

## FE Y RAZÓN. LA BÚSQUEDA DEL SENTIDO

### **Jorge Mendoza Valdebenito**

*Profesor de Estado en Historia y Licenciado en Ciencias Sociales por el Instituto Latinoamericano de Desarrollo. Profesor en el Pontificio Seminario Mayor San Rafael y en el Instituto de ciencias Religiosas de Valparaíso.*

En todas las épocas de la historia de la humanidad el hombre tiene que responder a las mismas preguntas fundamentales sobre el sentido, el origen y la finalidad de su existencia para, de esta forma, orientar su vivir<sup>1</sup>. A estas preguntas responde la cultura con su bagaje de respuestas. Cada hombre recibe de esta herencia

---

<sup>1</sup> «Tanto en Oriente como en Occidente es posible distinguir un camino que, a lo largo de los siglos, ha llevado a la humanidad a encontrarse progresivamente con la verdad y a confrontarse con ella. Es un camino que se ha desarrollado -no podía ser de otro modo- dentro de la autoconciencia personal: el hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia. Todo lo que se presenta como objeto de nuestro conocimiento se convierte por ello en parte de nuestra existencia... Por lo demás, una simple mirada a la historia antigua muestra con claridad como en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: *¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?...* Son preguntas

social la posibilidad de encontrar sus propios motivos para vivir y, en este aspecto, la cultura tiene la capacidad de ofrecer a los individuos y a los grupos una suerte de mapa que les permita lograr su plenitud y felicidad. Evidentemente en esto no hay una suerte de mecanicismo que hace de los hombres automáticamente felices, sino que es un facilitador, un condicionante, que ayuda a la interrelación personal y a la identidad que les hace sentirse pertenecientes a un grupo.

Seguramente el interrogante más cuestionador al que tiene que responder cada persona es el hecho ineludible de su muerte. El deseo de eternidad, su irrenunciable aspiración a vivir para siempre, se estrella contra el hecho irrevocable de la muerte: la propia y la de los seres que ama. La muerte provoca la búsqueda de sentido de la vida para poder enfrentar el absurdo que ella introduce en la conciencia de vivir. Así se muestra la constitutiva insuficiencia del hombre para mantener su propia vida según su deseo.

En las denominadas culturas pre-modernas se recurre a la religión, a la magia, al mito, para brindar al conjunto social las respuestas que aminoren o quiten la angustia de estos interrogantes existenciales. Su recurso es a los poderes sobrenaturales. El sentido de la vida se soluciona cuando se sabe la voluntad de estos poderes y el problema personal queda reducido al cómo cumplir con ciertos ritos o comportamientos pedidos.

La cultura moderna, enfrentando los mismos interrogantes, no recurre a poderes sobrenaturales, sino que radica la búsqueda del sentido en el desarrollo racional. De ahí la elaboración de utopías y de las ideologías como sistemas de pensamiento que permitirían realizar las sociedades perfectas. De diversas maneras las ideologías tienden a encauzar la atomización social en pos de un proyecto que se entiende común a todos los miembros de la sociedad y que, por lo mismo, contienen las respuestas buscadas

---

que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se dé a la existencia»; JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* 1.

sobre el origen, la finalidad y el sentido de la existencia. Su confianza radica en la capacidad racional del hombre para dar respuestas autofundantes, vale decir que no remitan a poderes sobrenaturales. Sin embargo, en este paradigma cultural, la muerte y el deseo de trascendencia quedan sin respuesta a nivel personal y se trasladan a la supervivencia del conjunto social.

El problema radica, en lo fundamental, en que son paradigmas culturales que pueden ser entendidos como antinómicos y excluyentes uno del otro. Si se acepta esta afirmación, el problema se traslada al desplazamiento de uno de los paradigmas para que el otro conforme una nueva situación cultural. En este caso, en el proceso de transición (llámese «modernización» o cualquier otra denominación), las sociedades y los individuos que la componen sufren de perplejidad y de un sentimiento de anomia, que es precisamente lo que se quiere solucionar.

Debido al desplazamiento que ha intentado, y en parte logrado, la modernidad del hecho religioso, por una parte, y del descrédito que ha ocurrido con la mayoría de las ideologías, por otra, se tiende a ignorar su presencia como cosmovisiones todavía actuantes y necesarias en la sociedad. De allí la importancia de rescatar una correcta valoración de ambas (la religiosidad y la racionalidad), como generadoras de un sentido para la vida.

La sociedad contemporánea presenta una serie de hechos que resultan preocupantes en términos pragmáticos (drogadicción, alcoholismo, sectas religiosas y satánicas, indiferencia política de la juventud, violencia en diversos ámbitos, incremento de la tasa de suicidios, baja productividad laboral, depresiones y otras enfermedades mentales, etc.) y que, en último término remiten al sentido, o a la carencia del mismo, con que sus miembros enfrentan y orientan su existir. Encarar estos síntomas en forma aislada ha sido la tónica; sin embargo su solución más radical remite a los problemas culturales y a la búsqueda de razones para vivir, para trabajar, para disfrutar.

I- La esperanza y el sentido de la vida

Ante la muerte surge en el hombre la pregunta sobre el significado último y definitivo de su existencia. Esta pregunta lo pone en la búsqueda de una respuesta sobre la libertad definitiva, sobre el fundamento eterno del amor, sobre la razón definitiva de esperar<sup>2</sup>. Un primer acercamiento nos revela que si pensamos en la muerte, ello ocurre para comprender nuestra vida, nuestra incompletitud e inacabamiento, nuestra proyección hacia el porvenir, que la pregunta la hacemos desde nuestra condición de vivientes y no desde el más allá de la vida. En síntesis, nos preguntamos sobre la muerte no por simple curiosidad, sino por lo acuciante que es su presencia en nuestras vidas<sup>3</sup>.

En una segunda constatación descubrimos que la muerte, en su negatividad (no-más-existir) tiene la función positiva de conferir a la existencia humana las dimensiones de totalidad y ultimidad<sup>4</sup>: hace que los momentos temporales de la existencia sean irreversibles e irrepitibles<sup>5</sup>, ya que cada uno acontece por primera y por última vez. Esto hace que las opciones de nuestra libertad no sean meramente una sucesión sin conexión, sino una integración que afecta la totalidad de nuestro ser y de nuestra historia personal. La muerte permite salirse de la trivialidad y dar a la vida la intensidad exigida para ser auténtica. La muerte le da significación a la vida<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Cf. E. CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona 1985, 248-249; J DE SAHAGÚN, *Dios. Horizonte del hombre*, Biblioteca de Autores Cristianos, España 1994, 7, 11-12, 13, 301.

