en sus acontecimientos. Místicos cristianos

como Meister Eckhart y Jakob Böhme utilizaron el término «Dios» para describir el espíritu-fuerza, o brahman, y se encontraron con una gran hostilidad por parte de las autoridades eclesiásticas, precisamente porque no era el mismo «Dios» personal al que adoraban los cristianos convencionales. Al mismo tiempo, hay muchos conceptos de Dios como algo personal y espiritual al mismo tiempo, es decir, «Dios» existe como un espíritu-fuerza que impregna el universo, pero al mismo tiempo puede manifestarse como un ser personal, o al menos tener poderes de delegación e influencia. El concepto de Dios del Bhagavad-Gita, por ejemplo, es similar a éste. Del mismo modo, Keith Ward (2002), sugiere que los conceptos de Dios o dioses surgen cuando los seres humanos intentan captar la realidad última. No podemos percibir directamente la esencia espiritual pura del universo, por lo que tenemos que «imaginar» formas que la representen. Estos conceptos tienen sentido si tenemos en cuenta que existe una gran zona gris entre la completa separación del ego y la unidad con el cosmos. En cualquier punto de este continuo, seguirá existiendo un cierto grado de trauma existencial y, por lo tanto, una necesidad de consuelo, y la consiguiente necesidad de un dios personal—aunque exista una conciencia del Espíritu.

Lo que intento decir, pues, es que el concepto de Dios es una estrategia psicológica que sólo se hizo necesaria cuando ciertos grupos humanos desarrollaron una fuerte estructura del ego. El desarrollo del teísmo no fue el resultado (y la indicación) de un movimiento evolutivo de avance hacia el espíritu —como cree Wilber—, sino el resultado de un acontecimiento histórico accidental que provocó un movimiento de alejamiento.

En cierto sentido, los cristianos renacidos que nos dicen que hay un «agujero en forma de dios» dentro de nosotros tienen razón. El «agujero» es nuestra sensación fundamental de carencia e incompletud, causada por nuestro fuerte sentimiento de separación del cosmos. Por eso, para desconcierto de Richard Dawkins, las creencias religiosas son tan persistentes, incluso con tantas pruebas aparentes en su contra. Sin embargo, es cierto que, sobre todo en la Europa posterior a la Ilustración, el «opio» de la religión se ha vuelto menos asequible. La ciencia ha asumido la función secundaria de la religión de explicar el mundo, y en el proceso ha negado su función primaria. Como resultado, muchas personas se ven obligadas a encontrar otras formas de llenar el «agujero en forma de dios», que pueden incluir el materialismo, el poder, el éxito, las drogas, el hedonismo e incluso el apoyo a los clubes de fútbol.

Sin embargo, quizá la mejor forma de afrontar esta sensación de carencia, y la única que puede tener verdadero éxito, no sea intentar llenarla, sino intentar eliminarla —o, quizá más exactamente, trascenderla—. Esto es lo que nos ofrecen tradiciones espirituales como el Vedanta o el Budismo: métodos para debilitar la estructura de nuestro ego, superar nuestra sensación de separación e incompletud y reconectar con el cosmos. En cierto sentido, nos ofrecen técni-

cas para deshacer los efectos negativos de la Explosión del Ego y devolvernos a la experiencia holística y armoniosa del mundo de los pueblos originarios. Como señala Novak (1996), la práctica de la meditación invierte el dominio del ego sobre la consciencia. Las estructuras normales de la consciencia necesitan ser alimentadas constantemente con atención. Pero cuando centramos nuestra atención en el presente, como hacemos cuando meditamos, se ven privadas de su alimento atencional y empiezan a debilitarse y desvanecerse. Como resultado, dice Novak, «la mente adquiere el nuevo hábito de gastar menos energía en la elaboración imaginativa del deseo y la ansiedad y más en percibir la realidad presente» (p. 275).

En otras palabras, el desarrollo espiritual o transpersonal no nos ayuda dándonos un consuelo para nuestra «terrible» condición humana, sino que nos permite cambiar el estado de ser —o psique— que es responsable de nuestro sufrimiento. Cuando alcanzamos cierto nivel de desarrollo transpersonal, la necesidad de consuelos como la religión, las drogas o el materialismo desaparece de forma natural, sencillamente porque hemos trascendido el estado de aislamiento del ego que creó esa necesidad. Descubrimos que, después de todo, nuestra existencia no es una «prisión insoportable» de separación y soledad, porque el universo entero y todo lo que hay en él, incluido nuestro propio ser, está impregnado de la «esencia invisible y sutil» del espíritu-fuerza.

[Volver a Parte 1](#)

Lecturas adicionales de los libros citados en el artículo:

Sexo, Ecología y Espiritualidad, de Ken Wilber

Religion Explained, de Pascal Boyer

El cáliz y la espada: Nuestra historia y nuestro futuro de Riane Eisler

La Caída: La locura del ego en la historia humana y el despertar de una nueva era, de Steve Taylor

Bhagavad-Gita (Penguin Classics)

Saharasia, de James DeMeo

The Making of the Aborigines, de Bain Attwood

Fuente: [HighExistence](#)
