Facultad de Artes y Humanidades

Tema:

La Estructura Ontológica del Hombre habla de Dios

Trabajo de Titulación para la obtención del Título de Licenciada en Estudios Humanísticos

Presentado por:

Sor Máxima Martina Indacochea Soledispa

Tutor:

Sor Lucía Boza

Quito, junio de 2022

RESUMEN

Con el tema “La estructura ontológica del hombre habla de Dios” se quiere profundizar que la religiosidad en el hombre es innata porque pertenece a su mismo ser, es decir, representa una propiedad distintiva con respecto a los demás seres de la naturaleza y que indica que es un ser que está llamado a trascender. Sin embargo, este tópico es un tanto espinoso, pues aceptarlo implica aceptar la existencia de un Ser supremo, distinto del hombre y superior a él, del que depende ontológica y existencialmente. Por eso, la investigación presenta la cuestión en debate con las corrientes que niegan que la religiosidad en el hombre sea original, resaltando la mayor o menor solidez de sus argumentos.

Palabras claves: religiosidad, innata, divino, persona, sociedad, cultura.

DECLARACIÓN DE ACEPTACIÓN DE LAS NORMAS ÉTICAS Y REGLAMENTARIAS DE LA UNIVERSIDAD HEMISFERIOS

El presente documento se ciñe a lo dispuesto en el Reglamento de Régimen Académico y el Código de Ética de la Universidad Hemisferios. Así, declaro que el contenido del mismo se ha redactado con entera sujeción al respeto de los derechos de autor, citando adecuadamente las fuentes. Por tal motivo, autorizo a la Biblioteca a que haga pública su disponibilidad para la lectura dentro de la institución, a la vez que autorizo el uso comercial de mi obra a la Universidad Hemisferios, siempre y cuando se me reconozca el cuarenta por ciento (40%) de los beneficios económicos resultantes de esta explotación.

Además, me comprometo a hacer constar, por todos los medios de publicación, difusión y distribución, que mi obra fue producida en el ámbito académico de la Universidad Hemisferios.

De comprobarse que no cumplí con las estipulaciones éticas, incurriendo en caso de plagio, me someto a las determinaciones que la propia Universidad plantee.

Nombre: Máxima Martina Indacochea Soledispa Firma:

C.I.: 091804585-7

DEDICATORIA

Este trabajo está dedicado a la Santísima Trinidad y a la Santísima Virgen María Madre de Dios, Madre de la Unidad.

ÍNDICE

Resumen 2
Declaración de aceptación de las normas éticas y reglamentarias de la Universidad Hemisferios 3
Dedicatoria 4
Índice 5
Introducción 7
La religiosidad y su incidencia para determinar la naturaleza humana 8
1. El hombre habla del Absoluto 9
2. La estructura antropológica del ser humano 12
3. La intimidad personal como ámbito de la religiosidad 15
4. El aspecto religioso en las diversas visiones antropológicas 18
La cultura como prueba de que la religiosidad es una sobreestructura en el hombre 22
1. Fenomenología de lo sagrado 26
2. Análisis de las visiones contrarias: fortalezas e inconsistencias 29
Conclusiones 37
Bibliografía 39

TÍTULO

La Estructura Ontológica del Hombre habla de Dios

Autor

Sor Máxima Martina Indacochea Soledispa

Correo electrónico

mmindacocheas@estudiantes.uhemisferios.edu.ec

Resumen

Con el tema “la estructura ontológica del hombre habla de Dios” se quiere profundizar que la religiosidad en el hombre es innata porque pertenece a su mismo ser, es decir, representa una propiedad distintiva con respecto a los demás seres de la naturaleza y que indica que es un ser que está llamado a trascender. Sin embargo, este tópico es un tanto espinoso, pues aceptarlo implica aceptar la existencia de un Ser supremo, distinto del hombre y superior a él, del que depende ontológica y existencialmente. Por eso, la investigación presenta la cuestión en debate con las corrientes que niegan que la religiosidad en el hombre sea original, resaltando la mayor o menor solidez de sus argumentos.

Palabras Clave: religiosidad, innata, divino, persona, sociedad, cultura.

Abstract

The topic "The ontological structure of man speaks of God" intends to deepen the fact that man´s religiosity is innate because it belongs to his very being, and represents a distinctive attribute with respect to the other beings of nature that demonstrates he is called to transcend. However, this topic is a bit tricky, since accepting this atatement implies accepting the existence of a Supreme Being, different from man and superior to him, on whom he depends ontologically and existentially. Therefore, the research presents the issue in debate with the currents that deny that religiosity in man is original, highlighting the greater or lesser strength of their arguments.

Key words: religiosity, innate, divine, person, society, culture.

INTRODUCCIÓN

Hay gran cantidad de estudios sobre el hombre y sus diversas dimensiones. Esta investigación se suma a esa lista que intenta aportar algo sobre el tema, pero orientada a describir su identidad centrada en la *dimensión religiosa*, argumento muy cuestionado actualmente sobre todo para definir su naturaleza y configuración como persona única e irrepetible. Esto comporta una empresa ardua, porque lleva a ahondar en la estructura ontológica del hombre que es ya un misterio, misterio que habla de Dios.

Argumentar esta tesis, aunque parezca verdad tan clara, no lo es, pues también hay autores que enfocan la naturaleza humana desde una visión netamente natural (material-físico-biológica), sin trascendencia alguna y peor aún no quieren escuchar hablar ni siquiera mencionar algo que tenga relación con el Ser trascendente, con el Creador. La importancia de investigar si realmente el hombre tiene en su ser huellas de la presencia del divino es fundamental, no sólo porque se aclara la verdadera naturaleza humana, sino porque este estudio lleva como fin encontrar el verdadero fundamento de la persona, que ha sido creada para la eternidad.

La investigación buscó, como objetivo general, demostrar filosóficamente qué tan sólidos son los argumentos de los que sostienen y fundamentan que la religión es producto de la cultura y la sociología, frente a los que sostienen que la religiosidad en el hombre es innata, pues de ello hace experiencia cada persona, aunque no de la misma manera. Este esfuerzo permitió individuar la religiosidad humana dentro de la realidad constitutiva de la persona en su ser total (antropológica-ontológica).

Para desarrollar esto el estudio se efectuó en dos capítulos. En el primero se presentó los resultados de los descubrimientos arqueológicos con los cuales se determina la presencia del ser humano sobre el planeta, luego se detalló la estructura ontológica del ser humano y sus dimensiones, poniendo énfasis en la intimidad personal, para terminar con los argumentos de las varias visiones antropológicas. En el segundo capítulo, se trató de un modo más pormenorizado corrientes que niegan la dimensión espiritual del ser humano, y, por consiguiente, sostienen que la religiosidad es producto de la cultura y la sociedad; para en un segundo momento resaltar sus errores teóricos frente a la experiencia que ofrece la fenomenología de lo sagrado.

LA RELIGIOSIDAD Y SU INCIDENCIA PARA DETERMINAR LA NATURALEZA HUMANA

¿Por qué es importante considerar la religiosidad al hablar del ser humano? ¿Es acaso un aspecto determinante para reconocer la naturaleza humana y distinguirla de los demás seres del mundo? Si es así, ¿por qué no hay unanimidad en considerar la religiosidad como parte esencial del ser humano? ¿Qué se entiende por religión y religiosidad? ¿Las religiones responden a una necesidad natural intrínseca del hombre o sólo permiten la convivencia pacífica entre los hombres? ¿En qué se fundan aquellas visiones en las que la religiosidad no es esencial al hombre, sino más bien algo cultural y convencional? ¿La religión es fruto de la ignorancia y puede ser superada con la razón humana y el progreso? ¿Existe alguna cultura o grupo humano en la historia que carezca de manifestación religiosa?

Éstas son algunas de las preguntas que intentaremos responder directa y transversalmente a lo largo del desarrollo de esta investigación. No podemos negar que la visión de religiosidad que se tenga determinará de un modo u otro el valor y la dignidad misma del ser humano, así como su misión en el mundo, su relación con los demás hombres y con la naturaleza que le rodea.

Por eso, para conocer la naturaleza humana desde su verdadero fundamento, no puede llevarse a cabo a partir de un estudio científico superficial que tienda a tomar un aspecto dejando a un lado otros. Debido a la complejidad de su naturaleza, es necesario estudiar al hombre de un modo que permita llegar a la verdadera raíz de lo que es humano, de reconocerlo como un "quien", propio de su carácter personal y, a partir del cual, consienta integrar mejor todas sus dimensiones. De este modo es posible aspirar a un estudio fructuoso que nos aproxime a la realidad de su ser tomado en su totalidad y evitar el riesgo de reducciones estériles.

En consecuencia, para un enfoque amplio resulta indispensable confrontar toda teoría con la experiencia misma de la persona humana, la cual conduce a confirmar que la criatura humana tiene en su ser incidencias no solamente biológicas, porque su constitución es sobre todo biológico-espiritual: cuerpo (material) y alma (espiritual-trascendental-eterna).

Los estudios realizados en la historia de las diversas culturas y pueblos evidencian que todo ser humano para identificarse y situarse en el mundo tiende a buscar una relación fundante, su relación con el Ser supremo. Los hechos manifiestan que desde que el hombre es tal, presenta un "deseo de comunicación", de reconocer y establecer una relación vital con un Ser Trascendente, con un Ser Superior que responda a sus inquietudes profundas.

En este contexto es interesante denotar los estudios realizados por arqueólogos, etnólogos, paleontólogos, y más científicos, para determinar desde cuándo aparece la especie humana sobre el planeta. Sus informes datan de miles y miles de años para explicar paulatinamente la evolución de la raza humana, de lo imperfecto y animal a lo más perfecto y hombre, como hoy lo conocemos. Los restos arqueológicos encontrados, tales como utensilios y herramientas construidos por el ser humano de esos tiempos para sus labores y sustento, representan un elemento importante, pero no definitivo de la presencia del espíritu humano (inteligencia y voluntad).