<sup>3</sup> Cf. *Evangelium Vitae* 7; «(...) la creación del hombre a imagen de Dios para un destino de vida plena y perfecta, está como en contradicción con la experiencia lacerante de la muerte que entra en el mundo y oscurece el sentido de la existencia humana...»; J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1989, 249.

<sup>4</sup> Cf. ALFARO, *o.c.*, 17 y 240-241; J.M. ARNAÍZ, *Antropología del obrar humano*, Paulinas, Santiago 1984, 222.

<sup>5</sup> Cf. *Christifideles Laici* n 28; *Redemptor Hominis* n 114; ALFARO, *o.c.*, 242 y 259; CTI, "Algunas cuestiones actuales de Escatología", en *Revista Teología y Vida*, Santiago de Chile 1992 vol XXXIII, n 3-4, 218.

<sup>6</sup> Cf. ALFARO, *o.c.*, 239; G. HAEFFNER, *Antropología filosófica*, Herder, Barcelona 1986, 198; I. LEEP, *La existencia auténtica*, Carlos Lohlé, Buenos

Una tercera constatación es que la razón no puede demostrar la supervivencia del hombre más allá de la muerte. La ultratumba es inaccesible a la razón<sup>7</sup>. Sólo la esperanza supera al conocimiento racional, sin ella la vida carecería de sentido. Sólo el creyente descubre el valor de la esperanza.

Para el que tiene fe el más allá y la muerte que lo hace posible, no son una incógnita, aún cuando su naturaleza humana siga teniendo la repugnancia por la muerte. Para el cristiano la muerte es un pasaje, es un nuevo nacer<sup>8</sup>. La razón de su esperar está en las promesas de Dios, en alcanzar la paz, el sosiego que no podemos alcanzar en forma definitiva en esta vida. El fundamento de nuestra esperanza es Dios mismo y la encarnación y resurrección de Cristo. «Sin la afirmación de la resurrección de Cristo la fe cristiana se hace vacía (1 Cor. 15,14)». Él es el fundamento de nuestra esperanza, sin tal esperanza sería imposible llevar adelante una vida cristiana.

Cristo viene a restablecer el acceso al bien definitivo: la vida eterna. Arroja una nueva luz en la dimensión histórica y temporal del hombre, sin eliminar el dolor y el sufrimiento a los que Él mismo aceptó someterse, resituándolos en el plano de la conversión-rendición y llamando la atención sobre su implicación con el pecado<sup>9</sup>. Cristo se acercó incesantemente al mundo del sufrimiento humano, tanto del cuerpo como del alma, e «instruía, poniendo en el centro de sus enseñanzas las ocho bienaventuranzas, que son dirigidas a los hombres probados por diversos sufrimientos en su vida temporal»<sup>10</sup>.

---

Aires 1977, 194-196; X. ZUBIRÍ, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, 662; M. GUERRA, *El enigma del hombre. De la antropología a la religión*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1981, 42-43; DE SAHAGÚN, *o.c.*, 3, 14 y 302. Los autores aquí citados son coincidentes en torno a la idea de la intensidad que cobra el vivir frente a la reflexión sobre la muerte.

<sup>7</sup> Cf. ALFARO, *o.c.*, 254; LEEP, *o.c.*, 198.

<sup>8</sup> Cf. *Evangelium. Vitae* n 97; LEEP, *o.c.*, 195, presenta a la muerte como un pasaje, «el pasaje de la vida en el tiempo a la vida en la eternidad».

<sup>9</sup> *Salvifici Doloris* 15.

<sup>10</sup> *Ibid.* 20.

Sin embargo el mundo actual, secularista, pone obstáculos a la fe cristiana, por una visión autonomista<sup>11</sup> del hombre y del mundo, que prescinde o niega la dimensión del misterio<sup>12</sup>, ya que sólo reconoce como válido aquello que puede entender por la razón. Es por ello que se empeña en la construcción de una escatología intramundana; en un construir el Reino de Dios ya dentro de nuestra historia, convirtiendo al hombre, y no a Dios, en el Mesías.

Parece ser que lo que define la consistencia de una cultura o de una sociedad, es la forma cómo resuelve el enigma respecto del significado de la muerte. Se le puede ignorar como si no existiera, se la puede relegar al plano individual y privado, se la puede ensalzar como donación a una causa (Estado, ideología, fe, etc.) o la puede integrar a su reflexión sobre el sentido. El cristiano debe reconocer la necesidad de una pedagogía de la muerte<sup>13</sup> que le permita integrar en su desarrollo también el término de la vida.

Para concluir una breve reflexión sobre la resurrección. Ella es promesa de resurrección del cuerpo. Si el cuerpo fuera cárcel del alma como algunos afirma, ¿no sería un contrasentido que el premio fuera volver a encarcelarnos?

---

<sup>11</sup> Al respecto puede verse mi artículo "Autonomía, pluralismo y convivencia social", en *Veritas*, 7, 1999.

<sup>12</sup> Como contraposición a la actitud del mundo moderno se pone la fe de Israel para aceptar el misterio, Cf. *E.V.* 31; COMISIÓN, *o.c.*, 194; SAN MARTÍN, *o.c.*, 235; DE SAHAGÚN, *o.c.*, 15-16; J. AZCONA, *Para comprender la antropología*, Verbo Divino, Navarra 1987, 2 y 128.

<sup>13</sup> Cf. *EV* 92 y 97, este último párrafo dice: «(...) La labor educativa debe tener en cuenta también el sufrimiento y la muerte. En realidad forman parte de la experiencia humana, y es vano, además de equivocado, tratar de ocultarlos o descartarlos. Al contrario, se debe ayudar a cada uno a comprender, en la realidad concreta y difícil, su misterio profundo. El dolor y el sufrimiento tienen también un sentido y un valor, cuando se viven en estrecha relación con el amor recibido y entregado(...)»; SAN MARTÍN, *o.c.*, 251, habla de la necesidad de volver a socializar o reculturizar a la muerte; COMISIÓN, *o.c.*, 194.

## II- Ser que se pregunta

Experimentar la finitud, el dolor, así como el amor, la alegría, el sentirse vivo como el tener la experiencia previa de la muerte<sup>14</sup>, hace que el hombre se pregunte sobre sí mismo y sobre su lugar en la creación<sup>15</sup>. Ante el preguntar el hombre llega a constatar el punto en que es capaz de formular la pregunta pero, al mismo tiempo, no es capaz de formular la respuesta adecuada. En este sentido, del mismo modo que la vida no es autofundante, tampoco lo es su capacidad de respuesta<sup>16</sup>. El hombre encuentra su propio límite ante las preguntas últimas que formula.

