

# Georg Lukács y la naturaleza del hecho religioso

ata, citation and similar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)

brought to you

provided by Portal de Revistas Científicas

JUAN IGNACIO CASTIEN MAESTRO

Universidad Complutense de Madrid  
jicastien@hotmail.com

## RESUMEN

Pese a ser un autor poco leído hoy, Lukács nos proporciona algunas herramientas teóricas muy valiosas. En concreto, en su monumental *Estética* esbozó la idea de que la religiosidad constituye una específica orientación o actitud vital, que desarrolla, pero sin superarlas, las formas de pensamiento propias de la existencia cotidiana, con su característico pragmatismo de corto alcance y su visión de la realidad como teleológicamente orientada en relación con el sujeto. Semejante tesis supone remitir el fenómeno religioso a ciertas necesidades antropológicas generales, más allá de cualquier mero sociologismo, pero al mismo tiempo tomar conciencia del carácter coyuntural y superable de tales necesidades, frente a cualquier concepción esencialista acerca de la naturaleza humana. Por ello mismo, su planteamiento es susceptible de combinarse con el de autores muy distintos, como Jean Piaget y su visión del desarrollo cognitivo como una incesante superación de las tendencias egocéntricas.

**Palabras claves:** religión, Lukács, egocentrismo, ideología

## Georg Lukács and the nature of the religious phenomenon

## ABSTRACT

Although is an autor today not much readed, Lukács give us some theoretical implements too valuable. Exactly in his monumental *Aestheticss* sketch the idea that the religiosity constitutes a specific orientation or vital attitude wich rise, bur without surprass, the forms of thought peculiar of the everyday life, with its characteristic pragmatism of short reach and it's view of the world as teleologyly orientated in relation with the subject. Similar thesis suppose to send the religious phenomenon to certain anthropological needs, beyond any sociological reductionism, but at the same time, to become aware of the coyuntural and surmontable nature of such needs, front to any essentialist conception about the human nature. By itself, its theory is capable of combine with that of the autors very differents, such as Jean Piaget and his vision of the cognitive rise as an incessant surmounting of the egocentral tendency.

**Key words:** religion, Lukács, egocentrism, ideology

SUMARIO: 1. Introducción. Necesidad de una visión antropológica del hecho religioso. 2. Hacia una definición operativa del concepto de religión. 3. Orientación e ideología. 4. La orientación cotidiana. 5. La orientación religiosa

FECHA DE RECEPCIÓN: 31 DE 03 DE 2008  
FECHA DE ACEPTACIÓN: 09 DE 04 DE 2008

## 1. INTRODUCCIÓN. NECESIDAD DE UNA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DEL HECHO RELIGIOSO

Los últimos cien años nos han deparado algunas sorpresas. Los procesos de racionalización y de secularización en el sentido weberiano han progresado ciertamente en gran escala, pero el pensamiento, el sentimiento y el comportamiento religiosos continúan, sin embargo, muy presentes en diversas esferas de la existencia humana. Incluso en las sociedades más profundamente secularizadas de Occidente un gran número de personas se siguen declarando creyentes más o menos ortodoxos en alguna de las religiones tradicionales, al tiempo que una amplia masa social profesa algún tipo de religión “a la carta”, en donde cada uno amalgama los elementos más variopintos en función de sus inclinaciones personales. El hecho religioso ha demostrado, de este modo, una inusitada resistencia y, sobre todo, una profunda plasticidad. Se muestra irreductible a las funciones sociológicas que normalmente se le han atribuido, como la de legitimar determinados órdenes sociales y sistemas de valores. Estos órdenes y estos sistemas pueden cambiar o dejar de beneficiarse de una legitimación religiosa, pero, aún así, el hecho religioso no desaparece necesariamente. De ahí que debamos buscar las razones de su arraigo más allá de cualquier función social concreta y de cualquier coyuntura histórica particular. Es necesario remitirlas a ciertas circunstancias propias de la existencia humana. Es preciso trascender lo sociológico en busca de lo antropológico. No se trata, por supuesto, de regresar a ninguna visión esencialista del ser humano, ni de postular una naturaleza humana inmutable que requiera siempre de algún tipo de religión. Partimos, por el contrario, del hecho de que la naturaleza humana es dinámica e histórica y de que, por tanto, ni todo individuo a lo largo de su vida, ni todas las sociedades en el curso de su historia, demandan lo religioso del mismo modo ni en la misma medida. El hecho religioso se nos presenta como la respuesta a una necesidad de encontrar un sentido teleológico a la propia existencia. Pero esta necesidad no se encuentra siempre presente, ni lo hace siempre con igual intensidad. Se halla vinculada con unas determinadas formas generales de percibir el mundo y de relacionarse con él. Estas formas, dada su sencillez, están ampliamente extendidas en el espacio y en el tiempo. Son casi universales, pero no lo son del todo, por cuanto son susceptibles de ser reemplazadas por otras más complejas. Sólo así puede explicarse, creemos, la amplia presencia del hecho religioso en los contextos más diversos, pero también, simultáneamente, la de importantes minorías irreligiosas.

En nuestra búsqueda de una concepción teórica capaz de dar cuenta a un mismo tiempo de la presencia y la ausencia de lo religioso, de la regla y la excepción, hemos encontrado un excelente aliado en alguien hoy un tanto olvidado, como Georg Lukács<sup>1</sup>. Este autor desarrolló de un modo original una serie de elementos de la antropología filosófica marxista, forjando una visión del hecho religioso enfrentada

---

<sup>1</sup> G. Lukács, *Estética. La peculiaridad de lo estético*, trad. esp., Madrid, Grijalbo, 1967 (1963).

a cualquier reduccionismo sociologista, tan propio de un cierto marxismo. Es una visión que se presta además a un diálogo muy fructífero con las aportaciones de otras corrientes de pensamiento, enmarcadas dentro de la antropología y la psicología. Su contribución va a constituir el principal fundamento de nuestro propio trabajo. Pero, dado que este autor se expresa a menudo en un lenguaje hegelianizante, un tanto oscuro y genérico, trataremos de verter sus ideas en una terminología más clara y operativa. No nos importa demasiado si con ello quizá las desvirtuamos, ya que para nosotros constituyen tan sólo un punto de partida. Comenzaremos volviendo sobre el problema de la definición de lo religioso, que consideramos insoslayable. Sobre la base de una breve discusión teórica, elaboraremos una definición de la *religión* como *ideología religiosa*, es decir, como un tipo específico de ideología dotado de ciertas características diferenciales. Articularemos luego este primer concepto con el de *religiosidad*, u *orientación religiosa*. Para ello, exploraremos el concepto de orientación vital y, de nuevo, consideraremos la orientación religiosa como una variante específica de la misma. Por supuesto, todo este ejercicio no deja de ser una primera tentativa, todavía muy ensayística, que esperamos poder desarrollar de forma más rigurosa en futuros trabajos<sup>2</sup>.