Analicemos, pues, a continuación, los resultados que recogen las ciencias que tratan acerca del origen del hombre sobre el planeta, rescatando aquellos aspectos que contribuyen a aclarar el tema en cuestión, es decir, de si el hombre es o no religioso desde sus inicios.

1. El hombre habla del Absoluto

Reconstruir el camino religioso de la humanidad no es una labor fácil. En la categoría de "religión" pueden entrar ciertamente muchos elementos y comportamientos que frecuentemente son clasificados e interpretados según una hermenéutica del hombre contemporáneo. Los restos pertenecientes a la época paleolítica son muy limitados, sólo a partir de la última fase llamada "Paleolítico superior", que data entre los años 35.000 y 10.000 a. C., se nos permite reconstruir con suficiente fundamento el comportamiento ritual, la organización social y las expresiones artísticas. Sin embargo, también existen restos -si bien sean pocos- provenientes de épocas más antiguas (antes de la aparición del *homo sapiens*) que proporcionan información fundamental y que pueden ser interpretados y cualificados antropológicamente (Guerra Gómez, 1980b, pp. 93-98).

Un elemento determinante es, por ejemplo, la contemplación del cielo como signo de la percepción de la trascendencia, abriendo, como acto seguido, el camino de la formulación de un pensamiento religioso, donde la experiencia de lo sagrado no se queda

capturada en las fuerzas naturales, sino que se dirige puntualmente a una experiencia de carácter ontológico, dentro del cual encuentra espacio el aspecto arcaico del Ser supremo (Tanzella-Nitti, 2018, pp. 40-41). Las pinturas y grabados del Paleolítico confirman esta interpretación porque poseen una gran perfección artística, producto de la contemplación profunda de la belleza (Guerra Gómez, 1980b, p. 98).

No obstante, los hechos, hay quienes aseguran que la religiosidad es invento del hombre moderno en su necesidad de comunicación con algo que lo justifique. Aseguran que fue apareciendo y creciendo conforme al desarrollo de la civilización. Para ellos, la religiosidad en el hombre es fruto de la civilización y del desarrollo, concluyendo que a partir del hombre de escritura se crea un ser trascendental, mientras que para el hombre sin instrucción no existiría. Sin embargo, como es evidente, esta afirmación contradice los datos históricos encontrados que demuestran que la civilización no determina la religión en el hombre (Guerra Gómez, 1980b, p. 96).

De gran importancia demostrativa son "Los hallazgos de Altamira en 1879" (Guerra Gómez, 1980b, p. 93). Los resultados emitidos fueron inicialmente rechazados por los expertos como evidencia, porque suponía contarle a la humanidad otra "*verdad"* de la que hasta ese momento se había sostenido y difundido; sin embargo, años más tarde fueron reconocidos y aceptados por los mismos estudiosos, pero sin llegar a hacer públicas las nuevas conclusiones. En todo caso, quedó confirmado que el individuo de estos tiempos poseía ya todas las características humanas, esto es: dotado con su esencia propia y las facultades superiores que le corresponden, puesto que mediante su racionalidad puede establecer la relación con el Ser supremo, basado en el conocimiento natural, y expresar su profundo deseo de contacto con un "Otro" superior a él mismo (dimensión religiosa), del cual se sabe inferior y dependiente; y que, por tal razón, le debe atención y veneración (Guerra Gómez, 1980b).

Un ejemplo de gran arte pictórico-religioso del Paleolítico es "El santuario de Cueva Palomera (Ojo Guareña), en Sotoscueva (Burgos)" (Guerra Gómez, 1980b, p. 106), donde sobresale una variedad de triángulos, que posiblemente está relacionado con el significado de la vida; el triángulo representa la fecundidad en la religiosidad telúrica, puesto que tenían a la Madre Tierra como diosa de la fecundidad (Guerra Gómez, 1980b, p. 109). "El hombre de religión telúrica veneró el seno fecundo de la tierra, «madre de todas las cosas» (Homero)" (Guerra Gómez, 1980a, pp. 48-49). La veneró en cuanto al

esplendor maravilloso de las estaciones, pero sobre todo el esplendor y el nacimiento de la vida, y la temió en cuanto a la muerte, pues en la naturaleza todo lo que nace, muere (Guerra Gómez, 1999, p. 101).

Otra forma de representar la divinidad propio del Paleolítico-telúrico es mediante figuras de animales, donde se advierte: "que algunas figuras de animales pintadas o en relieve estén aureoladas por este resplandor superior, divino" (Guerra Gómez, 1980b, p. 110). Un análisis sereno de los restos encontrados permite sostener que el hombre debe concebir y representar de alguna manera lo divino con rasgos perceptibles por la razón y, en la medida de lo posible, también por los sentidos. Los practicantes de la religiosidad telúrica y, aunque menos marcadamente, también los de la mistérica, prefirieron la figuración animal de la divinidad. De ahí que veneraron algunos animales, elevados a la categoría de morada y epifanía de sus deidades (Guerra Gómez, 1980a, pp. 57-58).

Propiamente del indoeuropeo son las creencias llamadas celestes, porque la divinidad es propiamente luz, cielo, aunque adquieran diversos nombres: "(griego, *Dios*, genitivo de *Zeus*, latín *deus*, sánscrito/India *dyauh*, antiguo alemán *Ziu*, nórdico antiguo *Tyr*, lituano *divas*, letón *dievs*, esquimales- *süa*, hitita *schivat*, sumeno- *An*, acadio *Anu*, egipcio *nut*, chino *Tien*, japonés *amenominakanuski*, etc.) y consiguientemente en los idiomas derivados «dios» y «día» en español, etc." (Guerra Gómez, 1999, p. 126). Es interesante resaltar que cada nación y/o cultura posee creencias siempre en base a la idea de un ser que trasciende la humanidad y que por esto es puntal en cada civilización.

De este modo, la historia se va desarrollando y, en ella, los pueblos con sus tradiciones, hasta irse haciendo cada vez más clara la presencia del Ser Absoluto y Trascendente, sobre todo con el nacimiento de la filosofía y el desarrollo del pensamiento. Por poner un ejemplo, en la cultura griega la noción de Dios -*Theós*- es el Ser Absoluto que no se debe a ningún otro y todos los demás dioses dependen de él (Barrio Maestre, 2013, p. 28).

Según algunos estudiosos, el ser humano a lo largo de su historia, en su ansia de explicar los fenómenos del ser humano, pasa por etapas ascendentes, es decir, parte de las manifestaciones conocidas a las menos conocidas -que traspasan los límites de su entendimiento- para tratar de explicarlos y darles un significado que atienda a su realidad existencial: "La humanidad pasó primero por un estadio «religioso» o «mitológico», en el que sólo contaba con mitos y ritos para explicar los fenómenos y tratar de dominarlos; se

elevó después a un estadio «metafísico», con un primer intento de la razón que quedaba en lo abstracto; para, finalmente, llegar a la edad «positiva», en la que las ciencias permiten un conocimiento exacto (aunque no esencial) de los fenómenos y dirigen con él el progreso técnico (que permite afrontar realísticamente los problemas)" (Gómez Caffarena, 2007, p. 22). Pero, por más perfectos que sean los inventos de la ciencia y la tecnología, no son suficientes las explicaciones que ofrecen acerca de los fenómenos naturales, pues jamás llegan a apagar el ansia interior de plenitud en el hombre.

De lo expuesto hasta aquí se deduce que el aspecto religioso, basado en la experiencia, puede ser considerado como un elemento objetivo que permite definir la naturaleza del hombre y, por lo tanto, distinguirlo de los demás seres de la naturaleza. Esto quiere decir que, reconocer la dimensión religiosa a través de los signos encontrados en los restos arqueológicos representa un elemento determinante de la presencia humana en dichas épocas, porque su comportamiento abierto a la trascendencia demuestra la posesión de sus capacidades superiores. Sin sus facultades espirituales el hombre no podría ser un ser religioso, por lo tanto, es religioso porque tiene aquellas facultades y, porque posee esas facultades, el hombre es religioso.

Luego de este breve recorrido sobre los signos encontrados para determinar presencia humana en la historia y, a su vez, considerarlos como fundamento objetivo para interpretar la presencia religiosa en la experiencia humana, es necesario, como acto seguido, examinar la estructura antropológica del ser humano que sostiene su dimensión religiosa.

2. La estructura antropológica del ser humano

Hasta aquí se ha querido dar la razón de la identidad del ser humano a partir de las representaciones religiosas que expresa en su condición vital, experiencial. Ahora es preciso ampliar aún más la visión penetrando en su naturaleza a fin de situar adecuadamente la dinámica religiosa. Se trata de una labor de profundización en la que se intentará esclarecer quién es el ser humano, relacionando ontología e historia (ser y existencia). En esta línea se constata que el ser humano se experimenta «siendo» y, cuando alcanza alguna perfección en sí «se siente realizado», es decir, prueba plenitud. No sucede así cuando vive alguna crisis existencial y siente vacío, la nada, aunque no en su totalidad (Yepes Stork & Aranguren Echevarría, 2003). Su plenitud la consigue trascendiendo su

propio ser, impulsado por su dimensión espiritual que le orienta a perfeccionarse, atendiendo a fines que no son meramente materiales.

La experiencia revela que el ser humano es un ser perfectible y que se perfecciona mediante el obrar, mas no por medio de cualquier operación, sino de aquella que es producto de su libertad moral. De ahí que la primera experiencia que tiene es con el ente en cuanto bien, que lo perfecciona, conocimiento que supone que las cosas son, existen (Yepes Stork & Aranguren Echevarría, 2003, p. 82). Conoce las cosas porque poseen unas propiedades que es capaz de conocer. Así, pues, conoce que las cosas son «buenas», «verdaderas», «uno» aunque sean divisibles (Di Napoli, 1963, pp. 249-251).