Otras preguntas que acucian al hombre tienen referencia de su entorno y a la evolución presente del mundo. Curiosamente este preguntar no es sólo curiosidad sino también expresión de miedo y temor frente a sus propios avances científicos y tecnológicos<sup>17</sup>.

El preguntar entonces se vuelve una actividad que preocupa, por lo mismo no siempre es debidamente atendida por la angustia que genera, y, sin embargo una actividad que no puede evitar: «Si para llevar a cabo el desarrollo que necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación»<sup>18</sup>.

Así como en algunos casos se ignora la pregunta, en otros casos los hombres sacralizan las respuestas para evitar el esfuerzo y la angustia. Si los hombres tienen respuestas es que en algún

<sup>14</sup> Cf. J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1991 21. El preguntar se refiere a una dimensión que «supera por todas partes los límites restringidos de la existencia personal e histórica(...)»; CORETH, *o.c.*, 20-30: «(...) sólo el hombre se encuentra inmerso en la posibilidad y necesidad de preguntar. Es el distintivo peculiar de su forma de ser(...)».

<sup>15</sup> Cf. GEVAERT, *o.c.*, 21.

<sup>16</sup> Cf. GEVAERT, *o.c.*, 19-21; CORETH, *o.c.*, 29-32.

<sup>17</sup> Cf. *Gaudium et Spes* 3.

<sup>18</sup> *Populorum Progressio* 20.

momento se hicieron las preguntas correspondientes. El que hayamos olvidado las preguntas para quedarnos sólo con las respuestas sólo indica que las soluciones o las respuestas tuvieron tal valor que las hemos integrado a la cultura. Sin embargo siempre seremos urgidos a volver a las preguntas para ver con nuevos ojos las respuestas que hemos ritualizado.

El conocer otras respuestas a las mismas interrogantes, que cada generación y cada hombre vuelve a hacerse, no constituye la respuesta personal que cada uno de nosotros necesita. Las respuestas de otros hombres, pensadores, filósofos, santos, nos dan pistas, valiosas, pero no llegan a constituir por sí solas la respuesta que necesitamos. Ningún hombre está eximido de tener que elaborar sus propias respuestas, sus propias opciones<sup>19</sup>. El que los adultos de una sociedad ya sepan cómo caminar, no exime a los infantes de tener que pasar por el mismo proceso de aprender a caminar.

Para la sociedad, el que cada generación debe volver a repensar y a cuestionar las respuestas que le dan certezas, tiene un costo en esfuerzo y en reconocer en sus respuestas la precariedad que le es propia. La tentación de sacralizar las respuestas, para garantizar la estabilidad, más bien suele tener el efecto de ritualizarlas y así exponerlas a no tener capacidad de responder frente a los nuevos desafíos que deben enfrentar ineludiblemente. Sobre las consecuencias religiosas del preguntar y buscar respuestas volveremos un poco más adelante, cuando veamos la afirmación que el hombre es un ser religioso.

Tal como lo vimos en el apartado referente al sufrimiento y a la muerte, el hombre se encuentra que en su preguntar y búsqueda de respuestas llega a un punto en que no tiene capacidad de elaborar respuestas, que su conocimiento no es autofundante<sup>20</sup>. Los interrogantes más graves de la existencia humana, en especial

<sup>19</sup> Cf. GEVAERT, *o.c.*, 19; CORETH, *o.c.*, 32.

<sup>20</sup> Por una parte cada sujeto debe hacerse las mismas preguntas que otros ya hicieron, pero que debe validar con sus propias respuestas. Cf. GEVAERT, *o.c.*, 19 y 21, y, por otra parte sus preguntas y respuestas lo llevan al punto en que una pregunta puede ser formulada pero no encuentra respuesta sino trascendiendo los ámbitos inmanentes. Cf. CORETH, *o.c.*, 29 a 32.



los referidos al sentido de la vida, del sufrimiento y de la muerte, abren los horizontes de búsqueda hacia los ámbitos de la trascendencia, de lo religioso y de lo sacro<sup>21</sup>.

La insuficiencia de la razón para dar todas las respuestas no es argumento, sin embargo, para descalificarla. La razón y su preguntar es condición previa para una fe auténtica, del mismo modo que el ser-humano es condición previa del ser-cristiano. La fe no sólo es un don de Dios, sino también aceptación consciente que no puede evitar el preguntar por las razones del don.

Lo más propio del hombre, el nivel más hondo de toda la actividad humana se revela en el preguntar y en el buscar. El hombre pregunta por aquello que conoce, por aquello que se le presenta, pero de lo cual no tiene explicación<sup>22</sup>. Las respuestas que se le entregan, o aquellas que él mismo elabora, constituyen el contestar. El esfuerzo, personal o comunitario, consiste en religar el preguntar con el contestar, en una constante búsqueda del sentido para poder entender y hacer posible la vida. Sin embargo cada respuesta que el hombre elabora, o entiende haber recibido, queda las más de las veces en calidad de ensayo de respuesta, ya que son siempre ulteriormente cuestionables cuando descubre que no son autofundantes. Nuevamente debe reconocer,

---

<sup>21</sup> Cf. ALFARO, *o.c.*, 14-25, relaciona el preguntar del hombre con la experiencia de la muerte en cuanto limitación de la existencia que lleva a la pregunta sobre el sentido último.

<sup>22</sup> DE SAHAGÚN, *o.c.*, 302, se inclina por la pregunta que busca un sentido positivo, al contrario del pesimismo nihilista, que nunca se agota en su preguntar, más allá de cualquier respuesta ya obtenida, ya que el preguntar «es siempre expectativa de algo y sólo se justifica en el ámbito de una respuesta prevista de algún modo. Nadie pregunta si en el mismo hecho de preguntar no percibe un germen de respuesta»; ALFARO, *o.c.*, 202-203, busca el origen del preguntar en la constatación de un mundo previo al sujeto que interroga, mundo autónomo y distinto de él, «de frente al mundo, el hombre no puede menos de preguntarse cómo y qué es el mundo, qué sentido tiene para el hombre mismo»; *Idem.* 272, la pregunta sobre el sentido de la vida hay que buscarla en la existencia del hombre en el mundo «sencillamente abriendo los ojos a la realidad de la vida humana manifestada en sus experiencias fundamentales... y tratando de descubrir las preguntas impuestas por la realidad misma(...)»; CORETH, *o.c.*, 30-31, «(...) sólo puedo preguntar cuando ya conozco aquello sobre lo que interrogo; de lo contrario la pregunta no tendría objeto ni sentido,

lo mismo que el niño que recurre a sus padres para que le den la respuesta que él no pudo encontrar a su pregunta, que su razón no siempre es capaz, en los ámbitos en que le es posible deambular, encontrar las respuestas y debe trascender hacia otros ámbitos en los que su capacidad deberá aceptar que la respuesta se rige por una lógica diferente a la suya.

