

# LO RELIGIOSO, DIMENSIÓN ESTRUCTURAL DEL HOMBRE

No nos interesa en este artículo ninguna religión en particular, ni siquiera las religiones en general; nuestra atención se dirige a la consideración del fundamento antropológico de *lo religioso*. Es el hombre, en cuanto ser religioso, el objeto de nuestra reflexión. Se trata de indagar el carácter antropológico de *lo religioso*, accidental o esencial, para usar el lenguaje escolástico.

*Lo religioso* es el fundamento de la religión. Distinguimos entre religión y *lo religioso*, siendo lo segundo el fundamento antropológico de lo primero. La religión es lo que aparece, mientras que *lo religioso* es lo que la sustenta y hace posible.

¿Es lo religioso algo epidérmico o superficial en el hombre, de manera que podría vivir sin experimentar la necesidad de expresarse religiosamente? ¿O es más bien un componente estructural de su propio ser, de suerte que siempre va a manifestarse religiosamente? Si es lo primero, ¿por qué las culturas tienen como elemento integrante de su acervo a la religión? Si se trata de lo segundo, ¿por qué el fenómeno del ateísmo y secularismo?

La historia de la filosofía y la historia de las religiones precisan que ni el ateísmo ni el secularismo son fenómenos originales y espontáneos, sino fruto de un aprendizaje o de una reacción. Son fenómenos derivados; por tanto, podemos calificarlos como "secundarios", antropológicamente hablando.

*Lo religioso* es la conciencia que el hombre tiene de experimentarse referido. Esa referencia la descubre cuando reflexiona sobre sí mismo. Al percibirse referido, se percata de su limitación y trascendencia. Es la percepción de un dato previo, apriorico, subjetivo, que en la reflexión hace consciente; no lo crea, lo descubre. No se trata de una especie de "elemento antropológico", sino de una dimensión estructural de la persona, que se percibe como realidad no cerrada, sino abierta y proyectada.

Por su finitud y en su finitud el ser humano se percibe proyectado hacia lo infinito, lo trascendente, que pronto toma forma en el Trascendente, al que concibe como sagrado. Ahí está la base de *lo religioso*. Por tanto, todo fenómeno religioso no tiene subsistencia en sí, sino que es la expresión de esa referencia humana hacia lo sagrado, la cual configura trascendentalmente al hombre, y que éste percibe en forma consciente cuando se toma como objeto de su propio conocimiento. Al reflexionar, tematiza lo que es atemático: un ser proyectado. Ese ser proyectado es su estructura antropológica, y el asiento de *lo religioso*. Por tanto, *lo religioso* no es de talante accidental sino estructural, forma parte del constitutivo de la estructura antropológica.

La historia confirma ese aserto, ya que después de la gran crisis a que fue sujetado *lo religioso* en los siglos XVIII y XIX, a finales del XX volvió a salir a flote airoosamente. No hacemos ningún juicio de valor sobre las expresiones religiosas actuales de los llamados nuevos movimientos religiosos y del fenómeno llamado *New Age*, que significa el retorno del mundo mítico-religioso. La mayoría de edad postulada, ¿dejó de ser tal o no se consiguió? La humanidad, ¿retornó a la adolescencia o está manifestando el sentido peculiar de su estructura religiosa?

## EL RECHAZO DE LO RELIGIOSO EN EL HOMBRE

Después de que por largos siglos la humanidad vio normal la convivencia entre la razón y la religión, llegó la época en que se colocó a la razón en el trono que otrora ocupara Dios. El primer paso lo dio Descartes y lo afianzó Emmanuel Kant al afirmar que *la ilustración* representa el abandono del hombre de su minoría de edad que le hacía incapaz de servirse de su propio entendimiento en forma autónoma. Ante eso el reto fue: *atrévete a pensar, ten el valor de servirte de tu propio entendimiento*.

La razón se convirtió en árbitro supremo de todo, a ella queda sujeta incluso la religión. La razón vino a ser la única mediación para entender la realidad y para proporcionar una felicidad que contrastaba con la que había postulado el cristianismo, el cual, sin negar el

bienestar terreno, ubicaba la felicidad plena en dimensión escatológica, generalmente, bajo la expresión "cielo".

Los ilustrados propusieron esa felicidad en la tierra y sólo en la tierra, pues suprimieron el horizonte trascendente en el hombre. Hacer de la tierra un paraíso, abierto a todos los hombres, fue la propuesta de la diosa razón. Es curioso que ésta se haya negado a considerar un ser trascendente y la trascendencia del hombre. Ese achataamiento no es atribuible a la razón misma sino a la "sinrazón de los racionalistas" ilustrados.