La vida del hombre demuestra que es natural que busque conocerse para identificarse y de este modo determine siempre más puntualmente su comportamiento. En esta dinámica descubre en el mundo diversidad de seres (entes) (la siguiente clasificación es tomada de (Yepes Stork & Aranguren Echevarría, 2003, p. 22): vivos e inertes, reconociendo que lo que tiene vida es superior a lo que no lo tiene, porque la vida tiene en sí misma la potencialidad de configuración interna. Distingue además una jerarquía en los seres vivos, reconociéndose de entre todas las criaturas del mundo el ser que ha recibido en grado máximo la vida. En general, las propiedades de la vida pueden ser sintetizadas de la siguiente manera:

1. Movimiento en sí mismo, es decir, los seres vivos tienen la capacidad de desarrollo sin necesidad de un agente externo.

2. Unidad en su ser total, significa que no se los puede disgregar sin que aquello afecte su totalidad.

3. Inmanencia, esto es que poseen en sí operaciones propias para desarrollarse, nutrirse y otras capacidades propias de su ser.

4. Autorrealizables, porque ninguno está acabado, sino que guarda en sí la capacidad de irse realizando, de adquirir perfecciones a lo largo de la vida.

Estas capacidades de los seres vivos vienen dadas por el alma que es principio de vida y de operaciones, lo que los constituye como tales. No podemos decir que los seres vivos son duales, son, al contrario: “una materia orgánica y un principio vital que organiza y vivifica esa materia” (Yepes Stork & Aranguren Echevarría, 2003, p. 29). El alma es lo

que da vida al cuerpo, la forma que organiza el ser de las criaturas vivientes. Es preciso señalar que en el ser humano todo esto se realiza de un modo singular.

Si bien, en los animales hay una conducta sorprendente, especialmente en los de mayor perfección, en el ser humano se da el culmen de la perfección entre los seres vivientes del universo. El alma humana está dotada no solamente de interioridad cognoscitiva, intelecto; sino que la forma sustancial fundamenta tanto la vida vegetativa como la sensitiva, unificando en un solo acto –como persona humana-, la estructura física e interna de la esencia humana como ser personal y único: "La persona es el *acto de ser*. El tener o el disponer conforma la *esencia* humana" (Sellés, 2013, p. 46).

La vida biológica corporal, como dice Yepes Stork, está interrumpida por la vida intelectiva, es decir que no se entiende la propia vida biológica sin la condición intelectual, porque la realidad biológica es tan natural como el mismo pensamiento (2003, p. 25). El cuerpo del hombre está operativamente relacionado a modo de un sistema organizado al servicio de las funciones intelectivas como, por ejemplo, las manos pueden ser lenguaje de expresión, así: golpear, agarrar, abrir, saludar, señalar, que usualmente van acompañadas de expresiones del rostro y palabras (2003, p. 27). La unidad que existe entre el cuerpo y la inteligencia permite que el hombre sea capaz de moverse, de pensar, hablar, amar. Por eso los actos humanos están realizados propiamente con la inteligencia y la voluntad (2003, p. 27).

La esencia-naturaleza común a todo hombre le confiere unas características que hace que el hombre sea hombre y no otra cosa. Fundamenta universalmente los principios ético-morales; imperativos morales absolutos, es decir acciones que para todos los hombres tienen la misma connotación y, asimismo, al tener el hombre una misma esencia fundamenta la trascendencia de la propia persona como ser recibido, dado (Burgos, 2013). Sin embargo, de la misma manera que todos los seres humanos gozan de unas características comunes, también poseen gran distinción, haciendo única a cada persona humana.

Por otro lado, no está de más indicar que el cuerpo es lo más inferior en el hombre, lo sensible y orgánico. El alma humana es superior e inorgánica, inmortal separable del cuerpo con la muerte. Sin embargo, el alma no puede prescindir del cuerpo, porque el hombre es la unidad de ambos. El alma vivifica al cuerpo y le perfecciona; y el alma necesita del cuerpo para poder operar, de este modo la esencia humana se caracteriza por

gozar de plasticidad e indeterminación que solamente puede ser modelada desde la razón (Arregui & Choza, 1991, p. 73).

Por lo tanto, las facultades espirituales (inteligencia y voluntad que son las capacidades superiores del ser humano) requieren del cuerpo para operar y perfeccionar a toda la persona humana. Estas facultades representan el fundamento de la interioridad en donde nacen las más grandes perfecciones humanas, donde se genera la verdadera libertad porque la voluntad está al servicio del bien y el entendimiento goza de la verdad, en donde nace a plenitud la capacidad de darse, donarse (Yepes Stork & Aranguren Echevarría, 2003).

En resumen, el ser humano es una unidad de cuerpo y alma, cuya integración se realiza en la dinámica diaria del desarrollo de sus diversas facultades, según su propia especificidad, mientras se encamina al fin global. Este objetivo es señalado por su dimensión intelectiva y se convierte en la causa que lo unifica. En esto consiste el camino de perfección de la persona humana, el cual exige que las facultades sensibles se subordinen a las intelectuales y colaboren activamente para su debida realización.

Llegados a este punto, conviene precisar si la religiosidad humana pertenece a la dimensión intelectual del hombre y si representa -además de un aspecto natural original que determine su identidad humana- un motivo que lo impulse hacia la plenitud mediante la relación con el Ser supremo. Para ello nos disponemos a encaminar la investigación desarrollando la intimidad humana como motor y espacio «religioso» para la verdadera realización de la persona.

3. La intimidad personal como ámbito de la religiosidad

La intimidad es la capacidad que tiene la persona de darse, de donarse y donde radica su mayor perfección. Esto es posible porque posee inteligencia y voluntad. Con la inteligencia el ser humano capta el bien y con la voluntad se mueve a acogerla. El bien captado y al que tiende no es abstracto sino real, concreto (García, 2010, p. 98). Tanto la voluntad como el entendimiento tienen su propio correlativo: “la voluntad tiene por bueno, por Bien, el bien-para mí, como razón formal de todo bien, el entendimiento tiene por verdadero, por Verdad, la verdad-en-mí, como razón formal de toda verdad” (Cardona, 1973, p. 154). Por eso la persona lucha por conseguir aquello que es lo mejor porque con

ello espera obtener la felicidad. Sin embargo, no todo bien que cree que es bueno perfecciona a la persona sino el bien correlativo a su dignidad.

La intimidad de la persona humana es lo que le permite trascender y gozar de libertad. Por su intimidad puede donarse, amar de acuerdo a la dignidad proveniente de ese acto de ser singular. A estas capacidades se unen el bien y la verdad que son fundamento propio del ser humano (Yepes Stork, 1997, p. 24). El acto de ser personal dispone a que el ser humano actualice en perfección las potencias que tiene de ser libre, porque solamente desde la libertad personal el hombre puede ejercer su vida como servicio, como don abierto a los demás; en convivencia humana como ser social que es, capaz de amar libremente, porque su ser natural lo empuja hacia la donación de sí. A esta libertad, además, está ligado el bien como trascendente, así como también, el conocer y la donación personal; por eso la libertad es: "la capacidad que tiene la persona de disponer de sí misma: y de decidir su destino a través de sus acciones: éste es el núcleo de la libertad, su estructura esencial" (Burgos, 2010, p. 85).

Por otro lado, hay que aclarar que la libertad no es una capacidad suelta, sino que se trata de una «libertad para un fin determinado», es decir, el objeto al que tiende debe corresponder -como se ha dicho- a su dignidad para hacerla crecer como persona. En la libertad la persona se juega el modo de situarse en este mundo, su orientación y elecciones diarias para la consecución de una meta que involucra todo su ser. De ahí que no existen elecciones libres que sean indiferentes, o le ayudan a crecer o a retroceder -si en su defecto dichas acciones son contrarias a su fin-. La libertad conlleva responsabilidad, porque las acciones elegidas llevan consecuencias buenas o malas (Burgos, 2010): "Los actos humanos son actos morales, porque expresan y deciden la bondad o malicia del hombre mismo que realiza esos actos" (Juan Pablo II, 1993, p. 71). "Los actos buenos hacen a la persona *buena.* Por el contrario, los actos malos, la envilecen, pues la hacen «mala persona»" (Fernández, 2015, p. 95).

La riqueza de la intimidad de la persona radica, además, en que "tiene un cierto carácter de manantial. De la fuente surge lo que antes no estaba, por ejemplo, sentimientos, pensamientos, anhelos, deseos, ilusiones; en ella *ocurre lo nuevo* (hay ocurrencias), puesto que la intimidad personal es inventiva. La intimidad de la persona es creativa y creadora, y por tanto es fuente de novedades. Y eso lo vemos a diario: el hombre (para bien o para mal) es capaz de llenar de *cosas nuevas* su entorno" (Yepes Stork, 1997, p. 13).

Por esta razón, la persona humana tiene capacidad de establecer una escala de valores en la consecución del bien –felicidad-, escogiendo el que mayor ser le proporcione y le haga más poseedor de sí mismo, de su dimensión personal. Esto es, en definitiva, el Bien Absoluto, la mayor felicidad, encaminándolo naturalmente al encuentro con Aquel que solamente lo puede perfeccionar porque posee todas las perfecciones y es la Felicidad Absoluta, por ser el SUMO BIEN (Lucas Hernández, 1996). La experiencia en esta dirección hace entender que el bien perfecto es el amor y el amor verdadero, donal, es acto de la persona libre y es raíz de todo acto que: *"se hace buena si ama bien, mala si rechaza el amor"* (López Navarro, 2017, p. 198).

En esta perspectiva, el amor visto como donación es el bien mayor que perfecciona, porque el ser humano se realiza plenamente cuando por un impulso interior (intimidad personal) se orienta a re-donar el don recibido a quien es la fuente de todo don, es decir, del ser. Aquí se apoya la consideración ontológica y vital de la religiosidad esencial de toda persona humana que debe reconocer para alcanzar su plena realización.