En este punto del preguntar los interrogantes que se le presentan al hombre dejan de tener la posibilidad de una objetivación total, de impersonalidad que no nos afecta. Por el contrario, el pensador no ejerce su oficio como el alfarero que puede desprenderse de lo obrado. Al pensar el pensamiento revierte sobre quien piensa y no lo deja indiferente. Nada de lo que piense sobre el hombre queda sin afectarlo a él personalmente; si reflexiona sobre la muerte o sobre el amor, está reflexionando sobre su propia experiencia anticipada del morir y sobre sus propias experiencias de amar y ser amado<sup>23</sup>.

Por ello es que podemos afirmar que el hombre siempre se pregunta sobre sí mismo. La formulación de la pregunta sobre el hombre tiene una primera formulación en el «¿qué soy yo?»<sup>24</sup>, la que expresa fielmente el contenido vivencial de la misma. Sólo después, por derivación conceptual, llegamos a la abstracción necesaria, pero genérica, de «¿qué es el hombre?». Con esto queremos demostrar que no es posible la neutralidad o la mera objetividad en este tipo de preguntar. El hombre se pregunta sobre sí mismo y toma posición-compromiso.

La pregunta surge cuando constata, en su experiencia vital, el desnivel entre sus ansias de plenitud en la vida y en su

---

sería una pregunta imposible (de formularla) de momento(...) supone un pre-conocimiento de lo que se pregunta. Un pre-conocimiento todavía vacío, todavía indeterminado(...).

<sup>23</sup> Cf. GEVAERT, *o.c.*, 14-20, los interrogantes del hombre no nacen de una curiosidad científica, sino que «es el propio hombre el que se hace problemático debido a la vida y a la condición en que vive»; CORETH, *o.c.*, 31, «(...) el hombre pregunta por su propio ser(...)».

<sup>24</sup> Cf. ALFARO, *o.c.*, 13-14, el preguntar y el cuestionar del hombre, trascendiendo toda respuesta y toda meta ya lograda, hace emerger la pregunta sobre sí mismo, el ¿qué soy yo?, de la cual deriva la otra más conceptual, genérica y abstracta, el ¿qué es el hombre?; CORETH, *o.c.*, 29, la pregunta ¿qué es el hombre? «afecta directamente al hombre que interroga, porque le pone

conocimiento y la limitación de su ser, entre su deseo de felicidad imperecedera y la constatación de la muerte como experiencia límite. La constatación de su limitación lo lleva o a la angustia o a la búsqueda de Dios como respuesta plenificante. El hombre no puede renunciar ni hacerse el indiferente ante las preguntas del «por qué» y del «para qué», sin degradar su existencia, sin restarle la conciencia de su valor<sup>25</sup>.

### III- La religión. Necesidad de una definición

Definir el concepto de religión ha sido y es una tarea ardua y no exenta de riesgos, básicamente porque hay un primer obstáculo en la confusión entre religión y creencia, asumiéndose desde un principio que ambas son lo mismo. Para los efectos de este estudio creo conveniente introducir una distinción: entiendo por religiosidad el simple hecho de formularse la pregunta sobre Dios, sobre la vida metahistórica, sobre la soteriología, sobre el sentido de la vida del hombre; la creencia, por su parte, me parece que corresponde más bien al tipo de respuestas en las que cada ser personal encuentra satisfacción a sus interrogantes y que, cuando son satisfechas por la creencia en Dios, la llamamos fe.

Por otra parte, cuando se trata de una investigación de carácter soteriológico o de presentación de un estudio sobre la experiencia religiosa, el problema de la definición respecto de qué se entiende por religión va asociada al carácter mismo de la investigación<sup>26</sup> y, en algunos casos será previa, para tener parámetros de investigación, o posterior, como resultado de la comprensión que los sujetos investigados tienen de ella<sup>27</sup>. La investigación cultural no puede dejar de lado, más allá de la propia

---

sobre el tapete de la discusión. El hombre se pregunta sobre su propia esencia(...)».

<sup>25</sup> Cf. *Veritatis Splendor* 8, 9 y 30.

<sup>26</sup> J. PRADES, *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Península, Barcelona 1998, 45.

<sup>27</sup> Al respecto los antropólogos y sociólogos hacen una distinción entre las observaciones y estudios culturales: la visión *emic* se hace desde la perspectiva del actor o sujeto observado, y la *etic* desde la perspectiva del observador.

opción al respecto de los investigadores o estudiosos, la presencia de la religión, de lo sagrado y de la experiencia religiosa en los grupos estudiados. La religión es una presencia constante que hace interrogarse sobre su persistencia en el tiempo y sobre el porque que no haya podido ser cambiada por ninguna suerte de sustituto<sup>28</sup>. Sin embargo el mayor problema que presenta una definición es tratar de identificar la «variable central» que servirá como referente empírico<sup>29</sup>.

Como decía más arriba, el tratar de identificar esta variable central es uno de los puntos conflictivos, en tanto resulta casi imposible el tomar distancia de las propias creencias y se identificarán las afirmaciones centrales del credo particular con lo que debe ser una caracterización de tipo general y universal. De ahí que: «(...) la ausencia de un debate profundo sobre el problema de lo sustantivo de la religión, explica por otra parte una actitud cercana a la intolerancia de los especialistas. Estimulados por el loable deseo de salvaguardar la especificidad propia del fenómeno religioso, acusan de reduccionismo a los investigadores que defienden una definición 'funcional' de la religión»<sup>30</sup>.

#### IV- Hacia una definición de religión

Lo irreductible de la presencia religiosa en las sociedades «tiene sus raíces en la convicción de la calidad radicalmente diferente del ser divino»<sup>31</sup>, punto que también es compartido con la definición de magia, lo mismo que su referencia hacia lo sagrado, o sacro. Queda entonces pendiente qué es lo que en último término hace la diferencia entre una y otra. Al parecer son dos las características que las diferencian y que, entonces, son consustanciales a una de ella y no a la otra. La primera diferencia

<sup>28</sup> E. TRIAS, *Por qué necesitamos la religión*, Plaza y Janés, Barcelona 2000, 61.