Carlos Valverde hace un juicio tan certero como agudo sobre la postura ilustrada frente a la capacidad de la razón: "Lo más curioso de este fenómeno de exaltación y absolutización de la razón es que los ilustrados no fueron suficientemente racionales [...] hicieron de la razón un instrumento apto para criticar, pero ejercitándola siempre y sólo en el círculo cerrado de los datos de la sensibilidad. *Cuando la razón pretendía ir más allá, como es su más real vocación y aptitud, ellos le prohibían seguir*" (Valverde, 1996:192) (subrayado mío).

Si con la modernidad y su racionalismo a ultranza se privó al hombre de percibir y atender la dimensión trascendente, esto no puede ser considerado como un logro de la razón, sino como una limitante a la que se vio sujeta la misma razón por parte de sus patrocinadores y en contra de su propia esencia. El rechazo de lo trascendente trajo aparejado el rechazo de la idea de Dios. El hombre quedó abandonado a su propia naturaleza empírica. El sentido último de su vida no alcanzó a rebasar las fronteras de lo espacio-temporal.

La religión fue comprendida en diferentes formas, pero nunca como expresión de lo religioso antropológico; se vio como fenómeno que había de superarse y suprimirse para que el hombre dejara de soñar en el cielo y se hiciera responsable de la tierra.

No es exagerado considerar a Feuerbach como el teólogo filósofo que más pudo erosionar y socavar la dignidad de la estructura religiosa del hombre, al borrar totalmente de vista el valor antropológico de lo trascendente. Unas cuantas frases nos dan el talante de su empeño:

Hemos demostrado que el contenido y el objeto de la religión son absolutamente humanos, que el secreto (misterio) de la teología es la antropología y que el del ser divino es el ser humano. Pero la religión no tiene la conciencia de la humanidad ni de su contenido; más bien se opone a lo que es humano o por lo menos no confiesa que su contenido sea humano. El momento decisivo y necesario para el cambio de la Historia es, por lo tanto, la confesión de que la conciencia de Dios no es otra cosa sino la conciencia de la especie [...] El hombre, por lo tanto, no puede pensar, imaginar, sentir, creer, querer y venerar a otro ser, como ser absoluto y divino, que el mismo ser humano [...] Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, debe ser prácticamente la ley suprema y primera del hombre, el amor del hombre al hombre. *Homo homini deus est.* (Feuerbach, 1971:151)

Dios deja de ser considerado como creador del hombre para entenderlo como criatura. "La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana o, mejor dicho: la esencia del hombre sin límites individuales, es decir, sin los límites del hombre real y material, siendo esta esen-

cia objetivada, o sea, contemplada y venerada como si fuera otra esencia real y diferente del hombre. Todas las determinaciones de la esencia divina son por ello determinaciones de la esencia humana" (*Ibid.*: 26-27).

Quedan sin realidad objetiva tanto Dios como lo trascendente. La única realidad es el hombre y el mundo. Si en el hombre hay representaciones mentales de una realidad trascendente se debe a pura proyección que hace de su esencia hacia la perfección total. Más allá no existe un ser divino ni hay un horizonte objetivo de realización. Todo lo que se puede esperar está aquí y ahora. Cualquier pretensión que rebasa su esencia y su inmanencia no será sino mera fantasía.

Feuerbach deja al hombre sin Dios y sin más allá; lo constituye como ser absoluto del mundo y absolutamente condenado al mundo. "Así como Dios no es otra cosa que la esencia del hombre, limpia de lo que al individuo humano le parece malo, ya sea en sus sentimientos, ya sea en sus deseos, así también la vida del más allá no es otra cosa que esta vida liberada de lo que aparece como un mal, como una restricción" (*Ibid.*: 173-174). La religión quedó sin sustento pues al no haber Dios ni haber nada trascendente, el hombre ya no es un ser en referencia al absoluto, porque no hay ningún absoluto, no se da en la estructura del hombre nada de trascendente, el hombre es absolutamente inmanente, por tanto, no hay nada que fundamente la religión.

Si no hay diferencia entre el hombre y Dios, ¿qué motiva en realidad al hombre a ser religioso? ¿Cuál es la finalidad de su religiosidad? En realidad la religión queda vaciada de contenido real y de valor. Esta identidad entre el hombre y lo divino sólo es percibida, según Feuerbach, al evolucionar el pensamiento (*Ibid.*: 15-16). Como la mayoría de los hombres no realizan esa evolución no se percatan de que su dios es mera proyección objetivante de sí mismo. Y resulta precisamente que es en esa objetivación que el hombre piensa sobre Dios, imaginándolo como distinto de él, donde radica todo el secreto de la religión. Entonces la religión carece de fundamento real. El hombre que reflexiona lo primero que hará será suprimir esa quimera.

