

# Georg Lukács: hacia una antropología marxista del hecho religioso

Juan Ignacio Castien Maestro<sup>1</sup>

Resumen: Pese a ser un autor hoy en día poco leído, 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 individuo. Semejante tesis supone remitir el fenómeno religioso a ciertas necesidades antropológicas generales, más allá de cualquier reduccionismo sociológico, 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 los de autores muy distintos, como Jean Piaget y su visión del desarrollo cognitivo como una incesante superación de las tendencias egocéntricas infantiles.

Palabras clave: religión, Lukács, egocentrismo, ideología

Abstract: Despite his work is not very well known nowadays, Lukács provides us with some theoretical tools quite useful. Specifically, his vast *Aesthetics* sketches the idea of religiousness constitute an specific orientation or vital attitude which develops the thought forms of everyday existence, although it doesn't overcome them, with his typical narrow-minded pragmatism and his view of reality as something teleologically aimed towards the individual. This idea means referring the religious phenomenon to certain general anthropologic needs, beyond any sociologic reductionism, but also means being aware of the junctural nature and surmountable of those needs,

---

<sup>1</sup> Departamento de Psicología social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid (España). Correo electrónico: jicastien@hotmail.com

against any essentialist conception about human nature. Because of this, his theory is susceptible of combining with those from very different authors such as Jean Piaget and his view of cognitive development as a permanent overcoming of egocentric trends from childhood.

Keywords: religion, Lukács, egocentrism, ideology

### **Necesidad de una antropología de lo religioso**

En los últimos siglos la racionalización y la secularización han progresado mucho. Sin embargo, el pensamiento, el sentimiento y el comportamiento religiosos continúan ampliamente presentes. 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 otras muchas profesan una religiosidad personal, en la que amalgaman elementos muy variopintos en función de sus inclinaciones individuales. El hecho religioso exhibe, así, una inusitada resistencia y una profunda plasticidad, mostrándose irreductible a las funciones sociológicas que habitualmente se le han atribuido, como la de legitimar determinados intereses sociales. Estos intereses pueden mudar o dejar de beneficiarse de una legitimación religiosa, pero, aún así, la religiosidad persiste. De ahí que debemos rastrear las razones de su arraigo más allá de cualquier función social concreta y de cualquier coyuntura histórica particular. Es preciso trascender lo sociológico en busca de lo antropológico. No se trata, por supuesto, de regresar a ninguna visión esencialista sobre el ser humano, ni de postular una naturaleza humana inmutable, que demande siempre 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 experimentan esta demanda del mismo modo ni en la misma medida. La religión es un fenómeno muy difundido, sin ser plenamente universal, dada la notoria presencia de minorías no religiosas. La perspectiva antropológica que proponemos aquí puede beneficiarse profundamente de algunas ideas adelantadas en su momento por Georg Lukács (1967), quien desarrolló la tradición marxista de un modo muy creativo, alejado de cualquier reduccionismo sociológico y capaz de posibilitar un diálogo fructífero con otras corrientes de pensamiento.

### **Hacia una definición operativa de la religión**

Comenzaremos con el viejo problema de la definición de la religión. Como suele ocurrir en las ciencias sociales, existen casi tantas definiciones al respecto como estudiosos han abordado estos temas. Semejante confusión terminológica ha conducido a algunos autores a desechar el término “religión” por considerarlo demasiado genérico y confuso (FIERRO, 1979, p. 219-253). Para nosotros, por el contrario, pese a esta confusión, este término apunta hacia un conjunto de fenómenos relevantes y diferenciados, aunque necesiten ser delimitados con más precisión. Con este fin, definiremos la religión como 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 de la existencia y se orienta el comportamiento con respecto a la misma. Calificaremos 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 específicas de ciertas ideologías. También desgajamos la religión del plano de la actividad práctica. La religión es para nosotros una ideología, no una práctica. Tan sólo clasificaremos como religiosas a las actividades e instituciones 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 eclesásticas. Como la significación subjetiva de muchos actos e instituciones es múltiple, desde este punto de vista su carácter tan sólo será religioso de manera parcial.

Pero ¿qué rasgos diferencian a una ideología religiosa de otra secular? Durkheim (1982, 21-42) realizó una valiosa discusión crítica de las distintas definiciones del concepto de religión imperantes en su tiempo, aunque sus conclusiones resultan 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 no satisfacen este requisito. También coincidimos plenamente con él cuando concluye que la definición de lo religioso tampoco puede basarse simplemente en la creencia en entidades sobrenaturales, ya que la distinción

entre lo natural y lo sobrenatural no posee un carácter universal. En el propio mundo occidental la noción de un mundo natural relativamente autónomo con respecto a los designios divinos y regido, por lo tanto, por sus propias leyes no ha surgido hasta la época moderna. Por el contrario, ha sido y es habitual en muchos lugares considerar a los seres sobrenaturales tan reales y “naturales” como los demás. Sin embargo, al contrario que Durkheim no creemos que nada de lo anterior nos autorice a prescindir tan rápidamente de cualquier referencia a la naturaleza específica de las entidades cuya existencia postulan las religiones. 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 posee también una dimensión 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 bajo 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. Estos seres son, en suma, difíciles de percibir empíricamente. Ello nos permite definirlos como supraempíricos o suprasensibles.

Una ideología religiosa será, entonces, aquella en la cual figuren 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, pero 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 suele deberse a su 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 ellos son de carne y hueso, por lo que tendrían que ser fácilmente perceptibles por la gente, pero moran en lugares poco accesibles o son poco numerosos, lo que explica que los seres humanos se topen tan raramente con ellos. De este modo, estas extrañas criaturas entran también dentro de nuestra categoría. No obstante, esta definición 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 detectables por nuestros sentidos, con lo cual nuestro criterio de demarcación no resultaría tan preciso en realidad. Empero, los conceptos de los que se sirve una teoría científica bien construida pueden remitirse en última instancia a la realidad empírica, aunque esta vinculación sea un tanto indirecta. De ahí que no sea correcto atribuirles un carácter suprasensible. En cuanto al carácter empírico o supraempírico de los elementos integrantes de ciertas filosofías e ideologías, la situación es 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 parecer discutibles. Asimismo, la realidad o falsedad de algunos de sus atributos puede ser determinada por medio de la experiencia. Por todo ello, estas entidades mantienen una relación con la realidad empírica superior a la de las representaciones religiosas, por más escasa que pueda serlo también en ocasiones. Constituyen, por ello, una especie de entidades semireligiosas, un tipo intermedio entre lo religioso y lo secular.

Una ideología será tanto más religiosa cuanto más central sea la posición que ocupen en su seno las representaciones acerca de entidades suprasensibles, es decir cuanto mayor sea el recurso a ellas para explicar y valorar los hechos empíricos. Para una persona religiosa el mundo sensible es ontológicamente insuficiente. Sufre, por ello, una heteronomía más o menos intensa (LUKÁCS, 1967, p. 127-145). Si entendemos por secularización, el proceso en virtud del cual las ideologías religiosas van organizando un segmento cada vez menor de la existencia humana, podemos

reformular entonces este proceso como una pérdida progresiva de centralidad de las representaciones religiosas dentro de las ideologías profesadas por los individuos.

### **Orientación e ideología**

El segundo concepto sobre el que reposa nuestro planteamiento, junto al de ideología, es el de orientación. Definiremos una orientación como una actitud o perspectiva general que se adopta con respecto a la totalidad de la realidad o ciertos aspectos de la misma. Puede aplicarse con carácter permanente o temporal y puede serlo de manera exclusiva o combinarse con otras perspectivas diferentes. Podríamos definir cada una de estas perspectivas como guiada por un objetivo o propósito general, no necesariamente explicitado, como, por ejemplo, manejarse eficazmente en el mundo cotidiano o conocer además la realidad en profundidad (CASTIEN, 2003, p. 164-166). En función de estos distintos objetivos generales podríamos hablar entonces respectivamente de una orientación cotidiana o científica. 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, en cuanto que objeto de su pensamiento, su sentimiento y su actividad práctica. En función de lo que se defina como 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 ellos interesarán mucho y requerirán de nociones e ideas muy ricas y sofisticadas, mientras que otros recibirán únicamente algunas pinceladas apresuradas, si es que no que quedan relegados al terreno de lo no pensado y lo no sentido, de lo inexistente 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 las distintas facetas de la realidad se ven muy influenciados por las distintas orientaciones que profesan los individuos en relación con las mismas, al tiempo que también pueden condicionar tales orientaciones. Orientación e ideología se encuentran, así, dialécticamente articuladas, al tiempo que condicionadas igualmente por las condiciones objetivas en las que operan (CASTIEN, 2003, p. 50-57). Por ello, las ideologías religiosas se articulan, en general, con las orientaciones religiosas y viceversa.

De todas las orientaciones, la más universal y la más antigua en términos históricos es la orientación cotidiana. Siguiendo a Agnes Heller (1977, p. 19-26), 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 (CASTIEN, 2003, p. 160-162). En consecuencia, la orientación cotidiana sería aquella que guía a cada individuo cuando está involucrado en esta específica actividad. Por ello, esta orientación ha de ajustarse en sus rasgos básicos a las exigencias fundamentales de la misma. La actividad cotidiana se caracteriza ante todo por la premura, por la necesidad de ir resolviendo con rapidez y razonable eficacia 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 esta orientación (HELLER, 1977, p. 293-296). Un segundo rasgo característico de esta orientación, 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 personales cotidianas. Del mismo modo, en el plano de la ética, el interés en juzgar moralmente las cosas se restringe 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 benéfico para uno mismo o, a lo sumo, para el colectivo del que se forma parte (CASTIEN, 2003, p. 166-168).

Este segundo rasgo de la orientación cotidiana revela unas afinidades muy llamativas con el concepto piagetiano de centración y, por lo tanto, nos remite a toda una teoría psicosocial de importancia fundamental. Piaget (1964) describió el desarrollo cognitivo del ser humano como un proceso de progresiva superación de la centración extrema de la primera infancia. El egocentrismo inicial se caracterizaría para él por un estado de indistinción entre el yo y el mundo. El sujeto no distingue claramente entre su propia perspectiva particular y la realidad objetiva que le rodea. Ello es así en cuanto a la naturaleza del mundo material, pero lo es también en términos valorativos. No se es capaz de concebir un mundo que funcione objetivamente con independencia de la propia perspectiva y las propias preocupaciones, ni tampoco que los demás puedan poseer puntos de vista e intereses distintos de los de uno mismo y, sin embargo, aceptables. Evidentemente, para Piaget todo adulto normalmente constituido supera este primer egocentrismo infantil. Combinando su enfoque con el de Lukács y Heller, podemos concluir que 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 ésta se encuentre limitada, sin embargo, por ese pragmatismo al que antes hemos aludido. También es preciso abandonar el egocentrismo moral extremo, pues de lo contrario sería imposible una mínima convivencia ordenada entre las personas. Así, la orientación cotidiana habitual en un individuo adulto implica una superación bastante avanzada del egocentrismo inicial. Sin embargo, esta superación no es absoluta. Para avanzar más en este proceso, sería necesario adoptar otras orientaciones y otras formas de pensar y de comportarse mucho más complejas, como ocurre con la ciencia, el arte y la filosofía moral. Pero éstas últimas sólo pueden ser asimiladas tras arduos esfuerzos y además su acceso está a menudo socialmente restringido.

### **La orientación religiosa**

En cuanto a la orientación religiosa, o religiosidad, ésta supondría para Lukács (1967, p. 123-145) un desarrollo de la orientación cotidiana, cuyos rasgos básicos prolonga, sin superarlos en el sentido hegeliano del término, es decir, sin culminarlos ni trascenderlos. Es una orientación más compleja y ambiciosa que la cotidiana, 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 decisivo para su propia reproducción física y social, sino que se persigue igualmente ofrecer una representación más global del mundo y su relación con el sujeto. Pero el primero sigue interesando de manera primordial en cuanto que relacionado con el segundo. Por eso, la orientación religiosa no supone un cuestionamiento radical de la 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 fundamental con la inclinación hacia lo universal que distingue a la ciencia y al arte. Esta opinión tan desmitificadora se encuentra en las antípodas de la visión que muchas personas religiosas detentan acerca de su propia religiosidad, como una actitud vital que trasciende los estrechos horizontes de la orientación cotidiana, con su falta de curiosidad y su relativo egoísmo. De ahí su frecuente crítica al no-religioso como alguien despreocupado de las grandes cuestiones existenciales, al tiempo que moral y emocionalmente discapacitado.