<sup>29</sup> PRADES, *o.c.*, 75.

<sup>30</sup> PRADES, *o.c.* 82.

<sup>31</sup> PRADES, *o.c.* 204.

está en la formación de una iglesia, vale decir, y siguiendo a DURKHEIM, que ella ocurre: «Cuando cierto número de cosas sagradas mantienen unas con otras relaciones de coordinación y de subordinación como para formar parte de un sistema de cierta unidad, pero que no entra él mismo en ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de creencias y de ritos correspondientes constituyen una religión» (*Formes*)<sup>32</sup>.

Esta primera aproximación nos acerca a un entendimiento de la religión en cuanto capaz de generar un «sistema de acciones e interacciones basadas en creencias compartidas culturalmente, en poderes sobrenaturales y sagrados»<sup>33</sup>, que posibilita «la participación en ritos comunes (que) puede afirmar, y así mantener, la solidaridad social entre los seguidores de una religión»<sup>34</sup>. Todo esto nos acerca a la afirmación que el constituir una iglesia parece ser un rasgo propio de las religiones, es decir que, a diferencia de la magia en que no hay una estructura sino un servicio de utilidad respecto de la creencia, ella tiende a permanecer en el tiempo y transmitir un modo particular de vivir lo sagrado. Esto cuestiona, sin embargo, el entendimiento de la religión desde una perspectiva puramente teológica y acerca más bien a una visión sociológica y antropológica de la misma: «Se trata de un descubrimiento de una importancia teórica capital que da un giro entero al sentido corriente de la idea de religión que predomina en Occidente, debido al inmenso peso cultural de la teología judeo-cristiana; cuestiona una concepción de la religión de origen exclusivamente teológico -necesariamente, pues, regional y fechada- y abre la vía a una concepción de la religión cimentada sobre una base antropológica y religiológica y orientada en un sentido transhistórico y transcultural. Esta última forma de concenir la religión, sin ser reductora, permite plantear en nuevos términos no los problemas de la ciencia de Dios, sino los de la ciencia del hombre»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Citado por PRADES, *o.c.*, 69.

<sup>33</sup> A. DE WAAL, *Introducción a la antropología religiosa*, Verbo Divino, Navarra 1975, 24.

<sup>34</sup> C. KOTTAK, *Antropología cultural. Espejo para la humanidad*, Mc Graw Hill, Madrid 1997, 82.

<sup>35</sup> PRADES, *o.c.*, 120.

Sin embargo esta forma de entender la religión en aquello que le es esencial resulta discutible en el campo de los estudiosos, especialmente porque se le critica su carácter reductor del fenómeno y de la experiencia religiosa: «El hecho de que el concepto de religión perdiera su arraigo en la historia del cristianismo motivó la fundamentación científica de la sociología de la religión por parte de los clásicos que, siendo europeos o norteamericanos, desarrollan sus teorías en un contexto cultural de acendrada influencia judeo-cristiana. Pero, coincidentemente, el proceso de abstracción y de búsqueda de claridad analítica llevó inevitablemente a identificar como religión, o como religioso, únicamente lo que tenía una manifestación eclesial»<sup>36</sup>.

Dado lo discutible que resulta, entonces, este intento de diferenciar para poder definir, queda un último recurso que, a mi modo de ver, presenta menores dificultades para diferenciar magia y religión. Más allá del carácter revelado, lo que me parece hace la distinción es que la religión es respuesta a interrogantes de la existencia más que solución a problemas puntuales en los que se recurre a poderes sobrenaturales. Con todo el riesgo que ello puede conllevar, estimo que se la debe definir por la función, a nivel personal y social, que cumple la religión. Ella está al servicio del sentido y es en esta función y propósito donde se integra la revelación, la que deja de ser simple manifestación de una existencia divina para mostrar el propósito de la misma.

## V- La religión y el sentido

El hombre necesita vivir en un cosmos ordenado<sup>37</sup>, un mundo en el que los poderes sobrenaturales y su propia vida no sean un enigma constante, una amenaza a su seguridad. En la cultura griega, de la que somos herederos en occidente, el hombre

<sup>36</sup> C. PARKER, "Religión y modernidad", en *Diario La Época*, 09 de julio de 1995, 8.

<sup>37</sup> Es la situación típica del mundo griego que necesitaba ordenar el mundo ya que «el mundo aparece como algo cuestionable, sobre todo en su orden y sentido, cuya existencia es un enigma»; TRIAS, *o.c.*, 72.

se siente «confrontado con la hostilidad indiferente de la naturaleza y de los dioses»<sup>38</sup>, por lo que recurre a dos caminos diferentes, aunque no absolutamente divergentes, como lo son el mito y la filosofía, empeñándose ambos en la domesticación del mundo, en hacerlo entrar dentro de parámetros y dimensiones que puedan ser comprendidos por el hombre. Ambos caminos, decíamos, no son divergentes en tanto la filosofía toma como suyas las mismas preguntas de la época mítica y también se inspira en sus respuestas para ser profundizadas<sup>39</sup>. La ausencia de mitos, de índole eminentemente religiosa, en la época moderna «significa la falta de un lenguaje en el que empezar por lo menos a comunicarse sobre tales asuntos»<sup>40</sup>.

El cosmos no es experimentado como algo ordenado y lleno de sentido, por lo que se debe hacer el esfuerzo por descubrir su orden, trabajo propio de la religión y de su expresión a través del relato mítico, o de poner un ordenamiento, cuestión a la que se han dedicado tanto la filosofía como la política o, como hoy en día, la denominada «ingeniería social». En tanto la religión y el mito buscan un orden que viene revelado por lo sobrenatural y lo sagrado, la filosofía parte de su propia capacidad racional para, en un acto de arbitrariedad, imponer un orden comprensible al mundo y así hacerlo manipulable. El cosmos se le aparece al hombre como «una confrontación con lo negativo de la vida que aparece en la imágenes del caos, del desorden y del sin sentido como algo que no se puede ocultar y que está presente desde los orígenes»<sup>41</sup>. Frente a esta amenaza está siempre presente el deseo de salvación: «Lo soteriológico, la pretensión de salvar del sin sentido y del caos, es inherente a estas narraciones y constituye la base de su integración en las posteriores cosmovisiones religiosas que son las grandes receptoras de los mitos»<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> *Idem*, 37.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> ROLLO MAY, *o.c.*, 23.

<sup>41</sup> J. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas. I. Aportas y problemas de la Teología natural*, Trotta, Madrid 1994, 35.