En continuidad, la acción humana: "es libre, atravesada de sentido humano, y es expresión de nuestro amor, esto es, de nuestra aceptación o rechazo, de nuestra donación o retraimiento" (Sellés, 2011, p. 384). De esto deriva que se pueda afirmar que es al objeto religioso al que tiende la voluntad, pues el bien superior del hombre, con el que se perfecciona en el amor, es "comunión" con el Ser supremo. Solamente en orden al Ser Superior la persona puede ser perfecta en su libertad, de lo contrario, si la libertad se la emplea en actos menores, se pierde en el libertinaje que, en vez de perfeccionarla la deforma: "la completa carga de la libertad personal humana sólo se puede emplear respecto de quién la puede aceptar enteramente, y eso, sólo Dios" (Sellés, 2011, p. 525). Es en este sentido cuando se define que el hombre es religioso por naturaleza, porque en sí tiene la exigencia de trascenderse, de trascender lo material que hay en sí mismo (Guerra Gómez, 1980b, p. 78).

En conclusión, desde la intimidad personal como cimiento de la estructura antropológica de la persona humana, el aspecto religioso, entendido como comunión personal suprema, es motor de la natural inclinación al bien más alto que lo perfecciona y sinónimo de la felicidad que persigue libremente. En otras palabras, la dinámica religiosa es manifestación histórica de la progresiva unificación personal del ser humano -

crecimiento y perfeccionamiento de su ser- que se hace posible mediante el vínculo con el Ser Supremo.

4. El aspecto religioso en las diversas visiones antropológicas

Cuando afirmamos que la persona humana es religiosa por naturaleza no estamos refiriéndonos a este elemento como algo que se encuentra localizado en un miembro particular, sino que pertenece naturalmente y de un modo específico a su dimensión intelectual que lo caracteriza, impregnando así todo el compuesto humano, aun cuando la persona humana la desconozca o rechace.

La perspectiva antropológica clásica sostiene que la racionalidad humana es el fundamento natural que le permite abrirse y salir fuera de sí a lo universal y trascendente: "la facultad de aprehender en cada ser aquello que tiene de común con todos los de su tipo «universal» y lo que tiene de común con todo «trascendental»" (Grenet, 1992, p. 115). Esto es muy importante porque con su conocer no se limita a su propio ser, sino que: "extiende su ser hasta el ser de sus objetos, sobre-existe en lo que conoce: pero, sobre todo, en cuanto *inteligente*, conoce el ser de *todo*, y se pone en presencia de *todo de los seres*" (Grenet, 1992, p. 115). Y, asimismo, es con su inteligencia que puede conocer y ponerse en la presencia del «Todo del SER» (Grenet, 1992, p. 115).

En el presente acápite presentaremos brevemente las principales visiones antropológicas que contradicen lo expuesto hasta aquí, a fin de resaltar si su teoría corresponde a la realidad de la experiencia humana con todas las consecuencias que se siguen.

Existen ciertamente variedad y diversidad de enfoques. Entre los autores que reconocen que la persona humana está dotada de una dimensión trascendental coinciden en radicarla generalmente en sus facultades superiores como «lugar» donde la persona alcanza la unidad con el Ser. En cambio, entre las corrientes que desconocen la trascendentalidad de la persona humana, o niegan que exista una naturaleza en el ser humano, es decir, algo dado, y defienden que lo humano se configura absolutamente a sí mismo o -si admiten el presupuesto natural- sólo aceptan el elemento biológico como lo único real.

Así, por ejemplo, para el *naturalismo*, no hay acepción de naturaleza en ningún orden de los seres, ni del reino vegetal o animal ni humano, sino que -según esta visión nacida de una sociobiología- la naturaleza es la misma para todos. Por lo tanto, la

naturaleza del hombre es igual a la de los vegetales y animales. A esta conclusión llegó E. O. Wilson, famoso biólogo quien, al examinar animales, especialmente hormigas, hizo una generalización del comportamiento animal y, en consecuencia, aplicable al humano. Para él no hay diferencia real entre los seres. Este pensamiento es equivalente a la corriente *culturalista* que engloba a la naturaleza humana como un cúmulo de estructuras innatas (Burgos, 2007, pp. 23-24).

En ambas visiones encontramos el defecto de absolutizar un aspecto -el comportamiento- a la hora de determinar la identidad de los seres, cerrando la posibilidad del elemento trascendente en el ser humano que, entre otras cosas, representa la «gran diferencia» con el resto de criaturas del mundo, palpable con la sola observación.

Hay que añadir que entre los representantes del culturalismo existe gran antagonismo cuando proclaman que el hombre es *tabula rasa*, es decir, que no hay en él nada innato, sino que todo es generado por el empirismo y la cultura. Esta posición ya la encontramos en Descartes (1596-1650) quien implantó el dualismo humano cuando afirma que el hombre es mente que utiliza un cuerpo para alcanzar sus objetivos; al hablar de mente no lo hace como la facultad de la inteligencia, sino como la mente biológica o cogitativa (Burgos, 2007, pp. 24-25).

Mosterín (1941-2017), otro aguerrido representante de esta corriente dirá:

> Pocas dudas caben, afirma, de que la tesis de la inexistencia de una naturaleza humana o la de su carácter incorpóreo y cuasiespiritista son falsas. Aunque en el pasado las concepciones tradicionales, de raíz religiosa, han inspirado gran parte de las ideas filosóficas acerca de la naturaleza humana, su incompatibilidad con la ciencia actual las hace irrelevantes. Parece que lo que necesitamos es, valga la redundancia, una concepción naturalista de la naturaleza humana. Tal concepción solo ha resultado posible desde la revolución llevada a cabo por Charles Darwin (1809-1882) y sus seguidores en la biología. Aunque el naturalismo evolucionista ha triunfado en toda regla en el pensamiento científico y en la filosofía cercana a la ciencia, *todavía colea la resistencia a considerarnos como lo que somos, como animales*, y la predilección por los mitos que nos identifican con ángeles caídos, fantasmas incorporados, sujetos trascendentales en un reino de espíritus puros o meros productos culturales implantados en tabulas rasas. (Burgos, 2007, p. 25 26).

Como se percibe en las palabras de este autor claramente protesta frente a la insistencia de la experiencia humana de tender hacia un ser fundante que satisfaga el deseo profundo de auténtica felicidad.

También el *estructuralismo antropológico* basado en la ciencia sostiene que no hay más verdad que la experimental, según este sistema no existe el hombre-sujeto, sino un elemento de la estructura, un soporte de relaciones. Afirma que solamente existe un tipo de realidad, el material propio de la naturaleza. Además, sólo hay un tipo de verdad, la realidad medible, contrastada empíricamente: "es real lo contante y sonante, lo mensurable y ponderable, lo empíricamente verificable" (Ruiz de la Peña, 1983, p. 35). Por lo que la realidad –hombre- es un conjunto de estructuras, pues el hombre-sujeto es un mero constructo especulativo (Ruiz de la Peña, 1983, p. 35).

Estas dos últimas posiciones -culturalismo y estructuralismo antropológico- ponen énfasis en la autoridad de la ciencia «positivista» como el único instrumento que descifra al hombre, más aún, lo determina haciéndolo calzar -a la fuerza- según su teoría -interpretación racional de los datos empíricos-, oponiéndose, una vez más, a la experiencia humana.

Karl Marx ofrece una visión antropológica materialista que merece la pena considerar, sobre todo por el grado de influencia sobre las teorías posteriores y aún actuales. Él afirma que el hombre es: "«Un producto de la vida social»; el individuo elige *socialmente,* se conduce *socialmente,* está *socialmente* determinado. Es decir: «para el marxismo, el individuo... no es *autónomo* con relación a la sociedad, sino que, por el contrario, en cuanto producto de la sociedad, depende de ella»" (Ruiz de la Peña, 1983, pp. 52-53). El hombre constitutivamente es sociedad, porque pertenece a la comunidad, en sus relaciones sociales es consciente de sí; el yo solamente se hace en su relación con los otros. Esto es así porque, en la relación con los *«otros»*, surge el lenguaje y el trabajo que hace posible al hombre alcanzar su autoafirmación (Ruiz de la Peña, 1983, p. 60). En otras palabras, para el marxismo el hombre cuenta tanto en cuanto su relación «con los otros», es decir con la sociedad. El hombre es, existe, en sociedad y se verifica esto cuando produce.

Como se puede apreciar, el materialismo marxista no solo ofrece una visión materialista de la antropología humana, sino que el individuo se diluye en la sociedad, es decir, es por lo que hace, por lo tanto, si no hace, no es «persona». El ser humano equivale a producción, riqueza, etc. Podríamos afirmar que desde el inicio el ser humano no es

persona, porque al principio no tiene la posibilidad de producir, es una carga. De esta visión se justifica el hecho que, si no es sano, puede ser descartado. En este contexto, la dignidad del ser humano no es siquiera semejante al resto de las criaturas, sino más bien, inferior; porque los demás seres al menos son siempre útiles, ya sea, en el peor de los casos, para ser reciclados.

El conjunto de estas visiones encuadra al hombre en una concepción antropológica de estructura propiamente biológica-física-materialista y niega el dato de la experiencia que confirma el hecho que llega un momento en que el hombre, al entrar en su interior, encuentra interrogantes que le impulsan necesariamente a trascender su ser. Las preguntas parten de sí mismo y se refieren a su origen y fin para dar sentido a su existencia aquí y ahora; resumidas en las conocidas: "¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? ¿Cuál es el sentido de la vida y de la muerte, del dolor, del ansia de verdad, bondad, felicidad ...?" (Guerra Gómez, 1980b, p. 80). Estas preguntas sin la religión quedan sin respuesta, es decir, deja al hombre sin fundamento y sin identidad, remitiéndole inevitablemente a una crisis existencial que, a la vez, es rastro patente de su llamado a vivir en plenitud y que sólo logra satisfacer bajo un horizonte religioso.