## 2. HACIA UNA DEFINICIÓN OPERATIVA DEL CONCEPTO DE RELIGIÓN

Al igual que ocurre frecuentemente en las ciencias sociales, existen casi tantas definiciones de lo religioso y de la religión como estudiosos han abordado estos temas. La confusión terminológica es, por ende, notable y algunos autores han llegado a la conclusión de que el término “religión” constituye una etiqueta demasiado genérica, que engloba un conjunto de fenómenos en sí totalmente heterogéneos, y que, por tanto, debe ser desechado. Esta es, por ejemplo, la opción que defiende Alfredo Fierro<sup>3</sup> en una obra en su conjunto de un enorme interés. Para él no se puede incluir este concepto dentro de ningún discurso científico, ya que realmente no existe nada en común entre las distintas entidades que habitualmente se califica de religiosas, a partir de lo cual se pueda construir con ellas una verdadera clase lógica. Interesado él como está en el estudio en concreto del cristianismo, reemplaza como objeto de estudio la religión en general por el cristianismo en particular, entendiendo por este último todo aquel conjunto de fenómenos cuyo origen se remonta a Jesús de Nazaret<sup>4</sup>. Sin embargo, este nuevo objeto de estudio resulta ser también un amasijo de prácticas, instituciones y creencias completamente heterogéneo, de modo que

---

<sup>2</sup> Parte de las ideas que se desarrollan en este trabajo fueron ya adelantadas en nuestra tesis doctoral. Véase J.I. Castien Maestro, *Procesos ideológicos entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, pp. 258-272.

<sup>3</sup> A. Fierro, *Sobre la religión*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 219-253.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 29-37.

con esta sustitución Fierro no consigue ningún avance epistemológico digno de tal nombre. Sustituye solamente la mezcolanza de hechos con la que se enfrentaba originalmente por otra igualmente confusa y desperdicia todos los beneficios que le podían haber proporcionado las valiosas reflexiones epistemológicas que ha realizado con anterioridad. En contraste con Fierro, nosotros creemos que no se puede prescindir del concepto de religión y que una gran parte de las entidades agrupadas bajo esta rúbrica ostentan, con todo, las suficientes semejanzas para que se pueda intentar delimitar con ellas una clase lógica, un concepto razonablemente bien construido, capaz de integrarse en un discurso con aspiraciones de científicidad.

Para nosotros la religión constituye únicamente un tipo particular de ideología, entendiendo por ideología, en un sentido amplio, un repertorio de ideas y nociones, conscientes o no, y relativamente sistemático, mediante el cual se organiza la percepción de una faceta mayor o menor de la existencia y se orienta el comportamiento con respecto a la misma. En consecuencia, podemos calificar de religiosa a toda ideología que posea ciertas características específicas, que la distingan de las ostentadas por las ideologías de naturaleza secular. Con esta definición, nuestro objeto de estudio deja de ser el sustantivo “religión” para ser reemplazado por el adjetivo “religioso”. Dejamos, así, de intentar delimitar la naturaleza de una entidad completamente diferenciada de otras, para conformarnos con estudiar las propiedades de ciertas ideologías. Al definir la religión de este modo, estamos además desgajándola del plano de la actividad práctica. La religión es para nosotros una ideología, no una práctica. Tan sólo vamos a considerar como religiosas aquellas actividades e instituciones que mantengan una relación directa, privilegiada, con alguna ideología religiosa. De este modo, aquéllas podrán ser calificadas como religiosas únicamente en la medida en que su significación subjetiva, para los actores sociales, dependa de un modo decisivo de su vinculación con una ideología de este tipo, como ocurre, en especial, con ciertos rituales y parte de la actividad institucional de las organizaciones eclesiásticas. Como la significación subjetiva de muchos actos e instituciones es múltiple, desde este punto de vista su carácter tan sólo será religioso en parte.

Nuestra siguiente tarea estriba, por supuesto, en localizar los rasgos que distinguen a una ideología religiosa de otra secular. Es bien sabido que Durkheim<sup>5</sup> realizó una valiosa discusión crítica de las distintas definiciones del concepto de religión imperantes en su tiempo, tras la cual decidió redefinirla a partir de la noción de lo sagrado. Pese al interés de sus análisis, nos parece que sus conclusiones son demasiado precipitadas. Nuestro acuerdo con él es absoluto en lo que atañe a la imposibilidad de establecer una definición del hecho religioso sobre la base de la creencia en deidades, ya que en efecto existen algunas religiones, como ciertas versiones del budismo, que pueden ser calificadas de ateas, por más paradójico que ello nos pueda

---

<sup>5</sup> E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. esp., Madrid, Akal, 1982 (1912), pp. 21-42.

parecer a primera vista. Del mismo modo, también coincidimos plenamente con él cuando concluye que la definición de lo religioso tampoco puede basarse simplemente en la creencia en realidades sobrenaturales. Para establecer la existencia de un nivel de realidad sobrenatural es necesario haber hecho antes lo propio con la de un nivel natural. Tiene que haberse trazado una distinción nítida entre ambos planos. Pero esta distinción no está siempre presente. De hecho, la noción de un mundo natural relativamente autónomo con respecto a los designios divinos y regido, por lo tanto, por sus propias leyes no se ha desarrollado en el mundo occidental hasta la época moderna. Lo más habitual es que ambos niveles de realidad no estén claramente diferenciados, de tal modo que la gente considera a los seres sobrenaturales tan reales y “naturales” como los demás. Sin embargo, disentimos de Durkheim en que, para nosotros, a la hora de intentar definir la religión, la constatación de todos estos hechos no nos autoriza a prescindir tan rápidamente de cualquier referencia a la naturaleza específica de las entidades cuya existencia postulan las religiones. A este respecto, nos parece que Durkheim ha liquidado con demasiada rapidez el problema del que se estaba ocupando. La distinción entre los seres naturales y los sobrenaturales posee en primer término un carácter *ontológico*. Atañe a la particular ontología profesada por un determinado colectivo humano. Pero esta distinción no tiene únicamente esta dimensión ontológica. También posee otra de naturaleza *epistemológica*. Los seres sobrenaturales no se perciben generalmente del mismo modo que los naturales. Mucha gente cree en ellos sin haberlos percibido nunca. De ordinario, sólo llegan a hacerlo, presuntamente, algunos privilegiados y a menudo tan sólo cuando alcanzan ciertos estados psicológicos como el trance o el éxtasis místico. También es habitual que su existencia sea únicamente “probada” mediante los supuestos efectos de su actividad, como, por ejemplo, cuando una curación inesperada es considerada el resultado de un milagro. En definitiva, estos seres son difíciles de percibir empíricamente. Ello nos permite definirlos como *supraempíricos* o *suprasensibles*.

Podríamos entonces considerar, a modo de primera definición provisional, que una ideología religiosa es aquella en la cual figuran ideas o nociones acerca de entidades suprasensibles. Entidades de este cariz son las deidades y los espíritus, pero también las fuerzas impersonales como el *maná* de los melanesios, así como lugares como el Paraíso y el Infierno. En lo que respecta a aquellas versiones del budismo a las que antes no referimos, tendríamos el *karma*, el *atman*, el *sansara* etc. Lo suprasensible abarca, pues, entidades personales e impersonales. Por ello, la objeción durkheimiana contra una definición de lo religioso basada en la creencia en dioses personales no afecta a nuestra propuesta. Lo suprasensible puede asimismo implicar, como una cualidad añadida, a seres empíricamente perceptibles. Es lo que ocurre cuando se atribuyen cualidades de este género a personas, animales, plantas u objetos. Buda, Cristo y Mahoma son personajes históricos reales, pero para muchas personas poseyeron además ciertos atributos, no perceptibles empíricamente, que les diferenciaban del resto de los mortales.