<sup>42</sup> *Idem.*, 37.

La primera gran solución es el recurso a un dios arquitecto, no afectado por las determinaciones que tocan a la hombre, especialmente el tiempo y la historia, determinado por la necesidad de su propia existencia y, por lo tanto «que no conoce la libertad ni la gratuidad, ya que es anónimo e impersonal (más lo divino que Dios). Se trata de un Dios al que no se puede rezar (utilizando la famosa afirmación de Pascal). La comunión religiosa con los dioses, propia de la religión y de la mitología popular, se desplaza aquí por un principio explicativo del mundo»<sup>43</sup>: «Dios es degradado a primera causa que explica y fundamenta, a una referencia que sirve de explicación suplente para aquello que no puede fundamentar autónomamente la ciencia. Si la religión popular crea dioses a imagen y semejanza de los hombres (dioses antropomorfizados y cambiantes), la filosofía también los produce bajo la figura de causas y principios metafísicos que se integran en un sistema desde el que el hombre explica la realidad (Dios sigue siendo un elemento proyectivo del hombre) y que es el complemento de los otros saberes teóricos»<sup>44</sup>.

La religión, con un concepto de Dios más cercano a los hombres, permite un sentido en que: «Las manifestaciones de fe expresan y mantienen la opinión mundial de un pueblo, su estilo de vida y su orden de existencia. La religión da explicaciones y atribuye valores a fenómenos de otro modo inexplicables. Sin un sistema ordenado de creencia, el comportamiento religioso sería irracional e inmotivado»<sup>45</sup>.

Las religiones, en tanto sistemas ordenados de creencias están llenas de ideas que nos conmueven y que exigen las más radicales demandas de sentido<sup>46</sup>. Esa es su función primordial. Y esta función la toman a partir del punto de la creación, tal como lo hace la física cuando no habla del punto inicial del universo físico.

<sup>43</sup> *Idem.*, 73.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> DE WAAL, *o.c.*, 177.

<sup>46</sup> TRÍAS, *o.c.* 68.



El remontarse a los orígenes permite tener una visión totalizadora y superar la fragmentación del conocer experimental, científico e incluso filosófico. Todos ellos son saber y explicación fragmentaria que eluden el saber globalizante que se requiere para vivir con sentido. Se requiere una suerte de síntesis que sólo se encuentra en la explicación mítico-religiosa<sup>47</sup>.

Esta síntesis abarca no sólo el mundo tangible sino que se extiende, en cuanto síntesis, a la dimensión de lo trascendente. No reduce la realidad, en estricto rigor, a la trascendencia, sino que religa ambas dimensiones para evitar su reduccionismo hacia una de las dos<sup>48</sup>. De esta síntesis lo que se espera, en lo inmediato es salud, o salvación, ya que se espera que ella se perpetúe, o se recomponga y restablezca<sup>49</sup>. Pero también está la preocupación por el más allá, por lo metahistórico, por lograr una victoria sobre áquel límite que se presenta a la existencia humana como lo es el de la muerte. Si ésta no puede ser evitada, al menos que el más allá no cause un resquebrajamiento en el ansia de vivir. Es frente a la muerte donde emerge con más fuerza, y con más necesidad, el problema del sentido<sup>50</sup>: «Y sin embargo lo propio de la religión consiste en mantener viva la expectativa de que, a través de ese cambio de estrategia ante lo sagrado, sea posible, por la intercesión misma de las figuras que encarnan el universo transmundano, o de alguna de ellas que asume el carácter de una teofanía, o de una presencia que acude a la demanda del testigo, lograr una victoria liminar sobre esos poderes inmundos, y en particular sobre el más temido de todos ellos, que es la muerte»<sup>51</sup>.

Este deseo de superar la muerte está en el origen de la escatología, el unir la finitud histórica con la esperanza mesiánica

---

<sup>47</sup> Puede resultar extraño y hasta chocante el que utilice en este apartado en paridad los términos religión y mitología, especialmente en cuanto a los relatos míticos; sin embargo no se puede omitir que las grandes religiones, entre las cuales se encuentra la judeo-cristiana, incluyen en sus textos sagrados, y como parte de la revelación, una buena cantidad de relatos que pueden ser clasificados de míticos: la creación, el diluvio, la Torre de Babel, son ejemplos de lo que aquí se afirma.

<sup>48</sup> PRADES, *o.c.*, 205.

<sup>49</sup> TRÍAS, *o.c.*, 62.

<sup>50</sup> DE SAHAGÚN, *o.c.*, 3.

<sup>51</sup> TRÍAS, *o.c.*, 52.

que restablece por siempre el orden, el sentido y la salud. Ello se da en los tiempos y espacios sagrados «a partir de los cuales se reestructura el cosmos y se da un sentido a la vida humana»<sup>52</sup>: «La religión retoma el simbolismo y la capacidad de expresión del ser humano, pero para plasmar, a través de toda suerte de gestos, ademanes y representaciones, esa impotencia del hombre ante los poderes superiores (y sobre todo ante el máximo poder, la muerte). La religión, en lugar de querer dominar lo sacro, se postra ante el misterio consternada. El hombre religioso revela en sus ademanes de adoración, de súplica, de acción de gracias o de imprecación y oración, o en las formas expresivas y simbólicas de esas actitudes, la completa y radical asunción de su extrema indigencia e impotencia ante esos poderes superiores»<sup>53</sup>.

Esta última afirmación nos pone frente a uno de los grandes problemas que debe resolver el creyente, el de su propia libertad frente a un ser todopoderoso, ante un cosmos definitivamente ordenado que determinaría al hombre, problema que aparece desde la moira de los griegos hasta la discusión sobre la predestinación a raíz de la Reforma. Sin embargo, por su extensión, no es un tema que pueda ser trabajado en el ámbito de esta investigación.

El otro punto que merece nuestra atención, aunque sea someramente, es el que dice relación con la separación entre la filosofía y la religión y las relaciones mutuas que se han generado. Aún cuando ambas están presentes en la cultura occidental, a partir de la cultura griega, y tienen la misma finalidad, dar explicación sobre el sentido de la vida, han desarrollado sus propios caminos. La filosofía, y las ciencias que posteriormente se desarrollarían a partir de ella, toman de la religión-mito las preguntas pero, al mismo tiempo, hace de la religión un objeto de estudio<sup>54</sup>. Por su parte la religión recurre a la filosofía para

<sup>52</sup> ESTRADA, *o.c.*, 74.

<sup>53</sup> TRÍAS, *o.c.*, 52.