Fue este camino abierto por Descartes, Kant y Feuerbach por el que transitará un ejército de pensa-

dores, críticos acérrimos de la religión, que la consideran rémora y opresora del hombre. La religión será el objetivo fundamental de su embestida, sin percatarse de que al atacarla van contra el hombre mismo.

La Iglesia, en el Concilio Vaticano I, defendió la dignidad del hombre al afirmar que la inteligencia está abierta a la plenitud del ser, por tanto, es *capax Dei*. El hombre está capacitado para conocer a Dios de forma natural, es decir, a través de las cosas que pueblan el universo, el cual para la Iglesia es creación, no sólo naturaleza (Cfr. Ds. 3004, 3026).

### CONSECUENCIAS

La supresión de la religión por parte de la modernidad, que pretendió ser una empresa enteramente humanista, vino a revelarse en realidad como un suceso contra el mismo hombre. Los humanistas no alcanzaron a prever que al suprimir la religión atentaban contra la dignidad humana, pues socavaban aquello que deseaban salvaguardar.

Suprimida la religión, quedó nulificado el hombre mismo en su pretensión de ser poseedor de valor absoluto por ser persona. Un ente no religioso no puede esgrimir ante sus coetáneos ningún argumento que le garantice el respeto absoluto que la persona pide para sí.

Qué ironía. Del *homo homini deus* se pasa al *hombre lobo para el hombre* o al *hombre infierno para los hombres*, al hombre cosa, al hombre como ser totalmente material, sin finalidad y sin valor en cuanto individuo, pues queda sumido en el entramado social, que es lo que finalmente vale. Del hombre deificado se pasa lisamente al hombre cosificado.

Al vivir como si Dios no existiere se acaba viviendo como si el hombre, en cuanto ser absoluto, no existiera. No pasa de ser una cosa más de las que pueblan el mundo. La diosa razón acabó siendo una simple matrona sin entrañas hacia el ser que alumbró.

El culto admitido por quienes endiosaron a la razón se llamó progreso. Lo primordialmente importante vino a ser lo útil, a costa de lo moral. Quedó fuera de consideración y valoración lo religioso, desvirtuando la referencia del hombre hacia el Absoluto, cerrándole las puertas a lo trascendente para que se sintiera totalmente ciudadano del mundo. No hubo más absoluto que lo inmanente.

No negamos el avance que la razón técnica trajo en muchos campos y que vino a hacer la vida del hombre más fácil. Realmente en cuanto al dominio de la naturaleza la modernidad ha sido la época que mejor ha funcionado. Pero el hombre no es sólo naturaleza, también es persona. Lo ideal hubiera sido atender todos los aspectos de la realidad humana, sin detrimento de unos a favor de otros.

A la modernidad ha sucedido la posmodernidad, cuya característica es rechazar lo absoluto de la racionalidad. El intento de suprimir la religión no tuvo éxito definitivo, pues ésta se sustenta en *lo religioso*, que es constitutivo permanente. De eso no se percataron los deificantes de la razón inmanentista y humanista. La historia de la evolución humana ha venido a desmentir ese proyecto, pues nos muestra que nuevamente el hombre ha abierto horizontalmente las puertas a lo irracional, lo mítico, lo religioso.

Al llegar al culmen del objetivo racional, el hombre se vio en el mundo sin Dios, sin valor personal, sin paraíso, sin moral, sin religión, sin metafísica, sin sentido trascendente, sin virtud, sin felicidad, y entonces, como reacción de quien se niega a vivir y morir sin sentido, abrió paso a la posmodernidad.

El hombre posmoderno es un desalentado, un desadaptado. Lo posmoderno es una reacción ante la modernidad que prometiéndole felicidad generó un vacío que no pueden llenar los satisfactores producidos sólo por la ciencia y la técnica. Mantenerse ahí significaba vivir sin vivir, por tanto se orienta a lo estético, a lo bello, a lo agradable, sin censura, sin límite, sin ética.

Aun siendo cierto que el hombre posmoderno se ha reconciliado con la religión, su religiosidad es posmoderna, a la carta, al gusto, al momento, al paladar de cada catador. No asume las grandes religiones de la humanidad, las religiones de los metarrelatos, las religiones poseedoras de principios morales y sistemas teológicos bien estructurados, con pretensión de validez universal. Por eso, los autores hablan más bien del *retorno de los brujos*<sup>1</sup> que de un auténtico retorno de la religión.