En el siguiente capítulo analizaremos detenidamente los argumentos del culturalismo y la sociología que niegan la religiosidad como constitutiva en la naturaleza del ser humano.

LA CULTURA COMO PRUEBA DE QUE LA RELIGIOSIDAD ES UNA SOBREESTRUCTURA EN EL HOMBRE

Hasta aquí se ha intentado ofrecer una exposición científico-filosófica de la mayor o menor correspondencia de la religiosidad con la naturaleza del ser humano. Se presentaron los elementos obtenidos de los restos arqueológicos que manifiestan presencia humana sobre el planeta con sus respectivas interpretaciones científicas. Además, se destacó la dinámica de las facultades que se desprenden de la estructura antropológica, para luego abordar la intimidad de la persona humana y su relación con los elementos de la religión. Finalmente, se ofreció algunas posturas diversas sobre el modo de concebir al ser humano que contrastan con lo presentado anteriormente.

A continuación, en cambio, se pretende presentar brevemente y de modo conciso el fundamento teórico de las posturas que niegan la religiosidad en el ser humano como algo esencial. La característica de lo humano, por lo tanto, no está definida por el aspecto religioso como hemos querido presentar al inicio, sino más bien, representa una expresión de entre tantas del hombre, en donde manifiesta una cosmovisión movida por el miedo que experimenta al no poder dominar el mundo, una manera de aquietar la conciencia ante las preguntas existenciales. Por lo tanto, de acuerdo a estas posturas, la religiosidad en el ser humano, cuando existe, es producto de la cultura, un *constructo social*, algo que se le sobrepone y, por lo tanto, no es original en él.

Estas corrientes pretenden, por un lado, fundamentar la religiosidad humana como creación humana y/o, por otro lado, englobar a la persona humana en un puro marco biológico -como se ha visto-, concluyendo que el hombre es materia, un principio físico-biológico de carácter biomolecular y de información genética; con estructura cerebral y de composición sociocultural (Lucas Hernández, 1996, pp. 136-137). De dónde es lógico deducir que el ser humano no puede trascender: “La trascendencia se resuelve en inmanencia (y se institucionaliza la irreligiosidad, al menos como «verdad social o común»); el ser se disuelve en el aparecer (y se establece el predominio de la sensualidad y de la ficción); el valor se reduce a utilidad (lo que hace del dinero la medida real y efectiva de cualquier trabajo); etc. El resultado global —que encuentra también su intento de justificación «científica»— es que el hombre pasa a ser visto como un animal bastante evolucionado” (Jiménez Lobeira, 2005, p. 8).

Para ellos la religiosidad en el ser humano es producto de la cultura, porque constitutivamente es un ser sociable: “Sin embargo, aunque la sociedad aparece como solo un aspecto de la cultura, ocupa una posición privilegiada entre las formaciones culturales del hombre. Esto responde a otro hecho antropológico básico, a saber, la esencial sociabilidad del hombre. El Homo sapiens es un animal social” (Berger, 1969, p. 19).

El hombre -*homo sapiens*-, dicen, a diferencia de los demás mamíferos superiores, ocupa un lugar privilegiado en el reino animal, pero no nace con un organismo completo como los otros animales (Berger, 1969, p. 15), sino que se va desarrollando hasta alcanzar la personalidad y la apropiación de la cultura (Berger, 1969, p. 15). El mundo del hombre no está completo, lo debe ir fabricando con su propia actividad, como consecuencia de su constitución biológica, porque al ir construyendo su mundo, construye su propio ser, se crea a sí mismo. Este mundo del que hablan es la cultura, que llega a ser en él su segunda naturaleza (Berger, 1969, p. 15).

Para estos autores el hombre adquirió su desarrollo, haciéndose hombre, cuando alcanzó cierta evolución mental y pudo de alguna manera trasmitir a su posteridad: "conocimientos, creencias, leyes, reglas morales, costumbres" (Geertz, 2003, p. 53). Desde ese momento: “el progreso de los homínides dependió casi enteramente de la acumulación cultural, del lento crecimiento de las prácticas convencionales más que del cambio orgánico físico, como había ocurrido en las pasadas edades” (Geertz, 2003, p. 53). También: “Entre las estructuras culturales, el cuerpo y el cerebro, se creó un sistema de realimentación positiva en el cual cada parte modelaba el progreso de la otra” (Geertz, 2003, p. 54).

No se equivocan cuando aseveran que el hombre tiene gran potencial de aprehender, esto es, adquirir conceptos, significativa capacidad de comprender y un gran sistema de significación simbólica, pero exageran cuando creen que gracias a la plasticidad que tiene, está absolutamente condicionado por cierta disposición de aprendizaje e inclusive cuando afirman que: “Nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos y hasta nuestras emociones son, lo mismo que nuestro propio sistema nervioso, productos culturales, productos elaborados partiendo ciertamente de nuestras tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos, pero ello no obstante productos elaborados” (Geertz, 2003, p. 56). Sus interpretaciones son unilaterales cuando afirman que “El pensamiento humano es esencialmente social: social en sus orígenes, social en sus funciones, social en sus

formas, social en sus aplicaciones" (Geertz, 2003, p. 299). Por lo tanto, una vez más, todo en el hombre es resultado de la cultura, como expresión social máxima.

Más aún, la cultura modela las creencias (religiosas) que dan respuestas y tranquilizan la conciencia en cuestiones existenciales a las que todo hombre tiene que enfrentarse. La religión potencia la relación social como forma de expresión entre los individuos. Estabiliza la interacción social en ciertos ámbitos como un código ético, permitiendo marcos referenciales amplios. Es un conjunto social de excelsa complejidad (Maioli, 2011, p. 18). Al abordar el estudio antropológico de la religión no se puede hacer sin afrontar primeramente el sistema de significación representada en los símbolos presentados por la religión y, en segundo lugar, tocar el aspecto de los procesos sociales y psicológicos (Geertz, 2003, p. 117).

Para ellos, la religión está fuertemente penetrada por un sistema de símbolos -convencionales- que causan en los hombres estados anímicos, estos pueden ser agudos, perennes, potentes, revistiéndolos de gran carga de afectividad hasta llegar a un realismo único (Montes Pérez, 2013, p. 84). El ser humano se conduce por categorías, que son propiedades universales de las cosas. Nociones como sustancia, género, personalidad; tiempo o espacio, son concebidas en la religión y por la religión, por lo mismo participan del hecho religioso y son constructos sociales producto del pensamiento colectivo (Durkheim, 1982, pp. 8-9). Por esto mismo, la religión no puede ser más que: "algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo" (Durkheim, 1982, p. 8).

Como dirá Geertz, los símbolos sagrados son *ethos* imágenes convincentes que han sido intelectualmente razonadas y que se han hecho tales al ser presentadas por el estilo de vida (2003, p. 89). En consecuencia, los símbolos sagrados traducen un determinado estilo de vida sacado de una metafísica específica por lo que armoniza las acciones humanas (2003, p. 89): "Por un lado, la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda; por otro lado, asegura el poder de nuestros recursos también simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos) en una similar concepción de su penetrante tenor, de su inherente tono y temperamento" (2003, p. 100).

Para este autor, en cierta continuidad con Durkheim, la religión es un recurso de dominio que se justifica psicológicamente, es decir, es una necesidad psicológica y producto de la misma, pero convencional; de allí que sea producto de la cultura.

Geertz considera que la religión altera de manera radical la cosmovisión de todo lo que se le presenta al sentido común, de una manera tal que los estados anímicos y las motivaciones suscitadas por las prácticas religiosas parecen los únicos sensatos y altanamente prácticos (2003, p. 115). La importancia de la religión radica en que es capaz de ser fuente de concepciones generales para un individuo o para un grupo, un modelo de disposiciones mentales no menos distintivas por el otro, de donde derivan funciones culturales psicológicas y sociales (2003, p. 116).

Para concluir, podemos examinar que, si la religiosidad es fruto de la cultura, la persona no trasciende este mundo, se trata de un elemento que se le sobrepone, es creado por el hombre y, por lo tanto, podría también carecer de él. La religiosidad moldea al hombre, sus convicciones y comportamientos personales y sociales. En el mejor de los casos puede hacer de él mejor persona y, de esto se sigue que, favorecería la convivencia social, pero también puede dejarlo peor, posiblemente porque le deja en un estado de ignorancia.

En todo caso, los valores que hacen de él mejor o peor persona están dispuestos culturalmente, no existe un punto de referencia absoluto de donde abstraer valores objetivos e inmutables, sino que cambian según la situación histórica. De donde se deduce, además, la inexistencia de un Ser Superior perfecto que sea fin que perfeccione al ser humano, es decir, no existe un referente personal absoluto que le atraiga y con quien se confronte. La religión se mueve en un plano totalmente natural y varía según la convención de cada grupo humano.

Se puede observar que la reducción de la categoría religiosa en estas visiones es consecuencia de dos aspectos intrínsecamente relacionados: la carencia de un fundamento metafísico derivada de la incomprensión del mismo como realidad objetiva que justifique todo lo que existe y la incapacidad de abstraer la estructura real que sostiene a los seres por parte del conocimiento humano.

Ahora bien, para fundamentar aún más la religiosidad en el hombre como parte constitutiva de su ser, nos enfocaremos en su apertura natural al divino como se manifiesta en su experiencia, tal como la describe la fenomenología religiosa.

1. Fenomenología de lo sagrado

La fenomenología de la religión estudia la religión como fenómeno, tal como aparece en la historia y las distintas civilizaciones. Entiende la religiosidad del hombre como una realidad que le precede y explica los contextos históricos en los que la religiosidad se imprime y hace concreta. Esta disciplina presenta el ser religioso como exigencia o condición del hombre en general. Aun cuando la historia comparada de las religiones detalla manifestaciones religiosas diversas, de hecho, existen muchas que son comunes («Fenomenología de la Religión», 2017).