La clasificación de ciertas entidades como suprasensibles o supraempíricas reviste un carácter exclusivamente epistemológico. No realizamos juicios ontológicos acerca de la existencia o no de estas entidades. Esta es una cuestión de cariz filosófico que aquí no nos concierne en principio. Naturalmente, este rasgo epistemológico puede corresponderse con frecuencia con otros de carácter ontológico. La dificultad con la que son percibidas las entidades cuya existencia propugnan las religiones puede deberse a ciertos rasgos de su constitución natural. Así, muchas de ellas ostentan una naturaleza inmaterial; son “espíritus”, “almas”, “fuerzas” etc. De todas formas, éste no es siempre el caso, como nos lo demuestran muchos de los personajes de la mitología clásica, como los unicornios, faunos, centauros y demás. Todos estos seres son de carne y hueso. Por esta razón, tendrían que ser fácilmente perceptibles por la gente, pero habitan en lugares poco accesibles, o son poco numerosos, lo que explica que los seres humanos se topen tan raramente con ellos. De este modo, estos peculiares seres, pese a su vulgaridad ontológica, reúnen ciertas cualidades accesorias que les vuelven también supraempíricos. Asimismo, la cualidad de ser suprasensible es un juicio establecido por el observador, no por el nativo de ninguna cultura. Este puede considerar a la entidad en sí tan real o más que cualquier otra cosa. En términos antropológicos es un concepto *etic* y no *emic*<sup>6</sup>.

Como puede apreciarse, nuestra definición de la religión reviste un carácter más *substantivo* que *funcional*, de acuerdo con la terminología adoptada por Fierro<sup>7</sup>. Reposa sobre ciertos rasgos constitutivos del hecho a definir y no sobre las funciones que presuntamente desempeña. Este procedimiento nos parece más ventajoso. Las definiciones de carácter funcional, al menos las que nosotros conocemos, como por ejemplo la de Geertz<sup>8</sup>, para el cual la religión consiste en un sistema de símbolos que propicia ciertas disposiciones hacia la acción y ciertos estados de ánimo, promoviendo una visión del mundo aparentemente evidente, no otorgan a la religión unas funciones diferentes de las de ciertas ideologías seculares. Se puede asumir esta situación de indistinción y tratar, en consecuencia, a ciertas ideologías como “religiones seculares” o equivalentes funcionales de la religión. Pero dejando aparte su utilidad como instrumento para la descalificación del adversario ideológico, esta opción no nos parece metodológicamente adecuada. Podemos coincidir en que ciertas ideologías seculares pueden ostentar funciones similares a las de la religión, pero si de ahí inferimos que una religión es simplemente aquello que opera de un modo determinado, con independencia de su contenido ideológico concreto, seguimos sin saber *qué* es exactamente lo que le capacita para hacerlo, de qué modo las ideas y nociones específicas que la constituyen le permiten obrar como lo hace.

Esta crítica puede ser esgrimida también contra el propio Durkheim. Su definición substantiva de la religión a partir de la noción de lo sagrado le permite pasar casi

<sup>6</sup> M. Harris, *El materialismo cultural*, trad. esp. Madrid, Alianza Editorial, 1982 (1979), pp. 47-61.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pp. 24-29.

<sup>8</sup> C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, trad. esp., Barcelona; Gedisa, 1987 (1973), pp. 87-117.

de inmediato a teorizar sobre sus orígenes y funciones. Quizá fuese ello lo que le llevó a dar por clausurada tan apresuradamente la discusión acerca del posible contenido común de las creencias consideradas habitualmente como religiosas. De hecho, lo sagrado, en el sentido de algo objeto de adoración y de una serie de prohibiciones preventivas, o en el de algo que suscita una intensa reacción emocional positiva, aunque en ocasiones también negativa, es una realidad que trasciende obviamente las fronteras de lo que comúnmente se entiende por religión. No hace falta más que evocar los sentimientos que se experimentan ante el líder político, la patria y sus símbolos, los ídolos deportivos y musicales o la persona amada. Por otra parte, no siempre los hechos conocidos habitualmente como religiosos son objeto de tales reacciones emocionales. Muchas veces se viven de un modo vulgar y prosaico<sup>9</sup>. Por esta razón, se puede dudar de que las reglas que los regulan, los sistemas de prohibiciones y de mandatos establecidos con respecto a ellos, sean distintos en este aspecto de los que actúan en otras facetas de la existencia. Si lo único que interesa es la delimitación de aquellos ámbitos en los que opera la noción de lo sagrado, podemos preguntarnos entonces qué utilidad tiene, metodológicamente hablando, seguir empleando el término religión, estando tan imperfectamente superpuesto como está con esta nueva noción y pudiendo dar lugar, con ello, a tal profusión de malentendidos. Lo mejor sería olvidarse de la palabra “religión” y ocuparse únicamente de la sacralidad. Todo ello no quiere decir que no nos parezca muy meritorio el poner de manifiesto las homologías existentes entre el conjunto de fenómenos cubiertos por la noción habitual de religión y otros clasificados con arreglo a etiquetas como “la política”, “el deporte”, “el amor”, etc. Pero el que todos estos conjuntos de hechos tan variopintos compartan ciertas características no significa que se los pueda asimilar sin más entre sí, pues ello supondría equipararlos tanto por lo que realmente les asemeja, como por lo que no. Debe obrarse en sentido contrario, mostrando que realidades tales como la devoción, los tabúes, el miedo a la contaminación o la ritualización de la actividad, tan ligados en muchas ocasiones a las creencias estrictamente religiosas, no son en sí mismos hechos religiosos y no basta con ellos para dictaminar la presencia del fenómeno religioso. Asimismo, la definición de Durkheim de lo religioso puede hacerse acreedora del mismo tipo de críticas que él dirigió contra las basadas en la noción de lo sobrenatural. Del mismo modo que uno se puede cuestionar muy fundadamente que esta última noción posea un carácter universal, también parece dudoso que exista en todas partes alguna noción equivalente a la de lo sagrado<sup>10</sup>. De lo que se trata no es de que los miembros de una determinada sociedad posean explícitamente una determinada noción, sea ésta la de lo divino, lo sobrenatural o lo supraempírico, o sea también la de lo sagrado, sino de que cuando se analizan sus ideologías se puedan detectar tales nociones en el nivel *etic*.

---

<sup>9</sup> M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. esp., Madrid, Siglo XXI, 1996 (1966), pp. xxvii-xxviii.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 26

Frente a este planteamiento casi liquidacionista, asumimos por completo la necesidad de comenzar con una definición de la religión de carácter substantivo. Al hacerlo, estamos partiendo del presupuesto de que existe realmente un conjunto de elementos compartidos por ideologías muy diversas que pueden ser calificados como religiosos y de que esta clasificación es muy útil, ya que estos elementos detentan ciertos rasgos muy relevantes, no sólo desde el punto de vista sociológico, sino también desde el psicológico. Asumimos entonces también que, en este caso en concreto, la sociología espontánea<sup>11</sup> ha desarrollado una noción que apunta hacia un objeto que parece científicamente interesante. No debemos eliminar esta prenoción, sino depurarla.