El mundo religioso posmoderno cree en todo. Tal parece que se trata sólo de mostrar una contradicción general al mundo moderno. El mercado religioso tiene todas las ofertas para todos los gustos. Lo esotérico, lo místico, lo mítico, lo mágico, lo diabólico, lo extraterrestre, todo es susceptible de convertirse en objeto religioso; hay amuletos para todas las necesidades y para todos los gustos.<sup>2</sup>

Pero con esa religiosidad, el hombre vuelve a extraviar el sendero que le conduciría hacia el verdadero sentido de la vida, de una vida que le llene, que le deje pleno. Estamos en los umbrales, si no es que en el centro de la era del vacío (Lipovetsky, 1988), tal vez en una situación más inhumana que la emanada de la modernidad.

Podríamos afirmar que puede ser peor el remedio que la enfermedad. Pero como nuestro objetivo no es analizar el valor de las religiones, sino analizar la cualidad antropológica de *lo religioso*, lo que sacamos en claro de la reacción posmoderna es que la religiosidad no puede nulificarse con argumentos (crítica de la religión) ni por decreto (ateísmo marxista). Después de todos los argumentos y todas las represiones, *lo religioso* permanece.

Esto nos lleva a retomar el objeto de nuestra investigación bajo la hipótesis de que *lo religioso* no es

de índole superficial, pues no se le puede conculcar sin sufrir la más mínima crisis, o que se le corra tan hondamente que ya no haya esperanza de reaparición. El hombre siempre será religioso.

### LO RELIGIOSO, DIMENSIÓN ESTRUCTURAL DEL HOMBRE

Si lo religioso no está en la periferia de lo humano, si no es de índole accidental, entonces hay que reconocerlo como perteneciente a la estructura antropológica. Sólo considerado así podemos entender que nunca haya faltado en la humanidad, salvo por derivación inducida o reaccionaria y, aún así, sólo se modifica su expresión, mas no se acalla plenamente. Sólo si el hombre dejara de ser hombre dejaría de ser religioso. *Lo religioso* lo distingue de los animales (Feuerbach, 1971:15).

En su conciencia el hombre percibe que es un ente religioso, pues se capta finito, limitado y a la vez abierto a lo infinito. Teólogos, filósofos y todos los que no han renunciado a la validez de la metafísica consideran al ser humano abierto a la trascendencia, y en lenguaje kantiano esta dimensión es trascendental. Por esa razón podemos concluir que el hombre es un ser que trascendentalmente se experimenta abierto a la trascendencia. *Lo religioso* es de raigambre ontológica.

Viktor Frankl afirmó que analizando la conciencia humana, sede de la responsabilidad, el *hombre* se descubre no dueño, sino siervo. La responsabilidad es la escucha de una petición de respuesta, petición que no puede emanar de sí mismo, pues en tal caso sería idéntico quien pide y quien debe dar respuesta. Nadie pue-

1 "Si el racionalismo de la modernidad socavó las creencias religiosas, no debe extrañarnos que la reacción posmoderna haya traído consigo un retorno de lo religioso. Sin embargo, antes de hablar del retorno de Dios parece necesario constatar el retorno de los brujos". (González-Carvajal, 1991:173)

2 "En resumen, que sí, en cuestiones de religión, la modernidad se negó a creer lo que era digno de credibilidad, la posmodernidad no pone reparos a tragarse lo increíble". (González-Carvajal, 1991:175).

de ser responsable con una responsabilidad cuyo fundamento sea él mismo.

La responsabilidad, por esencia, remite a otro, a un pedidor de respuesta que, para ser tal, debe tener alguna soberanía sobre aquel a quien se la pide. Si la conciencia atestigua que el hombre es un ser responsable, entonces evidencia que el hombre es un ser referido trascendentalmente. La responsabilidad expresa la referencia trascendente del ser humano. Podemos asumir la afirmación de que "la conciencia como hecho psicológico inmanente nos remite, pues, ya por sí misma a la trascendencia; es decir que sólo puede entenderse a partir de la trascendencia como un fenómeno él mismo de alguna manera trascendente" (Frankl, 1985:5-9).

El conocimiento de la responsabilidad no puede tener su causa en el mismo hombre, aunque pertenezca a su dinamismo subjetivo. Por eso, ontológicamente hablando estamos en posibilidad de afirmar que el hombre en su propia estructura antropológica se descubre como un ser religioso. Es decir, como referido trascendentalmente, un ser que no se agota en sí mismo, sino que se percibe proyectado, religado. Se trata de una religación descubierta por el hombre y no puesta por él; de la religación hacia una trascendencia que no se le presenta en forma clara y distinta, sino en forma de apertura. Los contornos pormenorizados de esa trascendencia quedan ocultos; eso equivale a decir que Dios se hace presente como misterio.