La fenomenología de lo sagrado es un punto clave para mostrar, desde la experiencia común, el deseo del hombre de relacionarse con OTRO distinto de sí y de naturaleza superior. En efecto, de esta capacidad de búsqueda es en lo que consiste la mayor perfección y grandeza del ser humano y que lo diferencia del resto de las criaturas, porque su naturaleza misma le lanza a trascenderse a sí mismo.

La sed que posee el hombre de perfección y de relacionarse con el Ser Supremo, naturalmente lo lleva a escudriñar alrededor de sí, hasta que pueda reconocer en ciertos signos al Otro que busca. En su empeño puede ver al Divino representado (que se hace presente o se manifiesta) ya sea en una montaña, en un árbol, en el sol, en la lluvia... Se trata de una experiencia en la que percibe algo que distingue como Otro mayor a sí, intuye en ello algo sagrado. Y es que lo sagrado se manifiesta, se muestra en el fenómeno.

Van Der Leeuw explica este manifestarse de lo sagrado en el fenómeno diciendo:

> Esto quiere decir tres cosas: *1)* es algo; 2*)* este algo se muestra*; 3) es* fenómeno precisamente porque se muestra. Pero el mostrarse tiene relación tanto con aquello que se muestra como con aquel a quien se muestra. Por ende, el fenómeno no es un objeto puro, tampoco es *el* objeto, la verdadera realidad cuya esencia queda oculta por la apariencia de las manifestaciones. (1964, p. 642)

Es la experiencia en la que el ser humano ha entrado en el ámbito del misterio que no puede disponer ni manipular.

Al acto mismo de la manifestación del Divino se llama hierofanía (manifestación de lo sagrado en una realidad profana) y se revela de tres maneras: 1) *en lo numinoso*: «santo, sagrado» (Lucas Hernández, 1999, p. 97); término que viene de la raíz latina «*numen*», ante lo cual el hombre se siente anonadado, puesto que es tremendo, estremecedor (Zubiri, 1993, pp. 20-21); 2) *en el objeto natural* y 3) *en la dimensión sacral* en la cual se manifiesta. Porque lo numinoso se recubre de sustancia natural (Ries, 2008, pp. 63-67).

En la dinámica se establece una relación intuitiva, donde el hombre percibe la mediación natural como expresión de lo divino, brotando de esta manera una trilogía relacional: «profano-sacro-divina». Lo sagrado es el mundo como instrumento donde el hombre vive la experiencia de lo divino (Ries, 2008, p. 64). Ante lo numinoso el hombre se asombra, lo sagrado se le presenta a sus ojos en diferentes objetos: piedras, árboles, estatuas, templos como signos sacros que trascienden su entendimiento; traspasando el contexto de lo conocido en relación al ser y al conocer (Lucas Hernández, 1999, p. 103): "Las hierofanías sacralizan el cosmos; los ritos sacralizan la vida" (Zubiri, 1993, p. 23).

De este encuentro brota del hombre el deseo de relación con lo trascendente que se le muestra, además, como *fascinans*, fascinante (Ferrer Arellano, 2013, pp. 172-173). Es, por tanto, atrayente y, como se ha dicho, *tremendum*, tremendo, mayestático, ante el cual no puede acercarse, porque es un misterio: un *mysterium tremendum* (Zubiri, 1993, pp. 20-21). Entonces, nace en el hombre el conocimiento de sí, se ve como lo que es: creatura en relación de dependencia, temblando ante la grandeza y majestuosidad de lo desconocido con lo que se enfrenta, pues es un misterio que sobrepasa su entendimiento, pero que ante el impacto de la experiencia no puede negar lo vivido (Lucas Hernández, 1999, p. 97).

Esta experiencia se transforma posteriormente en acto ritual, como una dimensión de la vida del hombre (Ries, 2008, pp. 65-66). En el rito, el deseo de sacrificio viene a ser esencia de la relación del hombre con la divinidad, es la manera con que el ser humano entra en comunión con el Ser Trascendente: "El sacrificio siempre ha sido definido como una mediación entre un sacrificador y una divinidad" (Girard, 1983, p. 14), signo de donación, de agradecimiento, de apaciguamiento ante la grandeza de la Divinidad.

De la experiencia con lo sagrado surge en el hombre el deseo de poseer lo vivido, conservar lo que se le ha presentado ante sus ojos, se despierta un deseo mimético, es decir, de imitar a aquel, ser como ese Otro que se le ha presentado como distinto de sí. Girard explica que es una fuerza interna que engendra simetría entre el sujeto y el modelo a causa de la proximidad física y psíquica. Desea imitarle, alcanzar su perfección, como dirá también: "Todo deseo es deseo de ser" (Girard, 1996, p. 24).

A partir de aquí, el hombre sufre un conflicto, una crisis interna que no sabe con claridad distinguir, más aún cuando desaparece el «Otro» distinto y queda impreso el recuerdo de la experiencia vivida, pues deja en lo recóndito de su ser una violencia interna, que se traduce como rivalidad en la relación con sus semejantes (Girard, 2006, pp. 51-53). Este deseo y rivalidad se constatan en los diferentes mitos, que no son, como se suele pensar, fábulas, sino que cuentan hechos reales, pero deformados, razón por la cual suelen pasar como irreales (Girard, 2006, p. 57).

La historia narra la aparición del mito muy unido con las prácticas rituales. Los mitos son respuestas en forma de destellos a las preguntas profundas que inquietan a la naturaleza humana: su origen, su destino, quién es, que hay más allá de la muerte, quién creó el universo, al hombre, qué es el hombre, la salvación, etc.

El mito es un esfuerzo por conocer lo incognoscible. La mayoría de las veces contiene verdades que no logran transmitir ni la exposición especulativa ni la historia (Guerra Gómez, 1980b, pp. 59-61). En unidad con el mito se encuentra el rito que obedece al mismo ámbito sacral (Guerra Gómez, 1980b, p. 66). Por eso, ya desde la antigüedad, hay un intercambio entre mito y rito, porque el primero busca el hecho real, así como, la creencia que da origen a los actos rituales; el segundo, el rito, se refiere al campo de la acción sagrada que describe los mitos en relación a los dioses, de donde tuvieron origen las diferentes prácticas rituales de las distintas culturas, dando al sacrificio la centralidad en todo lo religioso (Girard, 1983, p. 97).

De este modo, la religiosidad aparece asociada a la palabra y a la acción. Estas, a su vez, están ligadas al pensamiento (palabra interior) y su explicitación (palabra) con la acción a cualquier manifestación humana, incluida la religiosidad. Más aún, concurren en el rito el pensamiento, la palabra (mito) y el gesto; la acción es la suma de ambos -palabra interior y palabra exterior-, como doble cara de la realidad religiosa, camino de acceso hacia la divinidad (Guerra Gómez, 1980b, p. 67).

En definitiva, la experiencia que tiene el ser humano del Divino no es fruto de un razonamiento intelectual, sino percepción de la presencia Divina que se revela, siempre que la persona humana se abra espontáneamente a la posibilidad de este encuentro. El hombre queda sumergido, zambullido en esta presencia íntima de la cual no quiere sustraerse, porque es encuentro con Alguien que le envuelve de manera misteriosa y amorosa desde su interior (Guerra Gómez, 1980b, p. 67). Porque Dios siendo el «Todo Otro», el «Todo Mismo», el «Todo Presente», es el *Mysterium Tremendum* que aparece y abate, más evidente y cercano a mí, que yo mismo (Buber, 1982, p. 39).

Si el hombre reconoce al Ser supremo del que ha tenido experiencia, según lo demuestra la fenomenología de lo sagrado, puede identificarse con lo que es: persona humana y, desde la perspectiva religiosa que le involucra, conformar su vida en una relación permanente con él (que implica, además, la dimensión ritual), concretizada en un modo de obrar y relacionarse con los demás seres humanos y con la creación en general. Por el contrario, si lo desconoce y niega, será artífice autónomo de quien decide ser y obrar, hecho vida, asimismo, en las relaciones que establece con su prójimo y con el mundo.

2. Análisis de las visiones contrarias: fortalezas e inconsistencias

La fenomenología religiosa describe el por qué, el cómo y el para qué del encuentro del hombre con el divino basados en la experiencia. El reconocimiento del Ser Supremo ofrece fundamento al ser humano, y, en cierto modo, saca a la luz una orientación que está ya impresa en su naturaleza y que lo impulsa no sólo de manera histórica, sino también meta-histórica. En efecto, es en el ejercicio de la religiosidad que el ser humano se descubre como un ser llamado a trascender.

En esta sección la investigación pretende realizar un análisis comparativo entre lo expuesto hasta aquí con los argumentos opuestos encontrados, a fin de destacar su grado de coherencia y, por lo tanto, si sostienen su afirmación acerca de la religiosidad como algo sobrepuesto (no natural, sino convencional) a la naturaleza humana.

De las reflexiones elaboradas se puede afirmar sin temor alguno que la religiosidad humana no es producto o invento de la persona ni un recurso para la pacífica convivencia humana, porque se presenta como una realidad que está al unísono con su ser. Además, se muestra como una necesidad que exige del hombre una respuesta libre: se produce en su

interior, lo impulsa a salir fuera de sí y al intuir la presencia del numen sabe que debe responder concretamente mediante el culto. En otras palabras, el *numen* se revela y el hombre percibe su presencia y responde.

Este proceso, sin embargo, no se cumple en quienes piensan y afirman que la religión y la religiosidad es un invento del hombre, es decir, que nace de él como producto de la sociedad, diseñada previamente en la cultura, porque, como se ha dicho, requiere una cierta disponibilidad, apertura. La inconsistencia de estas posturas se basa primordialmente en que la persona no se experimenta como un ser restrictamente material, sino que dentro de sí posee una fuerza que lo impulsa a trascender y que es condición para un auténtico perfeccionamiento personal. Por otro lado, sus enfoques definen de tal manera a la persona que la equiparan con los animales con la única diferencia que admiten una inteligencia material, disminuyendo la verdadera dignidad humana.