No obstante, nuestra propia definición del carácter religioso de una ideología a partir de la presencia en su seno de ideas y nociones acerca de entidades suprasensibles podría hacerse acreedora de una importante objeción. Se podría aducir que los conceptos abstractos propios del pensamiento científico o de ciertas ideologías no son distintos en este aspecto, ya que también ellos apuntan hacia entidades no perceptibles empíricamente, con lo cual no estaríamos delimitando realmente nuestro objeto de estudio con tanta precisión como pretendemos. Empero, a nosotros nos parece que existen diferencias muy claras entre ambos tipos de entidades. En el caso de una teoría científica bien construida puede argumentarse que las entidades explicativas de las que se sirve, por más abstractas que puedan resultar a veces, pueden remitirse en última instancia a la realidad empírica, aunque los vínculos con ella resulten un tanto indirectos. No es lo mismo un electrón que un espíritu maléfico. De ahí, que no sea correcto atribuir a estas entidades particulares un carácter suprasensible. En cuanto al carácter empírico o supraempírico de ciertas construcciones filosóficas e ideológicas, la situación nos parece similar. Entidades como la “patria” o el “progreso” exhiben ciertamente con gran frecuencia una serie de atributos que es muy difícil localizar en las realidades empíricas a las que en principio habría que remitirlas. Sin embargo, pese a todo ello, se refieren a unos hechos que existen realmente, aunque los criterios para recortarlos como tales puedan resultar discutibles. Del mismo modo, algunos de los atributos que se les adjudican a estas realidades pueden ser ficticios, como ocurre cuando la patria o la historia son personificadas hasta el punto de que se les atribuyen incluso actos volitivos. Pero la realidad o falsedad de estos atributos puede ser determinada por los medios empíricos habituales; no se trata de propiedades estrictamente supraempíricas. Por todo ello, en nuestra opinión, estas entidades mantienen una relación con la realidad empírica superior a la de las representaciones religiosas, por más escasa que pueda ser también en ocasiones. Van a constituir, por ello, una especie de entidades *semireligiosas*, un tipo intermedio entre lo religioso y lo no religioso. Y para captar mejor su naturaleza mixta es necesario disponer de una concepción bien delimitada de lo que es lo reli-

---

<sup>11</sup> P. Bourdieu, J. C. Chamboredon y J. C. Passeron, *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, trad. esp., Madrid, Siglo XXI, 1976 (1972), pp. 27-42.



gioso en sí. En otras palabras, la naturaleza híbrida de estas ideologías no debe impulsarnos a difuminar nuestra visión de lo religioso, sino a trabajar, en cambio, en la dirección opuesta.

De todas formas, no parece que baste con señalar que las ideologías religiosas incluyen representaciones acerca de entidades suprasensibles. Estas entidades podrían estar desprovistas de toda relevancia para quienes postulan su existencia. En cambio, para las personas religiosas ellas resultan muy importantes, hasta el punto de que el mundo empírico y sensible, en mayor o menor medida, no puede funcionar ni existir sin su concurso. Es *ontológicamente insuficiente*, por lo que adolece de una *heteronomía* más o menos intensa<sup>12</sup>. Esta heteronomía general puede tener luego distintas plasmaciones particulares. Puede creerse, por ejemplo, que los más diversos acontecimientos, desde una simple enfermedad hasta el nacimiento del Universo, requieren de una intervención extramundana, o que los sentimientos considerados más “nobles”, como por ejemplo el amor, tienen un origen divino. Las formas más extremas de este esquema explicativo las podemos encontrar en ciertas elaboraciones filosóficas. Ahí tenemos el ocasionalismo de Malebranche o de los *Asharíes*<sup>13</sup>, en el mundo islámico, quienes, salvando todas las distancias, coinciden en remitir los más nimios sucesos terrenales a la intervención divina, eliminado la noción de causalidad natural. Esta heteronomía también puede extenderse al ámbito de la moral. Con frecuencia, los hechos son juzgados en función de su grado de ajuste con algún presunto mandato divino y, más allá de este supuesto concreto, los seres humanos pueden estar convencidos de que sostienen con ciertas entidades suprasensibles auténticas relaciones sociales. Por esta razón, una religión es algo más que una simple filosofía que explica el mundo recurriendo a entidades no perceptibles empíricamente. También exige que el ser humano se comporte de un determinado modo en relación con estas mismas entidades; prescribe algún tipo de normas de conducta; contiene una ética.

Si entendemos por secularización, el proceso en virtud del cual las ideologías religiosas van organizando una extensión cada vez menor de la existencia humana, podemos afirmar entonces que este proceso supone que la referencia a estas curiosas entidades se vuelve cada vez menos importante, en conjunto, para explicar determinados acontecimientos y evaluar ciertos comportamientos. Las distintas esferas de la existencia se autonomizan con respecto a la religión, en el sentido de que dejan de ser heterónomas, dependientes de referentes situados más allá de lo empíricamente perceptible.

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, pp. 127-145.

<sup>13</sup> R. Arnaldez, “El Dios del Islam”, *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 30-31, 1974, M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 272-298.

### 3. ORIENTACIÓN E IDEOLOGÍA

La insistencia en el carácter suprasensible de las entidades de las que se ocupa la religión plantea de manera inmediata una serie de cuestiones que, en cambio, quedarían diluidas con una definición de la misma basada en la noción de lo sagrado o en sus presuntas funciones sociológicas y psicológicas. En concreto, la existencia de estas entidades suprasensibles, independientemente de que en verdad sean reales o no, parece especialmente susceptible de ser puesta en duda. Pese a ello, muchísimas personas no solamente creen firmemente en ellas, sino que les otorgan además una importancia central en sus vidas. De ahí que podamos preguntarnos por las razones de esta aparente paradoja. Es en este punto donde nos parece pertinente la introducción del concepto de *orientación*. Inspirándonos en Geertz<sup>14</sup> definiremos esta orientación como una perspectiva general que se adopta con respecto a la totalidad de la realidad o ciertos aspectos de la misma. Esta perspectiva general puede aplicarse luego con carácter permanente o temporal y, del mismo modo, puede serlo de manera exclusiva o, por el contrario, compaginarse y hasta combinarse con otras perspectivas diferentes. Podríamos definir cada una de estas perspectivas como guiada por un objetivo o propósito general, no necesariamente explicitado, como puede serlo manejarse eficazmente en el mundo cotidiano, conocer la realidad en profundidad o dotar de un sentido teleológico a la propia existencia. En función de estos distintos objetivos generales podríamos hablar entonces respectivamente de una orientación cotidiana, científica o religiosa. En relación con esta cuestión, el propio Lukács, aunque no utiliza explícitamente el término “orientación”, sí distingue, de facto, entre distintas orientaciones, como la cotidiana, la estética, la científica y la religiosa, que vincula entre sí de un modo muy sofisticado al que más adelante aludiremos.

La existencia de cada una de estas orientaciones supone la utilización por parte del individuo poseedor de las mismas de una serie de criterios mediante los que distingue aquello especialmente importante y digno de interés de aquello que no lo es tanto para él, en cuanto que objeto de su pensamiento, su sentimiento y su actividad práctica. En función de lo que se defina en cada caso como el objetivo prioritario para el sujeto, sus representaciones acerca de los distintos aspectos de la realidad serán luego más o menos complejas y elaboradas. Algunos de estos aspectos interesarán mucho y requerirán de nociones e ideas muy ricas y sofisticadas, mientras que otros recibirán únicamente algunas pinceladas apresuradas. Incluso los habrá que permanezcan en el terreno de lo no pensado y lo no sentido, como inexistentes desde el punto de vista subjetivo. De este modo, se tiende a definir el mundo en función de lo que interesa del mismo; el *qué* se halla condicionado por el *para qué*. Así, los repertorios generales de ideas y nociones que se aplican sobre la realidad se ven muy influenciados por las distintas orientaciones que profesan los individuos en relación

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pp.104-105.

con la misma, al tiempo que también pueden condicionar tales orientaciones. Orientación e ideología se encuentran mutuamente articuladas. Este va a ser precisamente el punto de vista que vamos a desarrollar en este trabajo: la ideología religiosa se articula con la orientación religiosa y viceversa.

La idea de una orientación general o vital es muy antigua. Nos permite postular la existencia de una directriz global para el conjunto del pensamiento y de las actividades de un individuo, o de un colectivo, pero también podemos distinguir en el seno de cada individuo entre diferentes orientaciones de las que haría uso en distintas situaciones. En este sentido, se trata de un concepto de una gran fecundidad analítica. Ante todo, a su carácter holístico, capaz de abarcar y organizar distintos actos, pensamientos y emociones, añade un sello dinámico, pues, lo que se nos muestra es una determinada estructura en funcionamiento, en acción. Por desgracia, este concepto es empleado con frecuencia de un modo excesivamente rígido. Se pretende explicar todo por medio suyo, como si fuese omnipotente. Ello obliga a simplificar al máximo la realidad a fin de hacerla encajar dentro de una orientación definida de un modo demasiado simple y estable<sup>15</sup>, con lo cual los hechos concretos se nos terminan escapando. Este riesgo puede conjurarse, si se asume que la orientación no es una entidad autosuficiente, sino que se encuentra ligada no sólo a las ideologías de las que dispone el sujeto, sino también a las relaciones prácticas que sostiene este sujeto con su entorno físico y social. Todos vivimos en un mundo en gran medida inmune a nuestros actos y al cual somos nosotros quienes nos debemos adaptar. Este proceso de adaptación de nuestro comportamiento nos hace remodelar también nuestros pensamientos y sentimientos y, por lo tanto, también nuestras ideologías y orientaciones vitales<sup>16</sup>. Así, el concepto de orientación es susceptible de ser recuperado por una perspectiva teórica distinta del idealismo profesado por muchos de quienes se han servido habitualmente del mismo bajo cualquiera de sus denominaciones. Precisamente, Lukács, que compaginaba su marxismo con una profunda familiaridad con las distintas corrientes de la filosofía alemana, pudo recuperar estos conceptos, de originaria factura idealista, e incorporarlos dentro de un enfoque más materialista, enriqueciéndolo de manera decisiva. Sobre la base de este materialismo enriquecido, podemos sostener, por tanto, la existencia de una dialéctica entre las ideologías y orientaciones de los individuos y las condiciones objetivas en las que éstos se encuentran inmersos.

---

<sup>15</sup> J. I. Castien Maestro, "Américo Castro. ¿Una visión orientalista de la realidad histórica de España?", coord. V. Morales Lezcano, *Actas de la jornada sobre orientalismo, ayer y hoy. (Entrecruce de percepciones)*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la UNED, 2006, pp. 63-69.

<sup>16</sup> J. I. Castien Maestro, *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*, Madrid, Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid, pp. 50-57.

#### 4. LA ORIENTACIÓN COTIDIANA

Para Lukács, la orientación religiosa supone un desarrollo de la orientación cotidiana, cuyos rasgos básicos prolonga, sin *superarlos* en el sentido hegeliano del término, es decir, sin culminarlos ni trascenderlos<sup>17</sup>. Pero ¿en qué consiste exactamente esta orientación cotidiana? Siguiendo a Agnes Heller,<sup>18</sup> antigua discípula predilecta de Lukács, podríamos entender la actividad y el pensamiento cotidianos como aquellos ligados de manera más inmediata a la reproducción física y socio-cultural del ser humano<sup>19</sup>. En consecuencia, la orientación cotidiana sería aquella que guía a cada individuo cuando está involucrado en esta actividad de carácter universal. De ahí, que esta orientación, la más antigua además en términos históricos, haya de ajustarse en sus rasgos básicos a las exigencias de esta específica actividad de auto-reproducción. La actividad cotidiana se caracteriza ante todo por la premura, por la necesidad de ir resolviendo con rapidez y una eficacia razonable los distintos retos que plantea la vida de todos los días. No interesa, en cambio, conocer el mundo en profundidad, ni tampoco experimentar a partir suyo emociones de una gran complejidad. De aquí deriva el radical *pragmatismo* de la orientación cotidiana apuntado por autores tan dispares como Geertz<sup>20</sup> y Heller<sup>21</sup>. Un segundo rasgo característico de la orientación cotidiana, y muy relacionado con el anterior, estriba en la restricción de los intereses personales a aquello relacionado de un modo bastante directo con la *propia* reproducción física y social. Los hechos se vuelven relevantes únicamente en la medida en que afectan a corto plazo al estrecho círculo de las preocupaciones cotidianas. Del mismo modo, en el plano de la ética, el interés en juzgar moralmente las cosas estará limitado a lo más inmediatamente vinculado con la propia existencia. En cuanto al contenido de estas valoraciones, dependerá de que lo valorado concuerde o no con los propios intereses. Lo bueno tenderá a ser asimilado a lo provechoso para uno mismo o, a lo sumo, para el colectivo del que se forma parte. La moral se volverá sociocéntrica y egocéntrica<sup>22</sup>.

Este segundo rasgo de la orientación cotidiana parece presentar unas afinidades muy llamativas con el concepto piagetiano de *centración*. Es sabido que Piaget<sup>23</sup> caracterizó el desarrollo cognitivo del ser humano como un proceso de progresiva descentración. La *centración*, cuyo máximo exponente sería el agudo egocentrismo

<sup>17</sup> *Op. cit.*, pp. 123-145.

<sup>18</sup> A. Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, trad. esp., Barcelona, Península, 1977 (1970), pp. 19-26.

<sup>19</sup> Cfr. J. I. Castien Maestro, *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*, Madrid, Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid, 2003, pp. 160-162.

<sup>20</sup> C. Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, trad. esp., Barcelona, Paidós, 1994 (1983), pp. 93-116.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, pp. 293-296.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, pp. 163-168.

<sup>23</sup> J. Piaget, *Six études de Psychologie*, trad. esp., Paix Bas, Denoel/Gontier, 1964 y *La psicología de la inteligencia*, trad. esp. Barcelona, Editorial Crítica, 1999 (1967).

de la primera infancia, se caracterizaría para él por una indistinción entre el yo y el mundo. El sujeto no distingue claramente entre su propia perspectiva particular y la realidad objetiva dentro de la cual se encuentra inserto. Ello es así en cuanto a la percepción del mundo, pero lo es también en términos valorativos. Los únicos intereses tomados en consideración son los propios. No se es capaz de concebir un mundo que funcione objetivamente con independencia de la propia perspectiva y los propios intereses, ni tampoco que los demás puedan poseer puntos de vista e intereses distintos de los propios y, sin embargo, aceptables. Evidentemente, para Piaget todo adulto normalmente constituido supera este primer egocentrismo infantil, esta centración extrema. De lo contrario, su mera supervivencia física resultaría imposible. En concreto, la autorreproducción cotidiana, tal y como la acabamos de describir, requiere por fuerza de una visión razonablemente objetiva del mundo físico y social, por más que la misma se encuentre limitada, sin embargo, por ese pragmatismo al que antes hemos aludido. Del mismo modo, también se hace preciso superar el egocentrismo moral extremo. De no hacerse tal cosa sencillamente sería imposible una mínima convivencia ordenada entre las personas<sup>24</sup>. Así, la orientación cotidiana habitual en un individuo adulto implica una superación bastante avanzada del egocentrismo inicial. Al mismo tiempo, sin embargo, para Piaget la centración no termina de desaparecer nunca. Aunque alguien se conduzca objetivamente en sus relaciones prácticas con el mundo concreto, puede recentrarse luego en sus ensoñaciones más placenteras respecto a cuestiones más abstractas. Y tal y como nos muestra Uli Windisch<sup>25</sup>, quien ha procurado imbuir al planteamiento piagetiano de una orientación más sociológica, los adultos pueden exhibir además niveles muy distintos de centración con respecto a distintas facetas de su existencia, con lo cual este concepto gana en autonomía con respecto a la problemática originaria de las etapas del desarrollo cognitivo. Combinando el enfoque de Lukács y Heller con el de Piaget y Windisch, podemos concluir afirmando que la orientación cotidiana se corresponde con un nivel elevado de centración, aunque éste no pueda ser absoluto. Para ir más allá de sus límites, es preciso adoptar otras orientaciones y otras formas de pensar y de comportarse mucho más complejas. A este respecto, la ciencia, el arte y la filosofía moral proporcionan a las personas una visión más universalista de la realidad, como apuntan tanto Lukács, como Heller. Pero todas estas actividades discurren en el marco de unas relaciones sociales institucionalizadas, a las que no todo el mundo se encuentra incorporado en la misma medida. De ahí que tampoco todas las personas se apropien en el mismo grado de estos modos de pensar y de actuar y puedan superar por igual la acusada centración propia de la existencia cotidiana. E incluso aunque gocen de tal acceso, luego, al volver a los problemas de su cotidianidad personal, pueden reactivar también esta orientación vital más corta de miras. Es lo que hacen la mayoría de los seres humanos. Insertar la actividad y las preocu-

---

<sup>24</sup> J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, trad. esp., Barcelona, Editorial Fontanella, 1971.

<sup>25</sup> U. Windisch, *Speech and reasoning in everyday life*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 33-40.

paciones cotidianas dentro de unos marcos más amplios y pasar, así, de la condición de mero “particular” a la de “individuo” pleno, como dice Heller<sup>26</sup>, no es tarea desde luego sencilla.

## 5. LA ORIENTACIÓN RELIGIOSA

Concordamos con Lukács en su afirmación, ya recogida más arriba, de que la orientación religiosa desarrolla la orientación cotidiana en sus puntos fundamentales. De este modo, la primera viene a constituir en ciertos aspectos un desarrollo de la segunda. Es una orientación más compleja y ambiciosa, ya que en su caso no interesa únicamente aquello con lo que el sujeto se relaciona de un modo más inmediato y que resulta además más vital para su propia reproducción física y social, sino que se persigue igualmente ofrecer una representación mucho más global acerca del mundo y de su relación con el sujeto. Pero el mundo sigue interesando de manera primordial tan sólo en cuanto que relacionado con este sujeto. Por eso, la orientación religiosa no supone un cuestionamiento radical de la orientación cotidiana, sino, por el contrario, un desarrollo de la misma, que la preserva a un nivel superior de complejidad intelectual y emocional. En virtud de esta semejanza de fondo, Lukács sostenía asimismo la existencia de una divergencia radical, en este aspecto concreto, con la inclinación hacia lo universal que distingue a la ciencia y al arte. Semejante opinión se encuentra, por supuesto, en las antípodas de la concepción que muchas personas religiosas profesan acerca de su propia religiosidad. Para ellas, la orientación religiosa se caracteriza, en cambio, por trascender los estrechos horizontes de la orientación cotidiana, con su falta de curiosidad y su relativo egoísmo. De ahí, su frecuente crítica al no-religioso –el “materialista”– como alguien despreocupado de las grandes cuestiones filosóficas, al tiempo que moral y emocionalmente limitado. Por esta razón, un planteamiento como el de Lukács ostenta un carácter profundamente desmitificador y subversivo que le hace merecedor, por lo menos, de un examen más detenido.

El primer rasgo que caracterizaría a la orientación religiosa sería lógicamente, en función de lo establecido en el apartado II, la consideración de las relaciones mantenidas con las entidades suprasensibles como un asunto de fundamental importancia. Son relaciones que abarcan conductas tan diversas como la observancia de las reglas morales, la adoración de las deidades y las experiencias místicas. Gracias a ellas, se podrán recabar en muchos casos ciertos beneficios, en ésta y en la otra vida, entendiéndose por tales beneficios una gama muy amplia de ventajas que abarca desde el bienestar material hasta el psíquico. Cuanto más marcadamente religiosa sea una orientación vital, más marcada será también la prioridad otorgada a las relaciones con tales entidades. La orientación religiosa se caracteriza, en consecuencia, por una natu-

<sup>26</sup> *Op. cit.*, pp. 411-414.

raleza *trascendente*<sup>27</sup>. El término “trascendente” puede plantearnos algunos problemas. Ciertamente, no se trata de plantear que todas las ideologías religiosas distingan explícitamente entre los niveles trasmundano y cismundano de la realidad. Esta distinción, como todas las demás que hemos ido introduciendo, es una distinción deducida por el propio investigador; es una distinción *etic*. Lo que importa es que nos ayude a interpretar lo que la gente hace y piensa. La relación con el mundo de lo trascendente sirve, como vemos, para solventar ante todo diversas necesidades individuales y colectivas. En este sentido es una relación favorable a la auto-reproducción cotidiana. Lo es, en primer lugar, en la medida en que, subjetivamente, el individuo cree que es así y lo es, en segundo lugar, porque, objetivamente, satisface ciertas necesidades psicológicas, de bienestar psíquico, e incluso sociológicas, en ocasiones, como la salvaguarda del orden moral. En la medida en que es así, la gente cree y se aferra a tales creencias. Lo hace, en última instancia, porque hacerlo le beneficia. La diferencia con la orientación científica resulta patente. No se busca construir una representación de la realidad intencionalmente objetiva, sino una que resulte subjetivamente satisfactoria. Con ello, la orientación religiosa demuestra un acentuado grado de centración, superior, incluso, al de la orientación cotidiana, pues en su caso no existe tanta necesidad de amoldarse a las incómodas realidades objetivas de la vida diaria. La orientación religiosa ensancha el foco de interés de la orientación cotidiana, pero las representaciones que se le asocian continúan estando forjadas en función del sujeto y sus intereses. Aunque puedan ser a veces el producto de un arduo trabajo intelectual, operan con unos presupuestos acerca de la realidad que, al igual que ocurre en la orientación cotidiana, no son en sí objeto de una reflexión crítica. De este modo, la curiosidad o el afán inquisitivo que se despliega en las construcciones teológicas resultan tener a fin de cuentas un alcance muy restringido, en lo cual encontramos una clara coincidencia con el pragmatismo propio de la orientación cotidiana. Evans-Pritchard<sup>28</sup>, en su estudio clásico sobre la brujería entre los azande del sur de Sudán, nos proporciona un interesante ejemplo concreto de esta restricción de la curiosidad. Los azande creen en la brujería y esta creencia influye sobremanera en su existencia. Pero no se entretienen con disquisiciones metafísicas acerca de la naturaleza de este fenómeno. Tampoco están interesados en sí en descubrir quién es brujo y quién no. Lo único que les preocupa realmente es saber si cuando padecen alguna desgracia, ésta puede ser achacada a la brujería y, en el caso de ser así, quién puede ser el culpable de la misma. Dicho de otro modo, sólo les interesa la brujería y sus resultados en la medida en que consideran que les afecta a ellos o a sus allegados. Su preocupaciones son pragmáticas y autocentradas. Lo mismo ocurre en las formas de religión más complejas, en las cuales se rebasa el interés por las exigencias vitales más inmediatas, en pro de una búsqueda más general del sentido de la vida.

---

<sup>27</sup> *Op. cit.*, pp. 127-145.

<sup>28</sup> A. Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande del Sudán oriental*, trad. esp., Barcelona, Anagrama, 1976 (1940).