<sup>54</sup> «Para Nietzsche, el tema religioso es nuclear para abordar la complejidad de la cultura y para la filosofía. En realidad, la fe en las estructuras de la razón y la fe en Dios pertenecían a un mismo credo filosófico, que es el que Nietzsche pretendía superar desde un nihilismo epistemológico con pretensiones ontológicas», TRÍAS, *o.c.*, 13.

dar una mayor coherencia a sus propias afirmaciones y así poder sistematizarlas y evitar, hasta donde le es posible, la percepción de irracionalidad que tienen sus afirmaciones constitutivas. En esta mutua relación se da un proceso de racionalización que culmina en la época moderna: «Además hay que añadir que en nuestras modernas sociedades la filosofía ha desplazado en algunas de sus funciones a la teología y a la misma religión. Si antes la ética y la moral eran competencia de la teología, en cuanto se sustentaban en los valores más o menos compartidos de un credo religioso positivo, hoy son en gran parte los filósofos, juntamente con los juristas y políticos, los que ejercen una función pedagógica y constructora de sentido respecto de los valores y el comportamiento de los ciudadanos. La ética y el comportamiento moral, fundamentados racionalmente, se discuten hoy públicamente en los medios de comunicación social y desplazan a la religión en cuanto fundamentadora y legitimadora de las conductas sociales. Desde esta perspectiva es la filosofía la que hoy tiene que enfrentarse a viejos problemas que antes se planteaban a la teología y a los sistemas religiosos. Esto repercute en los sistemas filosóficos y metafísicos en cuanto cosmovisiones que sirven de orientación y de referencia global, sin recurrir a postulados trascendentes supramundanos, pero manteniendo presupuestos e implicaciones trascendentes susceptibles de evaluación crítica y racional»<sup>55</sup>.

Resulta entonces inevitable que la pregunta sobre el sentido, cualquiera sea el punto de partida y el camino para dilucidarla, remita a Dios. Éste se constituye así en una hipótesis central que no puede ser eludida, ya que de todas maneras se encontrará, al menos, con el fenómeno de la religiosidad.

## VI- La búsqueda del sentido en la modernidad

La modernidad puede ser considerada, por diversas razones, como un «proyecto inconcluso»<sup>56</sup>. Por una parte, porque no logró concluir su propio proceso creativo y de exploración antropológica

<sup>55</sup> ESTRADA, *o.c.*, 13.

<sup>56</sup> Desde varias perspectivas la modernidad es percibida como "proyecto

y, por otro lado, porque históricamente no ha logrado construir el mundo perfecto que pretendió.

Aplicando los mismos criterios empíricos que se inauguran en la modernidad, ella no ha resuelto los problemas de miseria y desigualdad social que sirvieron de justificación a la existencia de las ideologías y sus proyectos concretos. Su progreso no ha significado, en términos materiales, el perfeccionamiento de toda la humanidad que alentaba su esperanza secular y quedó reducida, en su aplicación, a los aspectos que generan marginación y exclusión, más que la igualdad y la fraternidad que llegó a proclamar.

En lo más propio de su propuesta antropológica, la crítica se centra en dejar al hombre-sujeto-real-concreto sin identidad en una sociedad fragmentada. De ahí deriva el cómo mantener unida a una sociedad sin creencias comunes, salvo el principio de autonomía y racionalidad, que en su falta de cohesión social busca la restitución del sentido de pertenencia como anclaje para poder vivir sin angustia. El mismo agotamiento de las ideologías ha dejado un mayor vacío, ya que hasta la certidumbre de una salvación puramente inmanente también se ha resquebrajado. De todo esto queda, entonces, el problema de cómo concluir, o cerrar, el proceso histórico de la modernidad sin renegar de sus aportes o dejar sin respuestas sus interrogantes. La necesidad de encontrar sentido no ha cesado por la decepción de lo inconcluso de la modernidad.

Uno de los fenómenos que, mirado tanto en la perspectiva histórica como conceptual, ha quedado como legado por resolver,

---

inconcluso" por cuanto su inmanentismo filosófico se disgrega en tendencias filosóficas tensionadas entre sí (subjetivismo, idealismo, existencialismo, relativismo, agnosticismo, etc.), su antropología ha terminado dejando al hombre en soledad y su secularismo lo ha dejado huérfano de sentido, la hipertrofia de la razón instrumental atrofió la razón sapiencial y la esperanza en un paraíso en la tierra gracias al progreso económico lo ha privado de todo interés en el paraíso ultraterreno. Cf. B. MONDIN, "La cultura moderna. Su crisis en la Iglesia", en *Evangelizar la modernidad cultural*, Colección Documentos del CELAM, Bogotá, 1991, 113. Para H. CARRIER, "La modernidad como cultura por evangelizar", Documentos del Celam, 73-75, la modernidad a pesar de sus malogros sigue teniendo validez y alimentando los sueños y esperanzas legítimas, intramundanas, de muchos hombres, pero al mismo tiempo la presencia de un cierto fatalismo y sentido de impotencia ante los problemas infinitamente complejos que los agobian, *Ibid.* 80; A. BENTUE, "La Iglesia y la cultura moderna (Veritatis Splendor. Una propuesta

es el traslado de la autonomía radicada en el hombre a la autonomía de las estructuras que él se da<sup>57</sup>. La crisis de la utopía moderna nos indica que frente a la globalización cultural y económica, que cobran una dinámica que arrolla la autonomía individual, no ha habido una capacidad de asumir las responsabilidades por las consecuencias a esta misma escala planetaria. Los individuos, particularmente considerados, no son capaces de contrarrestar su obrar conjunto.

Lo inconcluso de la modernidad no justifica, si queremos ser justos, las críticas que postula la posmodernidad<sup>58</sup>. Este nuevo fenómeno tiene varias corrientes que miran hacia ella para tomar una referencia que fundamente su propuesta. Por una parte, una visión que afirma el agotamiento de la modernidad por el vacío de sentidos que no logró superar y por la constancia, empírica, de haber llegado al límite de sus potencialidades. Afirman, en consecuencia, la poshistoria en la cual ya no habría progreso posible porque cesaron las tensiones y los dilemas<sup>59</sup>. Ello justificado en el agotamiento de los meta-relatos y de los discursos legitimadores. En cierta forma generan un antimodernismo que deja sin respuesta las interrogantes planteadas, lo que puede

---

moral para hoy)", en *Teología y Vida*, Vol XXXV, Nº 3, 1994, 174-175. El punto es la aplicación a la modernidad de sus mismos criterios empíricos para la verificación de el logro de la felicidad que propone.