Un punto a favor de la visión materialista es el valor que concede al mundo material para la vida del hombre, pero el límite está en que no exista nada fuera de él y, por lo tanto, no ofrece espacio para la religiosidad. Además, si la dimensión religiosa es esencial a la persona humana, sustituye este Otro que busca con las criaturas (cosas o riqueza) o sí mismo (honor y poder), entorpeciendo su camino de realización personal que sólo es posible mediante la apertura y la relación fundante.

En cambio, cuando se contrasta con la postura culturalista, la religiosidad, como el materialismo, queda restringida al mundo, pero de un modo diverso porque no la desconocen, sino que la colocan como un mero elemento cultural susceptible de ser manipulado y moldeado por el hombre, que es su autor. En este caso, reconocen la necesidad de la religión en un nivel práctico-moral, pero sin una verdadera incidencia ontológica en la persona humana. Como se ha visto no es originario y por eso, con propósitos de utilidad para serenar, posiblemente, los ánimos de los seres humanos y facilitar las relaciones entre ellos.

Podemos afirmar que el hombre es también un ser cultural, pues donde hay cultura también se constata la presencia de humanidad. En efecto, sólo la persona humana es capaz de cultura.

Hay que señalar que, si bien es cierto que la cultura forma parte del ser humano, es indudable que se recibe a modo de una herencia que se transmite en la vida social de

manera secundaria. Esto quiere decir que se trata de un elemento que se desarrolla y conforma a partir de la naturaleza que posee la persona humana y puede variar según el contexto histórico, lugar geográfico y la relación interpersonal que establezca con sus semejantes. Por lo tanto, la cultura es el resultado de la combinación de todos estos factores y tiende a formalizar el lenguaje, ciertos valores expresados en las costumbres, los hábitos, la organización social, los productos heredados, los procedimientos técnicos y demás tradiciones (Ferrer Arellano, 2001, p. 2009).

Algo muy distinto es considerar que la religión sea producto de la cultura o para la cultura como algo accesorio. Son enfoques cuyos argumentos no precisan distinciones pertinentes, son sutiles y terminan por confundir la realidad personal menoscabándola.

Toda vez que reconocen la religiosidad como un constructo humano, alteran necesariamente la definición del hombre y su dignidad, lo reducen inevitablemente al aspecto biológico-material. El hombre es evolución y evoluciona en la sociedad, con la sociedad y para la sociedad. De este modo, el hombre sin la sociedad no existe, la historia social le ha concedido biografía particular, la sociedad y el hombre evolucionan juntos (Berger, 1969, p. 13). De lo dicho se deduce que ya no importa el hombre, sino la sociedad o el hombre tanto en cuanto está al servicio de la sociedad. En todo caso, la sociedad está por encima del ser humano, dejando de ser persona humana, cuya dignidad hace que sea un fin en sí misma.

Afirman tres maneras con las que se produce la inserción del hombre en la sociedad: por la externalización, la objetivación y la internalización (Berger, 1969, pp. 13-14). Gracias a la externalización el ser humano esencialmente se vuelca hacia afuera donde queda constituido biológicamente alcanzando su desarrollo físico y mental con lo que es capaz de apropiarse de la cultura (Berger, 1969, p. 16).

El símbolo, dicen, se convierte en el lenguaje propio del hombre que lo hace individuo viable con lo que puede adaptarse a la sociedad, porque la cultura es un esquema de significaciones representadas en los símbolos que históricamente se han constituido como un sistema conceptual. El símbolo ha sido heredado y utilizado como expresión con el cual los hombres se comunican y perpetúan el desarrollo intelectual (Geertz, 2003, p. 88). Por eso, el hombre depende de símbolos y de sistemas de símbolos. Esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera

que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la más viva ansiedad (Geertz, 2003, p. 96).

Que la persona humana sea un ser simbólico, es verdad, y, por lo tanto, requiere de signos para expresarse y crear comunión. Esto deriva de su naturaleza que comprende la dimensión material (el cuerpo). Sin embargo, hay que señalar que no reconocen adecuadamente su dimensión espiritual, porque la confunden con la psicología. En realidad, estiman que la experiencia religiosa está anclada en la sociedad, porque en ella la mitología ha presentado de diferentes maneras las realidades propias universales y eternas que constituyen las sensaciones de que está hecha (Durkheim, 1982, p. 390).

Para ellos, los símbolos religiosos expresan un determinado estilo de vida en consonancia con una metafísica propia, ambas interactúan con la autoridad tomada de la otra (Geertz, 2003, p. 89). Por tanto, los llamados fenómenos religiosos no son otra cosa que objetos vinculados a creencias obligatorias que se unen a prácticas concretas de algunas creencias. La religión es un estadio de desarrollo social, en la cual las dos: religión y sociedad, no están desunidas ni constituidas independientemente, sino que se confunden la una con la otra sin posibilidad de delimitación, jerarquización y orden (Durkheim, 1996, pp. 129-130): "Si la religión ha engendrado todo lo que es esencial en la sociedad es porque la idea de sociedad constituye el alma de la religión" (Durkheim, 1982, p. 390).

Geertz dice que la religión es: 1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (2003, p. 89).

Esto quiere decir que es necesario en la experiencia religiosa el proceso de simbolización para poder comunicarse con los demás y preservar en el tiempo el lenguaje religioso, pues con la expresión simbólica (lenguaje) se construyen los dogmas, las tradiciones religiosas, devociones rituales, la reflexión teológica como realidad objetiva en cada época y lugar (Ferrer Arellano, 2001, pp. 214-215).

Ciertamente que los signos son medios para que el ser humano pueda expresar su interioridad y necesarios para crecer integralmente, pero podemos concluir que el ser humano sin cultura no tiene identidad ni vida propia y por consiguiente carece de

capacidad de construir sociedad alguna. Curiosamente la visión culturalista parece incurrir en una contradicción interna cuando sostiene que la cultura, cuyo autor es el hombre, es a la vez configuradora y productora de la religión y religiosidad humana.

Claramente ha invertido el orden. Se trata de una contradicción tanto metafísica como lógica del principio de causalidad, puesto que el efecto hace las veces de agente de la causa. Dicho de otra manera, la cultura es la gestora del hombre tanto en su vida interior como exterior, pero sin el hombre no hay cultura posible. Ya no es un simple problema de que la religión sea una producción de la cultura y finalizada a ella, sino que toca el fundamento mismo del hombre.

Ahora bien, es necesario aclarar la contradicción. El hombre crece y vive en una cultura, pero el hombre es quien modela la cultura, porque es persona, es decir, un ser capaz de trascender y construir un mundo con una mirada que trasciende este mundo.

Durkheim afirma que la religiosidad surgió porque los sentimientos colectivos no han sido capaces de adquirir conciencia de sí mismos, sino que, fijándose sobre objetos exteriores, genera las fuerzas religiosas que no son más que fuerzas humanas, fuerzas morales (Durkheim, 1982, p. 390). Para este autor, el hombre tiene una capacidad natural de idealizar, de sustituir el mundo real por un mundo creado por el pensamiento. Entonces, por querer explicar las impresiones que siente, atribuye a las cosas poderes que no tienen (Durkheim, 1982, p. 393), porque la religión es persuasiva y al persuadir construye su fundamento en la sociedad llenándose de significado, por eso puede decir con seguridad que:

> La religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo (Durkheim, 1982, p. 8).

No se equivoca que la religión se vive socialmente, y es que de este modo cada persona humana responde al divino no de modo solitario, sino con otros que han experimentado lo mismo. Esto proporciona objetividad a la religiosidad personal, evitando

el riesgo de que sea, justamente, producto personal; además que ayuda a que la persona pueda responder adecuadamente.

Estos autores piensan que la religión altera el sentido común, suscita estados anímicos y motivaciones propias de las prácticas religiosas, desvirtuando la realidad (Geertz, 2003, p. 115). Los mitos y ritos alteran valores dándole estructura particular, pero no como son en realidad, sino de acuerdo a las preferencias humanas subjetivas (Geertz, 2003, p. 122). Es por eso que se pone en acción el rito sobre todo cuando hay una amenaza común, el rito actúa por medio de las fuerzas colectivas (Durkheim, 1982, p. 379).

De aquí se puede deducir que lo que otorga santidad a una cosa es el sentimiento colectivo (Durkheim, 1982, p. 385) y no el Ser Supremo que por ser santo santifica todo cuanto entra en contacto con él. No hay propiamente una hierofanía, sino una pantomima humana, en donde se desahogan los sentimientos de necesidad profunda de los seres humanos, sin obtener la relación anhelada y la que le es natural establecer.

Es por medio de la acción común como adquiere conciencia de sí misma y se hace presente. Es ante todo una cooperación activa. Las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan, tal como hemos demostrado. Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria (Durkheim, 1982, p. 390). Sin embargo, contrariamente, porque el hombre es consciente de su experiencia personal, donde reconoce al numen, acepta cooperar junto con otros para relacionarse debidamente.

Siendo el hombre parte de la cultura y ser social, porque es ser en relación –no constitución de la sociedad-, no se puede fundamentar su naturaleza en base a la cultura y la sociedad, peor aún sacar conclusiones que todo lo que le atañe deriva de esto. Entender de esta manera a la persona, la religiosidad humana y la religión, además, es dejar de lado muchos actos religiosos de la persona particular que no entran a formar parte del rito o de una religión específica, como son las oraciones individuales y plegarias que, aun perteneciendo a una persona singular o a una institución religiosa determinada, quedan afuera. Estos actos emanan de su interior religioso y no pertenecen o brotan de la colectividad o grupo (Zubiri, 1993, p. 17).

Aun incrementándose el carácter social y colectivo del fenómeno religioso, esto no anula en modo alguno la dimensión auténtica de religiosidad en el hombre de manera

individual en oposición a lo social, con acciones religiosas que nacen en el ser de cada uno (Zubiri, 1993, p. 17).