El primer rasgo que caracteriza a la orientación religiosa es la búsqueda de una representación del mundo existencialmente satisfactoria. La diferencia con la orientación científica y su aspiración a una representación de la realidad

intencionalmente objetiva resulta patente. Con ello, la orientación religiosa demuestra un acentuado grado de centración en el sentido piagetiano del término. Es superior, incluso, al de la orientación cotidiana, pues en este 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 intenso 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, 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. En segundo lugar, la satisfacción subjetiva que se persigue estriba, más en concreto, en la obtención de un sentido teleológico para la propia existencia. No se trata únicamente de comprender la realidad, cosa que también pretende cualquier filosofía secular, sino de establecer además el sentido de esta realidad en función del individuo o, en todo caso, de un grupo social más amplio e incluso de la humanidad en su conjunto. 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. Se trata de un sentido elaborado desde los sujetos y para los sujetos. La orientación religiosa es por ello egocéntrica, sociocéntrica y antropocéntrica.

Así lo demuestra esa preocupación prioritaria por lo que Lukács (1967, p. 474-532) denomina la salvación individual, entendida de un modo genérico. Esta salvación personal puede abarcar 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 suprasensible 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 otorga un sentido a la existencia del sujeto y de su colectividad.

Naturalmente, esta orientación autocentrada puede articularse también con ideologías seculares, que precisamente en estos casos adquirirán con más probabilidad ese carácter semirreligioso al que nos referimos anteriormente. También es posible que una ideología religiosa se combine con una orientación no religiosa. Puede

existir entonces 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. 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 ocurre con frecuencia en nuestros días. La religión tradicional resulta difícil de aceptar, pero la orientación religiosa subsiste, ya que para superarla habría que superar también esa tendencia tan arraigada a la autocentración, lo cual no resulta nada fácil para la mayoría de los seres humanos. Surge entonces una religiosidad en busca de religión, que revela, sin embargo, con mayor nitidez la esencia última de la orientación religiosa y de su vinculación con las ideologías religiosas, más allá de funciones sociológicas coyunturales (LUKÁCS, 1967, p. 368-576).

#### **Una orientación teleológica y autocentrada**

Como hemos señalado más arriba, 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, reviste 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 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 sobre el 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 cuestiones alguna vez a lo largo de nuestra existencia. Esta problematicidad originada por el

sufrimiento incita al sujeto a hacerse preguntas que desbordan, por su globalidad, las inquietudes propias de la orientación cotidiana. Pero su propósito último sigue siendo el mismo.

No se trata sólo de que lo que tienda a interesar sea en gran parte lo más estrechamente relacionado con uno mismo y de 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 afectarle a él positiva o negativamente. El mundo se encuentra teleológicamente orientado con respecto al sujeto. 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 éste, se experimenta el dolor generado por un hecho que parece no tener sentido. Es como si el mundo violase sus propias reglas. Por ello, es necesario encontrar una explicación a este dolor como efecto de un ataque malvado, un castigo divino, un trance pasajero, un sacrificio necesario o cualquier otra cosa. Es lo que hacen las teodiceas de todas las grandes religiones. 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 origen 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 deberíamos preguntarnos a continuación a qué propósito obedece esta existencia eterna o qué objetivo posee la misma existencia de Dios, preguntas éstas también sin respuesta. Estas preguntas y respuestas sobre el sentido constituyen un completo sinsentido si se conciben 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. Con ello, se hace patente una vez más el parentesco entre la orientación religiosa y la cotidiana. Todo esto parece ser justamente lo que olvidan quienes defienden la función existencial universal de la religión, equiparándola a otras construcciones humanas basadas también en el simbolismo.

### **Bibliografía**

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. *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.

DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.

FIERRO, Alfredo. *Sobre la religión*. Madrid: Taurus, 1979.

HELLER, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1977.

LUKACS, Georg. *Estética. La peculiaridad de lo estético*. Madrid: Grijalbo, 1967.

PIAGET, Jean. *Six études de Psychologie*. Países Bajos: Denoel; Gontier, 1964. §