Es así como la orientación religiosa preserva y amplía, de diversos modos, la autocentración propia de la orientación cotidiana, que, como vimos más arriba, solamente es superable a través de la inserción del individuo en formas de actividad colectiva más complejas, como la ciencia, el arte y la filosofía moral, y de la construcción, sobre la base de esta inserción, de unos marcos más universales en los que encuadrar el conjunto de su existencia. Todas estas formas de actividad colectiva pueden coexistir, ciertamente, con la orientación y la ideología religiosa, pero sin que ello anule sus profundas diferencias con ella. El propio arte, como ya apuntó en su tiempo Feuerbach<sup>29</sup>, en cuanto que exploración del mundo empírico en su relación con las emociones personales, se contradice con la prioridad otorgada al mundo de lo suprasensible por la orientación religiosa. Aquí reside la razón de la tendencia del arte religioso hacia lo alegórico, hacia la representación estereotipada de mensajes ideológicos y la razón también de que sólo tras una mayor secularización se produzca igualmente una mayor exploración formal y emocional. Es esto precisamente lo que intenta demostrar Lukács con un gran acopio de documentación<sup>30</sup>.

Lo que distingue, en suma, a la orientación religiosa, por su carácter autocentrado, es la inclinación a definir el mundo en función del sujeto. La veracidad objetiva de la representación queda subordinada a la satisfacción subjetiva derivada de la misma. El sentido del mundo es establecido en función del individuo o, en todo caso, de un grupo social más amplio e, incluso, de la humanidad entera. Pero, de cualquier manera, se intenta organizar el todo en función de la parte; el sentido del mundo en función de uno o algunos de los seres que lo habitan. Así, la orientación religiosa es egocéntrica, sociocéntrica y antropocéntrica. De ahí, esa preocupación prioritaria por lo que Lukács<sup>31</sup> denomina la salvación individual, entendiendo este término no de un modo estrecho, sino genérico. Esta salvación personal puede abarcar, así, desde la búsqueda de la inmortalidad hasta el aniquilamiento del yo, propio de ciertas versiones del budismo, pero, en cualquier caso, el centro de las preocupaciones es siempre la propia personalidad individual, y de un modo más amplio la de los demás. Lo trascendente interesa, es decir, es definido como algo que existe y con lo que hay que relacionarse, en la medida únicamente en que la representación ideológica de la que forma parte permite dar un sentido a la existencia del sujeto y del grupo. Se trata de un sentido elaborado desde los sujetos y para los sujetos.

Naturalmente, esta orientación autocentrada puede articularse también con ideologías seculares, pero será precisamente en estos casos cuando estas últimas adquirirán con más probabilidad ese carácter semirreligioso al que nos referimos anteriormente, pues sus representaciones tendrán que adaptarse de manera prioritaria a las exigencias de satisfacción subjetiva de su portador. También es posible que una

---

<sup>29</sup> L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, trad. esp., Barcelona, Editorial Orbis, 1984 (1843), pp. 26-27.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, pp. 368-575.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pp. 474-532.



ideología religiosa se combine con una orientación no religiosa. Puede existir entonces, hasta cierto punto, una religión sin religiosidad y una religiosidad sin religión. En el primer supuesto, la religión podría satisfacer ciertas funciones sociales, aunque ya no fuese “sentida” realmente por los “creyentes”, es decir, aunque ya no organizase su experiencia subjetiva global ni deparase, por ello, unos intensos estados emocionales. En el segundo, la orientación religiosa pasará probablemente a articularse con formas personalizadas de ideología religiosa, distintas de las religiones organizadas. Esto parece ser precisamente lo que les ocurre a muchas personas en estos tiempos. La religión tradicional resulta difícil de sostener, debido a factores generales como la extendida secularización y a otros más particulares como la aguda contradicción entre sus ideales morales tradicionales y los sustentados por gran parte de la población. Pero la orientación religiosa, la necesidad religiosa, subsiste pese a todo. Superarla exigiría superar también esa tendencia tan arraigada a la autocentración, lo cual no resulta fácil para la mayoría de los seres humanos. Asimismo, algunos rasgos propios de la vida moderna la favorecen. Uno de ellos es el elevado individualismo existente, con lo que éste supone de valoración de los intereses y las perspectivas individuales, tan favorables a su vez para la autocentración y, por lo tanto, para la religiosidad. Es algo que hace casi un siglo ya supo ver Plejanov<sup>32</sup>. Lo mismo ocurre con el marcado predominio de la razón instrumental. Esta razón, reducida a mera técnica, no logra construir una visión global y razonable del mundo y deja un terreno abierto a la religión<sup>33</sup>, al tiempo que tampoco suministra un marco intelectual objetivo que ayude a trascender la autocentración propia de la religiosidad. El resultado de todo ello es la subsistencia de una religiosidad en busca de religión. Esta peculiar religiosidad moderna revela con mayor nitidez la esencia última de la orientación religiosa y la vinculación que mantiene con ella la ideología religiosa, más allá de sus funciones sociológicas coyunturales<sup>34</sup>.

El sentido existencial al que aspira la orientación religiosa es siempre un sentido en relación a un sujeto. Se trata de un *para qué* específico, de una respuesta a la pregunta de *qué fin*, en relación con un individuo o un grupo particular, tiene un hecho aislado o un encadenamiento de sucesos. En otras palabras, los interrogantes sobre el sentido responden a un planteamiento *teleológico* previo orientado hacia el sujeto. Este aserto general se puede desglosar en varias dimensiones. Para empezar, las preguntas de este tipo se refieren a cualquier acontecimiento o a la vida en general en la medida en que tienen que ver con nosotros mismos. Cuando nos preguntamos acerca del sentido de algo, como puede serlo nuestra carrera profesional, un determinado proceso político, la vida misma, o cualquier otra cosa, resulta claro que se trata casi siempre de aquello que tiene que ver más directamente con nosotros o

<sup>32</sup> G. V. Plejanov, *Ensayos sobre el ateísmo y la religión*; Barcelona; Ediciones Júcar, 1981, pp. 215-218.

<sup>33</sup> M. Horkheimer y T. W. Adorno *La dialéctica del iluminismo. Fragmentos filosóficos*, trad. esp. Madrid, Editorial Trotta, 1994 (1944), pp. 59-95.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, pp. 368-576.

nuestros allegados. Cuando nos interrogamos acerca del sentido de la vida nos preguntamos ante todo acerca del “por qué”, o mejor dicho el “para qué”, de nuestra propia vida, no de la de cualquier desconocido. Asimismo, generalmente nos preguntamos acerca del sentido de algo sólo cuando ese algo lleva aparejado algún tipo de pesar y, por lo tanto, vuelve problemática y difícil nuestra relación con él. Nos preocupamos por el sentido de la vida sobre todo cuando sufrimos, como ocurre al experimentar algún fracaso personal o perder a algún ser querido, y como toda existencia humana implica en algún momento sufrimiento y va a quedar truncada al final por la muerte, casi todos nos planteamos este tipo de preguntas alguna vez en nuestra vida. Esta problematicidad originada por el sufrimiento incita al sujeto a hacerse preguntas que desbordan el marco de la orientación cotidiana. Pero, si bien estas preocupaciones rebasan, por su globalidad, las inquietudes propias de la cotidianidad, en lo que atañe al objeto al cual se refieren, el propósito que se demanda a este objeto sigue siendo, no obstante, similar al que caracteriza la orientación cotidiana, es decir, su existencia con respecto al sujeto.

La comprensión de que el propósito último que guía a la orientación religiosa es la búsqueda de un sentido autocentrado de la existencia en su globalidad nos permite superar además la disyuntiva entre las explicaciones hedonistas y antihedonistas sobre el origen de la religión. Merece la pena a este respecto volver, aunque sea brevemente, sobre una antigua polémica entre dos grandes clásicos de la antropología. El primero de ellos, Bronislaw Malinowski<sup>35</sup>, sostenía que las creencias mágicas y religiosas ayudaban a neutralizar los diversos miedos y sufrimientos a los que se enfrentan los individuos, contribuyendo, con ello, positivamente a la supervivencia de la especie. Este punto de vista fue acertadamente criticado, en nuestra opinión, por Radcliffe-Brown<sup>36</sup>. Según él, aunque pudiesen mitigar ciertos pesares y temores, estas creencias originaban de paso otros nuevos iguales o peores, como el miedo a los malos espíritus, a los encantamientos o a los castigos divinos. Por ello, concluía él, la razón de ser de estas creencias debía buscarse en su funcionalidad social. En contraste con este autor, nosotros creemos que lo acertado de su crítica de la explicación malinowskiana no nos autoriza a renunciar a cualquier explicación de corte psicológico, para quedarnos únicamente con las basadas en una serie de funciones sociológicas, en sí perfectamente asumibles. La función psicológica de la religión no es mitigar tal o cual sufrimiento concreto, sino trazar una visión del mundo en el que la propia existencia, con sus pesares y sus alegrías, resulte comprensible en términos teleológicos. Existe, pues, una función psicológica de la religión, pero es más ambiciosa que la postulada por Malinowski. No es universal, porque sólo surge cuando es requerida por una orientación vital autocentrada y global. La religión sólo es necesaria cuando existe una necesidad religiosa, lo cual no es siempre el caso.

---

<sup>35</sup> B. Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, trad. esp., Barcelona, Planeta-Agostini, 1985 (1948), p. 98.

<sup>36</sup> A.R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, trad. esp., Barcelona, Planeta-Agostini, 1985 (1969), pp. 169-170.

Esta funcionalidad psicológica, frecuente, pero no universal, no es incompatible con las funciones sociológicas que defendía Radcliffe-Brown, pero tampoco es reductible a ellas. Las limitaciones que presentan los planteamientos de estos dos grandes antropólogos no son, por otra parte, sino una manifestación concreta de las carencias de sus enfoques teóricos más generales: un individualismo y un psicologismo demasiado toscos, por un lado, y un sociologismo en exceso abstracto y, por ello, en última instancia reduccionista, por el otro.

No se trata además únicamente de que lo que tienda a interesar sea en gran parte lo más estrechamente relacionado con uno mismo y que además ello interese exclusivamente en la medida en que resulta problemático. Más allá de estas dos primeras constataciones, cuando se busca el sentido de algo se presupone que ese algo tiene que haber ocurrido en relación con el sujeto, no sólo que ha ocurrido efectivamente y que le ha afectado, sino que, al menos hasta cierto punto, ha ocurrido *para* afectar al sujeto positiva o negativamente. De este modo, se supone que el mundo está centrado en torno al sujeto. Se encuentra teleológicamente orientado con respecto a él. Justamente, por ello, cuando acaece algún suceso desgraciado se experimenta una contradicción. No se trata sólo del sufrimiento padecido debido al daño sufrido. Junto a ello, se experimenta el dolor generado por un hecho que parece no tener sentido. Es como si el mundo actuase contra uno mismo. Por ello, es necesario encontrar una explicación a este dolor como efecto de un ataque malvado, de un castigo, de un trance pasajero, de un sacrificio necesario o de cualquier otra cosa. Es lo que hacen las teodiceas de todas las grandes religiones, tal y como nos mostraron magistralmente Weber<sup>37</sup> y Berger<sup>38</sup>. Interesa el sentido del acontecimiento en relación con la persona concreta o sus allegados. Estos allegados pueden ser desde sus seres más queridos hasta la humanidad en general. Así, se pasa del yo a un nosotros, pero este nosotros tendrá siempre sus límites. Una epidemia que diezme a una población puede ser vivida como una catástrofe colectiva, a la que hay que encontrar sentido en cuanto que tal. Para los microorganismos que la han provocado ha sido todo lo contrario, pero resultaría francamente sorprendente que se les incluyese en ese “nosotros” subjetivamente relevante. Así, el sentido es siempre, en definitiva, un sentido con respecto a alguien, con respecto a una parte de los implicados, por más numerosos que éstos puedan ser, y no con respecto a todos los seres involucrados en un acontecimiento.

Asimismo, debido a que lo que interesa es encontrar un sentido teleológico a los acontecimientos, sobre todo los penosos, de la propia vida, las explicaciones religiosas en realidad tampoco satisfacen realmente nuestra curiosidad intelectual. Postular la existencia de Dios no sirve para satisfacer nuestra curiosidad por el ori-

---

<sup>37</sup> M. Weber, *Economía y sociedad. Ensayo de sociología comprensiva*, trad. esp., México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1964 (1920), pp. 412-417.

<sup>38</sup> P. Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, trad. esp., Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971 (1967), pp.71-103.

gen del mundo, ya que la siguiente pregunta que habría que hacerse atañería al origen de aquél, pregunta obviamente sin respuesta. De igual manera, el sentido teleológico de la vida terrenal tampoco queda resuelto postulando una existencia ultraterrena establecida por Dios para premiarnos y castigarnos según nuestros actos, pues podríamos preguntarnos entonces qué propósito tiene esta existencia eterna o qué objetivo posee la misma existencia de Dios, preguntas también sin respuesta. Estas preguntas y respuestas sobre el sentido supondrían un completo sinsentido si se concibiesen meramente en términos de causa eficiente o final. Pero resultan, en cambio, perfectamente comprensibles si lo que se busca es únicamente un sentido teleológico y autocentrado de corto alcance. No existe aquí una gran diferencia entre nuestras preocupaciones acerca del sentido último de las cosas y las de los azarados en torno a la brujería. Cuando, en el celeberrimo caso recogido por Evans-Pritchard, estos últimos atribuyen a la acción de la brujería el que un granero se haya derrumbado sobre alguien en concreto, ya saben que los graneros se desmoronan por causas naturales, lo que les preocupa es que el granero lo haya hecho precisamente cuando ese alguien en particular se encontraba allí. Les importa pues el sentido del acontecimiento con respecto a alguien por el que sienten un interés personal. La diferencia entre sus inquietudes intelectuales y las de quienes se adentran en cuestiones teológicas más sofisticadas parece ser sólo de grado.

Con todo ello, se hace patente una vez más el parentesco entre la orientación religiosa y la cotidiana. Esto parece ser justamente lo que olvidan quienes defienden la función existencial universal de la religión. Las preocupaciones existenciales no son reductibles a las preocupaciones religiosas. Estas últimas constituyen una variante particular de las mismas, resultante de la prioridad concedida a la presunta finalidad del propio ser. Es perfectamente posible, por ello, plantearse interrogantes globales sobre la naturaleza del mundo y sobre el lugar de la propia existencia individual en su seno sin tener que hacerlo por fuerza en términos teleológicamente autocentrados. Para ello, basta con determinar el sentido de la vida del individuo, el grupo o la especie en función de lo que se sabe sobre la realidad más amplia en la que todos ellos se hallan inmersos y no al revés. En este caso, el sentido tendrá que ser algo que se añade al mundo tal y cómo es conocido; habrá de ser algo que se adapte a él y no al revés. La satisfacción subjetiva se amoldará a la veracidad objetiva, en vez de a la inversa.