En la conciencia psicológica, el hombre percibe una presencia ignorada de Dios, porque le está remitiendo más allá de sí mismo. El hombre que hace caso a la voz de su conciencia no puede no ser religioso. Sólo acallando la conciencia se puede impedir la expresión religiosa en el hombre. Pero, ¿por cuánto tiempo se puede estar reprimiendo esa presencia callada de Dios, esa llamada de la trascendencia?

Los análisis hechos por el filósofo teólogo, de nombre irrefutable, K. Rahner, han arrojado un enorme haz de luz sobre la dimensión religiosa del hombre y han permitido percibir *lo religioso* como perteneciente a su estructura antropológica. Ahí donde

los modernos quisieron desarraigar la religión es donde se puede percibir su asentamiento, siempre y cuando se lleve sin posturas filosóficas predeterminadas y combativas.

Si el hombre se percibe, en cuanto reflexiona sobre sí mismo, como un ser finito y, por lo mismo, como un ser inmanente, está percibiendo su apertura ilimitada, su capacidad de lo infinito, su disposición hacia lo trascendente. ¿Cómo puede percibir en sí mismo la limitación y la inmanencia sin la proyección que le ha venido de la infinitud y la trascendencia?

Su constitutivo estructural intelectual está configurado de tal forma que es capaz de captar lo finito-infinito, lo inmanente-trascendente. De ahí que "el sujeto humano sea fundamentalmente y de suyo la pura apertura para todo en absoluto, para el ser en general" (Rahner, 1979:37).

Si el hombre está subjetiva, apriórica, trascendentalmente abierto a la trascendencia, entonces es poseedor de una estructura religiosa. Siempre será un ser referido a algo o, mejor, a alguien que le trasciende. La proyección histórica de esa relación será siempre una religión.

A esa percepción de lo trascendente en el sujeto cognoscente, que en todo acto de conocimiento sobre sí mismo se experimenta trascendentalmente referido, remite toda manifestación religiosa. En consecuencia, la religión no responde a una etapa de minoría de edad, sino a la estructura antropológica del ser humano.

La negación de lo religioso no es original en el hombre, sino reaccionaria e inducida. Por eso mismo no puede subsistir más que en la medida en que las condiciones de la reacción se mantengan y los condicionantes de

aprendizaje arreligioso posean los suficientes elementos de manipulación intelectual para sostener al discipulado en la línea de negarse a expresar lo que lleva consigo como elemento de su ser.

Pero si la experiencia de Dios, aunque sea callada, es experiencia, ¿cómo entender que el hombre pueda negarse a reconocer el valor y la presencia de dicha experiencia? Rahner explica esa posibilidad diciendo que en la experiencia trascendental el hombre tiene un conocimiento de Dios pero atemático. Es una experiencia de lo inabarcable, de lo absoluto, no de Dios en sí mismo. El Dios en sí mismo se da ya en el hecho religioso y la experiencia atemática se vuelve temática, nominada, concreta, conocida. Debido a eso “un hombre, si quiere, en su decisión concreta de la vida puede siempre querer y aceptar la pregunta absoluta sólo como aguijón de su ciencia cognoscente y conquistadora y negarse a tener que ver nada con la pregunta absoluta como tal” (Rahner, 1979:41).

Al presentarse la experiencia de lo divino en forma tan generalizada, el hombre permanece libre ante Dios; así queda salvaguardada su dignidad. Otra cosa es cuando este Dios se hace revelación, es decir, comunicación histórica; y aún en la revelación histórica la libertad humana queda completamente salvada, no coaccionada. De tal forma que cuando el hombre se abre a Dios siempre será en actitud de fe que es respuesta plenamente humana, porque es plenamente libre.

Si Dios deja al hombre ser totalmente, es decir, ser totalmente libre, lo menos que podemos esperar es que éste también se deje ser plenamente y deje a la religión ser plenamente tal. Sólo así la

disposición estructural trascendente del hombre encuentra verdadera realización. *Lo religioso*, la religión, lo humano, lo divino, deben ser cuidadosamente mantenidos como “espacios” alejados de cualquier manipulación.

Los análisis de Mardones sobre la religión en la modernidad son suficientemente claros al respecto. “Dejar a la religión ser religión”. Pero esto no sucedió porque predominó lo funcional, lo mercantilista; se hizo de los hombres seres utilitaristas, fragmentados, banales, intrascendentes; la religión quedó reducida a lo funcional (Cfr. Mardones, 1998:276-278).

La religión entendida sólo como funcional, en cuanto sirve para dar consuelo al hombre cuando lo necesita, y sentido a la vida, mientras la ciencia no tenga respuesta, es algo meramente tolerable, está condenada a desaparecer con el desarrollo de la ciencia, cuando el hombre no necesite ser consolado, porque habrá satisfecho sus necesidades con los avances técnico-científicos.

La religión no es el medicamento de momento, condenado a desaparecer cuando aparezca otro mejor. La religión refleja la conciencia del ser, es decir, *lo religioso*, que es de índole ontológico; sustenta lo moral, lo social, lo amoroso de la persona. Es la expresión histórica de lo que el hombre es en cuanto abierto a la infinitud del ser.

La religión evidencia que el individuo descubre en su conciencia una referencia a un más allá social, de la realidad total, de la historia, a un trascendente. Ese *plus* el hombre lo experimenta como un desnivel entre lo que es y lo que está llamado a ser; desnivel que no se subsana con éxitos de tipo técnico-científico, porque no se trata de un impulso a hacer, sino de un impulso a ser, a ser más.

Ante todo debemos considerar que el hombre es persona. Las personas sólo consiguen su realización en el encuentro amistoso entre sí. El argumento justificante de tal afirmación lo encontramos en la experiencia reiterada del consumismo: por más cosas que se posea no se alcanza a satisfacer los anhelos del corazón. Se puede estar rodeado en forma industrial de bienes de consumo y tener los anhelos más humanos insatisfechos; por otro lado, se puede vivir en forma elemental, en medio de algunas privaciones desde el parámetro de la modernidad, y tener el corazón lleno de felicidad.

La persona es una realidad abierta. No es suficiente

decir que está sino que es abierta. Esa apertura es a la vez la expresión de una oquedad que tiene la tarea de satisfacer. Se trata de una oquedad personal. Pretender satisfacerla con cosas equivale a querer llenar una cubeta con puñados de humo. La persona en cuanto tal es un absoluto relativo, abierto al absoluto absoluto. Y sólo en el encuentro con él realizará plenamente su apertura, por tanto, todos sus anhelos. La intuición del filósofo cristiano expresa perfectamente esta relación, cuando dice: "nos hiciste, Señor para ti, y nuestro corazón permanecerá inquieto mientras no descanse en ti" (San Agustín I).

La apertura trascendental a la trascendencia sustenta la antropología de la esperanza. Y volvemos a la religión. Según E. Bloch, ahí donde hay esperanza hay religión. La esperanza del hombre sólo en la relación íntima con Dios alcanza su objetivo. No es cierto que esta esperanza sea patrocinadora de alguna postura evasivista frente al compromiso terreno, cuando se trata de auténtica esperanza será generadora de verdadera responsabilidad y corresponsabilidad en la edificación del espacio terreno del hombre. Esta conciencia de ser y todavía no ser, de querer ser lo que trasciende aunque sea a la vez lo que le impulsa desde su propio ser, lo lleva a la vivencia de lo religioso. Porque tal paradoja constitutiva de ser él y no poder ser plenamente lo hace sentirse necesitado de la ayuda de ese misterio que se le manifiesta en su propio ser como atractivo e impulsante.

Bloch nos da una metafísica de la esperanza, pero esperanza siempre en futuro, futuro que no llega a un punto trascendente, porque no abandona lo terreno. Es la llegada a la armonía, a

la identificación del hombre con la naturaleza, al reino, pero no como lo predicó Jesucristo. Por su lado, el filósofo existencialista Gabriel Marcel sí habla de una metafísica de esperanza trascendente (Cfr. Marcel, 1953).

Al hablar de futuro y esperanza estamos tocando el sentido último de la vida humana, que a pesar de lo que diga Feuerbach no puede estar en el hombre mismo, puesto que no ha sido el autor de la vida. Ésta se le ha dado. Si esta vida tiene sentido no será el hombre quien tenga a su cargo establecerlo sino percibirlo o acallarlo, asumirlo y encaminarse a él, aunque no tiene a su cargo conseguirlo. Eso no le exime de poner todo su empeño en la empresa, sólo que el resultado de la empresa le será también trascendente.

Con base en el sentido último de la vida, de impronta trascendente, el hombre se percibe como ente religioso y se expresa en el ámbito de lo religioso, pues lo arroja en la referencia al misterio que lo toca y trasciende. Así, desde que el hombre se plantea la cuestión del sentido de su vida se está cuestionando por Dios. Es la cuestión de Dios la que sale a flote al cuestionarse sobre sí mismo (Cfr. Alfaro, 1989).

El daño causado al hombre al querer privarlo del valor de lo religioso no ha sido totalmente medido, aunque sí ha sido abundantemente sufrido. Un verdadero humanismo tendrá que volver al hombre y dejarlo ser integralmente, sin menoscabar nada de lo que lo configura estructuralmente. No se debe rebasar el límite, es decir, se debe distinguir entre atacar los excesos de determinada religión y atacar *lo religioso*. Ir contra *lo religioso* es ir contra la dignidad del hombre; ir contra determinada religión significa no estar de acuerdo con algunos de sus principios.

## EL ATEÍSMO

Si lo religioso forma parte de la estructura del ser humano, ¿cómo se explica el fenómeno del ateísmo?

Los ateísmos que han aparecido en la historia tienen la marca de reacción hacia una forma concreta de religión considerada como violadora de la dignidad humana y, puestos a favor del hombre, rechazan tanto a Dios como a la religión. En realidad, el

ateísmo no guarda los límites, pues no se queda en la negativa a ciertas formas de religión, sino que ataca al mismo objetivo de toda religión, que es a la vez el fundamento y objeto de *lo religioso*, es decir, el absoluto. Por lo tanto, el ateísmo no va tanto contra Dios, sino contra formas concretas de religión, contra excesos en la vivencia de la religación con Dios. Sin embargo, en el fondo de los ateísmos está una figura concreta de lo divino, y esa figura matizada por formas históricas de religión es la rechazada.

Puesto que el hombre en su conciencia se descubre en referencia a un absoluto, resulta coherente afirmar que el ateísmo auténtico, entendido como "ausencia absoluta en la interioridad humana de cualquier rastro o huella de lo absoluto, lo incondicionado, lo infinito", lo trascendente, lo perfecto, lo distinto del hombre es, por definición, inadmisibles (Cfr. Castro Cabada, 1999:556). El que niega a Dios ya tiene en mente la idea de lo que está negando, con lo que su negación resulta ser una afirmación de lo mismo que niega.

Sólo dejando de ser hombre, es decir, un alma racional encarnada, un espíritu encarnado, un ser trascendentalmente abierto a la trascendencia, un espíritu limitado en proyecto hacia su realización, un ser en desnivel entre lo que es y lo que está llamado a ser, un ser libre y por lo mismo responsable, un ser que se sabe no ser causado por sí mismo, se puede dejar de ser religioso. Pero entonces ya no hay hombre sino un endiosamiento del hombre o una disminución ontológica del mismo.

No es cierto que para salvar la dignidad del hombre sea necesario pensarlo como ser no referido al absoluto. Si el hombre no es más que un ente mundano como los demás, por lo tanto con una finalidad que no rebasa a la de un oso, ¿de dónde saca el fundamento para pensarse en mejor situación frente al conjunto de los demás seres terrenos y poder exigir respeto? No pasará de ser un objeto más a disposición de la razón científica para que ésta lo manipule como manipula a un "conejillo de indias". En tales circunstancias no deberíamos levantar la voz cuando se convierte a algunos hombres en objeto de experimentación. Pero la verdad es que la soledad no ha degenerado a tales niveles. Algunos por intuición y

otros por reflexión saben que el hombre es un ser ontológicamente distinto al conjunto de los demás seres que habitan el universo.

## CONCLUSIÓN

Suprimir a Dios suprime al hombre.<sup>3</sup> El juicio que C. Valverde hace sobre los postulados de la modernidad y su desembocadura no carece de realismo: "cuando la razón ha querido independizarse de Dios ha terminado en las aberraciones de las dictaduras, las guerras y el capitalismo, o en el desierto nevado de la posmodernidad. En realidad, no ha sido la razón sino el hombre el que se ha querido independizar de Dios. Y el hombre sin Dios, sin un Ser último en quien religarse, se queda solo y perdido en su soledad. Queriendo ser sólo racional, termina en lo irracional" (Valverde, 1996:342-343). La posmodernidad, era de lo irracional, es la consecuencia pendular de la era de la razón. Pero con lo irracional el hombre no se hace más hombre porque la posmodernidad no es una etapa de la vida humana que muestre un auténtico humanismo. Más bien evidencia la aparición de un enorme cúmulo de esclavitudes supersticiosas. Si antes se puso al hombre de rodillas ante la razón, hoy lo vemos cada vez más arrodillado ante la sinrazón de los nuevos ídolos que ocupan los nuevos altares. La salida no está ni del lado de la razón endiosada

3 La sensación de soledad y enfermedad existencial que deja en el hombre el sentirse Dios, pero sin poder ya contar con Dios, quedó plasmada en la frase anónima de un madrileño: *Dios ha muerto, Marx ha muerto ¡y yo estoy tan malito...!* (Cit. González-Carvajal, 1991:60).

ni del lado del endiosamiento de lo irracional.

Un verdadero humanismo es aquel que respeta todo lo humano, y la dimensión religiosa forma parte de ese constitutivo humano. LC

## BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro, J. (1989), *De la cuestión de hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme.
- Bloch, E. (1977), *El principio Esperanza*, Madrid, Aguilar.
- Castro Cabada, M. (1999), *El Dios que da qué pensar. Acceso filológico-antropológico a la divinidad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Frankl, Victor E. (1985), *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Barcelona, Herder.
- Feuerbach, L. (1971), *La esencia del cristianismo*, México, Juan Pablos editor.
- González-Carvajal, L. (1991), *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander, Sal Terrae.
- Lipovetsky, G. (1988), *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama.
- Marcel, G. (1953), *El misterio del ser*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- Mardones, J. Ma. (1998), *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, México, Antropos/UIA.
- Rahner, K. (1979), *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al cristianismo*, Barcelona, Herder.
- San Agustín, *Confesiones*, [s.l.f.].
- Valverde, C. (1996), *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

## BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Biblia de Jerusalén. Es traducida directamente desde los textos originales y tiene aparato crítico breve.
- Biblia latinoamericana. Es una traducción en la que el vocabulario utilizado está más cerca de los modos de expresión latinoamericano.
- El Catecismo de la Iglesia Católica es la posición actual de la Iglesia en el dogma y la moral.
- Aleu, José (1973), *Teología Fundamental (razón y revelación)*, Vol. 1, Madrid, Sal terrae.
- Alfaro, Juan (1985), *Revelación Cristiana, fe y teología*, Salamanca, Sígueme.
- Artola, A. M. (1983), *De la Revelación a la Inspiración*, Bilbao.
- Artola, A. M. y J. M. Sánchez Caro (1989), *Biblia y Palabra de Dios*, Estella.
- Autores Varios (1979), *Exégesis y Hermenéutica*, Madrid.
- \_\_\_ (1970), *La Revelación Divina*, Madrid.
- \_\_\_ (1979), *Exégesis bíblica*, Madrid.
- \_\_\_ (1970), *La Biblia hoy en la Iglesia*, Viscaya.

- Beumer J. (1973), *La Inspiración de la Sagrada Escritura*, Madrid.
- Buzzeti C. (1986), *La biblia y sus transformaciones*, Estella.
- De Tuya M. y J. Salguero (1967), *Introducción a la Biblia*, Madrid.
- Espeja Pardo, Jesús (1997), *Para conocer mejor la fe: una introducción a la teología*, Salamanca, EDIBESA.
- Fischella, Rino (1989), *La Revelación: Evento y Credibilidad*, Salamanca, Sígueme.
- Gelabert Ballester, Martín (1983), *Experiencia humana y comunicación de la fe: ensayo de teología fundamental*, Madrid, Paulinas.
- Grelot P. (1969), *Biblia y Teología*, Barcelona.
- \_\_\_ (1969), *La Biblia Palabra de Dios*, Barcelona.
- Harrinton W. (1968), *Iniciación a la Biblia*, Santander.
- Junco, C. (1995), *Escucha Israel*, México.
- Latourelle, René y Gerald O'Collins (1982), *Problemas y perspectivas de Teología fundamental*, Salamanca, Sígueme.
- \_\_\_ (1992), *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Salamanca, Sígueme.
- \_\_\_ (1977), *Teología de la Revelación*, Salamanca, Sígueme.
- \_\_\_ (1989), *Vaticano II (balance y perspectivas)*, Salamanca, Sígueme, pp. 95-258.
- Lobo Méndez, Gonzalo (1993), *Razones para creer: manual de teología fundamental*, Madrid, RIALP.
- Manucci V. (1997), *La biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Bilbao.
- Martínez Díez, Felicísimo (1997), *Teología Fundamental: dar razones de nuestra fe*, Salamanca, EDIBESA.
- Pié i Ninot, Salvador (1989), *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario.
- Robert, A. y A. Tricot (1967), *Iniciación bíblica*, México.
- Ruíz Arenas, Octavio (1990), *Jesús, Epifanía del amor del Padre (teología de la revelación)*, México, CELAM.
- Schökel L., Alonso y Zurro E. (1977), *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Madrid.
- \_\_\_ (1963), *El proceso de la inspiración: hablar y escribir*, Bib 46, 269-286.
- \_\_\_ (1969), *La palabra inspirada*, Barcelona.
- \_\_\_ (1987), *Hermenéutica de la Palabra II. Interpretación literaria de textos bíblicos*, Madrid.