<sup>57</sup> De alguna forma el sueño de dominar a la naturaleza se ha trastocado y en el intento las estructuras que el hombre creó para dominarla han revertido sobre el hombre mismo. Cf. *Redemptor Hominis* 14, la pérdida del significado de «dominio» y «señorío»; *Familiaris Consortio* 30, el progreso científico técnico acrecienta continuamente su dominio sobre la naturaleza, pero no sólo desarrolla la esperanza de una humanidad nueva y mejor, sino también una angustia cada vez más profunda ante el futuro. CARRIER, *o.c.*, 80, asumiendo esta visión afirma que «los creyentes deberían ser los primeros en proclamar la firme convicción de que el mundo puede efectivamente tomar el porvenir en sus manos con un impulso moral y espiritual»; M BÜBER, *¿Qué es el hombre?*, Breviarios del Fondo de cultura económica, México 1985, 77: «podríamos calificar esta peculiaridad de la crisis contemporánea como el rezago del hombre tras sus obras. Es incapaz de dominar el mundo que ha creado, quien resulta más fuerte que él, y se le emancipa y enfrenta con una independencia elemental(...)».

<sup>58</sup> Aún cuando para varios pensadores no existe una sola modernidad, sino varias formas de la misma (continuación de la modernidad, regreso a la pre-modernidad y reacción contra la modernidad), en el trasfondo la idea que

considerarse, en último término, como coartada para desentenderse y retornar sin más al punto de inicio.

Otra corriente posmodernista tiene un carácter que la sitúa cerca del anarquismo. En ella se encuentra una crítica radical a la razón, a la que considera condenada a producir un tipo de poder totalitario y dominación meramente instrumental. Su crítica es radical frente a la idea de una razón universal y a un progreso lineal que ya no puede ofrecer el paraíso en la tierra. Es una posición caracterizada por el escepticismo y el decaimiento, por un desencanto y decepción profunda respecto de la autonomía y la razón. Conduce, por sus afirmaciones, a un nihilismo, a la irracionalidad y a la indiferencia que mira el presente sin siquiera la pretensión utópica de la razón inmanente. En síntesis es un abandonar el esfuerzo por configurar una sociedad diferente. De ahí su relativismo ético para garantizar la tolerancia de cualquier postulado.

La tentación fatalista y el sentido de impotencia que se generó facilitan el retorno al existencialismo, al presente sin futuro, a propugnar la incapacidad de dar sentido a la totalidad. En esta visión, la eticidad del obrar encuentra su referente en el consenso, no en la búsqueda de la verdad de las cosas y de los hombres. De cierta forma es un retorno a una suerte de adolescencia intelectual que no mira más allá del momento presente.

---

las une es una percepción de agotamiento de su impulso y significado sociales. A. METHOL FERRE, "Iglesia, Modernidad y Postmodernidad", en *Documentos del CELAM*, 92-94, se refiere a la posmodernidad en relación a la destrucción del metarelato de la Ilustración como vana utopía; otra corriente es de reconstrucción del impulso emancipador de la misma Ilustración y la vía neoconservadora que mantiene los principios liberales uniéndolos a una fundamentación religiosa de la vida; BENTÚE, *o.c.*, 175-184, ve en la posmodernidad tanto una decepción profunda como una radicalización de la autonomía en la finitud humana, sin proyecciones ilusorias que disimulen esta finitud; por otra parte, el riesgo que entrañan los discursos absolutos llevan a una relativización total, de forma tal de permitir la modesta posibilidad de ser feliz que le cabe al hombre; DE SAHAGÚN, *o.c.*, 11, reflexiona sobre los alcances que ha tenido la duda sistemática en mantener la misma seguridad creada por la Ilustración, ya que no resultó ser «la panacea universal que pronosticaban sus fundadores. El mundo está tan vacío como antaño y la experiencia del sinsentido se ha adueñado de las conciencias».

<sup>59</sup> Para algunos el fin de la historia se refiere al término de la discusión

De cara a la modernidad, que en su fe en el hombre desemboca en constructivismo y voluntarismo, esta corriente posmoderna desemboca en un fatalismo, en la radical declaración de impotencia del hombre para transformar su entorno social y para darle sentido a su vida.

Concluyendo, si bien la modernidad no logró darle sentido al hombre en la construcción de un nuevo paradigma cultural, por lo inconcluso de su propio proceso, sí dejó una serie de interrogantes, cuestionamientos y también perspectivas que, por honestidad y justicia, deben ser tomados en consideración<sup>60</sup>. La respuesta posmoderna, también, en sus dos grandes corrientes críticas respecto de la modernidad, es incapaz de responder a los interrogantes de sentido, sea porque se los soslaya, sea porque se reniega de la posibilidad de dar respuestas realmente válidas.

En consideración a lo dicho podemos afirmar que en la raíz de lo modernos totalitarismo está la negación de la dignidad trascendente de la persona humana<sup>61</sup>. El ateísmo en el que desemboca la modernidad oculta y vela el verdadero rostro de Dios. El ateísmo sistemático al considerar al hombre como único artífice y creador de su propia historia, sustituye a Dios sin tener la grandeza de Dios<sup>62</sup> y pretende, desde esta insuficiencia construir un nuevo orden.

---

ideológica y práctica entre capitalismo y marxismo. En otro sentido se refiere más bien al concepto que se refiere a la eliminación del pasado como referencia histórica en pro de una desmitificación del mundo, Cf. SAN MARTÍN, *o.c.*, 236-237.

<sup>60</sup> El principal interrogante que deja planteada la modernidad dice relación con el sentido y la esperanza. Su irrupción cuestionó la posibilidad de una esperanza únicamente escatológica y resitió la posibilidad de una esperanza que radicara también en lo terreno. El problema de fondo que cruza ambos tipos de esperanza no es el «no esperar nada» sino un esperar temiendo que no será, Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza*, Guadarrama, Barcelona 1978, 142. La modernidad, como ya se ha visto, no ha podido responder plenamente a las esperanzas que alentó, pero al mismo tiempo socavó profundamente la esperanza escatológica. Precisamente por esto es que el hombre de hoy reinicia nuevamente «la búsqueda de sí mismo y se pregunta por la razón del mundo, por el destino de la historia y por el futuro absoluto de la sociedad», DE SAHAGÚN, *o.c.*, 12.

<sup>61</sup> Cf. *Christus Dominus*. 44; *Veritatis Splendor* 1.

<sup>62</sup> Cf. *Gaudium et Spes* 19-21; *Christifideles Laici* 34.