Finalmente, fijar la actitud religiosa del hombre como producto colectivo, sentimental o mental, es desvirtuar la esencia de la persona, porque la actitud religiosa del hombre no es resultado de una sola parte, peor aún, como se ha mencionado, producto de la colectividad. El hombre entero es religioso y no una sola de sus dimensiones. No es resultado de sus sentimientos ni de su intelecto ni de su voluntad, es una relación del hombre total. No es un estado que puede adquirir por un momento: es una actitud y actitud religiosa (Zubiri, 1993, p. 28).

La actitud religiosa es ante todo personal y está constituida fundamentalmente por su inteligencia. Muy a diferencia de los animales que actúan por estímulos, la inteligencia es la capacidad que tiene el hombre para enfrentarse naturalmente con toda realidad y consigo mismo (Zubiri, 1993, p. 30).

El hombre naturalmente está constituido como persona –personeidad-, que no se adquiere, sino que es una estructura propia, es. Esto le configura, le constituye esencialmente con carácter del con: es la relación que construye con las cosas, con los demás y consigo mismo (Zubiri, 1993, pp. 31-32). Por lo tanto, no es una mera ejecución como persona, sino una realización, se realiza como persona, alcanza perfección como lo que es, esto le viene dado desde la intimidad, de la constitución metafísica. A partir de aquí nace esa inquietud radical que no la suscitan las cosas, sino, de su interior: la concientización de la configuración de su ser (Zubiri, 1993, pp. 33-36).

En esta configuración se distingue la actitud propia de la persona que es la actitud radical, **la religación**, que es la ligadura en cuanto a la realidad de su propio ser. La voz de la consciencia es la que hace presente este fundamento que procede de la divinidad misma. Dios es este fundamento que palpita en el espíritu humano, es la voz de la consciencia. La manera de estar Dios presente en la realidad de la persona es de carácter personal, es la realidad divina presente en cada persona, es la accesibilidad del hombre a Dios, es una relación personal: relación de persona a persona (Zubiri, 1993).

En conclusión, las posturas que encierran a la persona en un marco netamente material desconocen o niegan el alma espiritual, su trascendencia eterna -como queda demostrado-, centrándose en una línea puramente biológico-material, no hay cuerpo

material con alma espiritual, sino cuerpo y alma biológicos están a la par y hasta confundidos. Por ende, no hay otra cosa que el mundo material y todo en el ser humano reducido a él. La persona humana es desvirtuada y aniquilada, pues sin su dimensión espiritual religiosa no puede perfeccionarse, ascender.

La cultura, que es cambiante, es quien da las normas a seguir. Sin embargo, sin Dios no hay un punto de referencia absoluto al cual remitirse para conformarse en el ser y en el obrar. Por lo tanto, todo está permitido, no hay moral que dé directrices objetivas de lo que es malo y de lo que es bueno. Por otro lado, el hombre es ciertamente un ser sociable por constitución, no puede permanecer aislado sin relacionarse, pero hay que decir que lo lleva a cabo como fruto de su identidad personal, cuya máxima perfección alcanza en la donación y recepción personal.

CONCLUSIONES

Hablar de la dimensión religiosa en el hombre como algo esencial coloca al hombre por encima de los demás seres de la naturaleza y permite reconocer su alta dignidad. Esto trae consigo una serie de implicaciones en su vida personal y social.

El elemento religioso interpretado en los restos arqueológicos ha sido determinante para afirmar la presencia humana en la historia. Es un indicador de la existencia de un Ser con inteligencia espiritual capaz de trascender el mundo, porque está llamado a elevarse.

La dimensión existencial del hombre representa un aspecto primordial para superar visiones antropológicas que niegan la dimensión espiritual y trascendente del ser humano. En otras palabras, corrobora la teoría antropológica que define al hombre como una unidad sustancial de cuerpo material y alma espiritual.

Su dimensión espiritual expresa como un impulso natural la necesidad de relacionarse con un ser distinto de sí y superior que sea su fundamento. Esta es la razón por la que busca y se abre disponiéndose para el encuentro. La relación que establece es verdadera cuando se da como respuesta al Divino que se revela en la naturaleza.

La intimidad personal es el núcleo principal por la que el ser humano es persona única e irrepetible y de donde nacen los deseos más profundos. Es en esa intimidad donde surge el impulso y tiene lugar el encuentro de la persona con aquel Otro distinto de sí mismo, cuya comunión se sella mediante el amor: se sabe amado y ese amor le lleva a darse, donarse encontrando la felicidad completa, gozo y alegría, propia de su dignidad.

Las corrientes que niegan la dimensión religiosa espiritual como esencial en el hombre son varias y con matices propios según su sistema filosófico, pero en general, afirman que se trata de algo sobrepuesto. El naturalismo se funda en una concepción del hombre que carece de naturaleza o admite que no posee otra distinción con los demás seres de la naturaleza más que en sentido funcional y siempre material. El estructuralismo antropológico, fundándose en la ciencia positivista, afirma que el ser humano es un tipo de realidad material a manera de un soporte de relaciones constatable infaliblemente por la ciencia. El materialismo marxista lejos de considerar al hombre como persona, logra diluirlo en la sociedad al punto que, sin ella, no hay hombre, todo en términos de utilidad. Finalmente, culturalismo en sus varias formas puede resumirse como una posición que

atribuye la religión como producto del hombre, autor de la cultura. Sin embargo, de acuerdo a sus principios, el hombre no es propiamente una persona en el sentido cabal, sino configuración resultante de la cultura y de la sociedad.

Poner a la cultura y a la sociedad como creadoras de la naturaleza humana y, por consiguiente, de la religión, es contrario a la realidad y a la experiencia humana y convence al hombre de ser creador de algo que no le compete, porque supera sus fuerzas. Esto es patente cuando se considera que el hombre no es capaz de eliminar el mal en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Arregui, J. V., & Choza, J. (1991). *Filosofía del hombre: Una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp.

Barrio Maestre, J. M. (2013). *El Dios de los filósofos. Curso elemental de filosofía*. Madrid: Rialp.

Berger, P. (1969). *El dosel sagrado para una teoría sociológica de la religión* (2a.). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Buber, M. (1982). *Yo y tú*. Argentina: Ediciones Nueva Visión S.A.I.C.

Burgos, J. M. (2007). *Repensar la naturaleza humana*. Pamplona: EUNSA.

Burgos, J. M. (2010). *Antropología breve*. Madrid: Palabra.

Burgos, J. M. (2013). *Antropología: Una guía para la existencia* (5a.). Madrid: Palabra.

Cardona, C. (1973). *Metafísica de la opción intelectual* (2a.). Madrid: Rialp.

Di Napoli, I. (1963). *Manual de Filosofía para uso de los seminarios* (2a.). Italia: Marietti.

Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal Editor.

Durkheim, E. (1996). *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Barcelona: Ariel, S. A.

Fenomenología de la Religión. (2017). En *Encyclopaedia Herder*. Barcelona: Herder Editorial S.L. Recuperado de https://encyclopaedia.herdereditorial.com/w/index.php?title=Religi%C3%B3n,_fenomenolog%C3%ADa_de_la&printable=yes

Fernández, A. (2015). *Moral Fundamental. Iniciación teológica* (10a.). Madrid: Rialp.

Ferrer Arellano, J. (2001). *Filosofía de la Religión*. Madrid: Palabra.

Ferrer Arellano, J. (2013). *Filosofía y Fenomenología de la Religión Cristianismo y Religiones*. Madrid: Palabra.

García, J. Á. (2010). *Antropología Filosófica*. Pamplona: EUNSA.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas* (12a. reimpresión). Barcelona: Gedisa S. A.

Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Girard, R. (1996). *Cuando empiece a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. Madrid: Encuentro.

Girard, R. (2006). *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta.

Gómez Caffarena, J. (2007). *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión* (digital). Madrid: Trotta.

Grenet, P. B. (1992). *Ontología* (7a.). Barcelona: Herder.

Guerra Gómez, M. (1980a). *Historia de las religiones. Constantes religiosas*. Pamplona: EUNSA.

Guerra Gómez, M. (1980b). *Historia de las religiones. Los grandes interrogantes*. Pamplona: EUNSA.

Guerra Gómez, M. (1999). *Historia de las religiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Jiménez Lobeira, P. C. J. (2005). *El amor como sentido del hombre en Carlos Cardona*.

Juan Pablo II. (1993). *Carta Encíclica Veritatis Splendor*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

López Navarro, F. M. (2017). *El amor personal en Carlos Cardona*. Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma.

Lucas Hernández, J. de S. (1996). *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*. Salamanca: Sígueme.

Lucas Hernández, J. de S. (1999). *Fenomenología y Filosofía de la Religión*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Maioli, E. (2011). *La religión como objeto de estudio sociológico. Una revisión de la teoría sociológica de Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann sobre la religión*. Presentado en IX Jornadas de Sociología, Buenos Aires. Recuperado de https://www.aacademica.org/000-034/774

Montes Pérez, C. (2013). La Religión como sistema cultural: Aproximaciones desde la Antropología Simbólica. *Naturaleza y Gracia*, *LX*(1), 59-91.

Ries, J. (2008). *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*. Barcelona: Azul S.C.P. Recuperado de www.edicionazul.com

Ruiz de la Peña, J. L. (1983). *Las nuevas antropologías: Un reto a la teología* (2a.). Santander: Sal Terrae.

Sellés, J. F. (2011). *Antropología para inconformes*. Madrid: Rialp.

Sellés, J. F. (2013). *Antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp.

Tanzella-Nitti, G. (2018). *Teologia della rivelazione. Religione e Rivelazione*. Roma: Città Nuova.

Van Der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la Religión* (1a. Español). México: Fondo de Cultura Económica.

Yepes Stork, R. (1997). *La persona y su intimidad*. Pamplona: EUNSA.

Yepes Stork, R., & Aranguren Echevarría, J. (2003). *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana* (6a.). Pamplona: EUNSA.

Zubiri, X. (1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri.