

SENTIDO (*MEANING*) Y PROPÓSITO (*PURPOSE*) EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR: ¿QUÉ AÑADE LA RELIGIÓN?

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE
Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN: Este texto considera dos componentes o aspectos centrales de la identidad personal, el sentido (*meaning*) y el propósito/vocación (*purpose*) como constructos relacionados, pero distintos, para indagar cómo las religiones contribuyen a ellos. Desde una perspectiva interdisciplinar que bebe de los aportes de la psicología de la religión, la educación y la filosofía, en primer lugar, se examinan ambos términos —sentido y propósito— por separado, y se presentan analíticamente sus componentes o elementos constitutivos con vistas a aclarar su relación y distinción. En segundo lugar, se aborda la relación que la religión tiene con cada uno de ellos, de acuerdo con investigaciones empíricas recientes. Por último, se señala una posible dirección para ahondar en la contribución que las instituciones religiosas, como actores educativos clave, pueden prestar a su construcción y discernimiento como vía para el desarrollo espiritual del sujeto, y los beneficios de tal aporte en un mundo postsecular en el que religión y espiritualidad no se identifican.

PALABRAS CLAVE: propósito; sentido; religión; identidad; desarrollo del propósito.

Meaning and Purpose in Postsecular Societies: What does Religion Add?

ABSTRACT: This text looks at two central aspects or components of personal identity —meaning and purpose, as interrelated, but distinct, constructs— in order to analyse how religions influence them. From an interdisciplinary perspective that builds on the contributions of the psychology of religion, education and philosophy, both concepts —meaning and purpose— are first presented, and their components or constitutive parts are analytically examined in order to shed some light on their relationship and distinctiveness. Secondly, the relationship that religion has with both of them is addressed, according to recent empirical findings. Finally, a possible way to strengthen the contribution that religious institutions, as key educational actors, make to meaning-making and purpose development is proposed, as a way of furthering spiritual development, and so are the benefits of such contribution in a postsecular world in which a decoupling of religion and spirituality can be identified.

KEY WORDS: Purpose; Meaning; Religion; Identity; Purpose development.

INTRODUCCIÓN

La relación entre religión e identidad *grupal* ha sido ampliamente estudiada por su potencial impacto político. Sin embargo, de manera rigurosa, mucho menos explorada ha sido la relación entre religión e identidad *personal*. Este texto se enfoca en el análisis de esta relación desde una perspectiva interdisciplinar que bebe de los aportes de la psicología de la religión, la educación y la filosofía. En concreto, se abordan dos componentes o aspectos centrales de la identidad personal: el sentido (*meaning*) y el propósito (*purpose*) como constructos relacionados, pero distintos, para analizar cómo las religiones influyen en ellos y cómo las instituciones religiosas pueden contribuir a su construcción

y discernimiento a la luz de investigaciones recientes, en el contexto de las sociedades postseculares contemporáneas, como forma de contribuir al bien común.

El interés interdisciplinar que los constructos de propósito y sentido están suscitando en la actualidad se reconoce a la luz de las problemáticas sociales de falta de ellos que se acusan en la población, y que afectan cada vez más, o con más incidencia que nunca, a los más jóvenes (Damon, 2008), como consecuencia de las características y dinámicas de las sociedades modernas. Estos conceptos han atraído la atención de investigadores en el campo de la psicología positiva (Seligman, 2011) y la filosofía moral en las últimas dos décadas, en especial desde el ámbito de la ética de la virtud (Han, 2015; Kristjánsson, 2017) en el contexto anglosajón, pero también han interesado a los filósofos y psicólogos de la religión. Como muestra de este interés, destacan las investigaciones empíricas llevadas a cabo por William Damon, de Standford University, y la dedicación de dos números del *Journal of Moral Education* a la cuestión del propósito en 2017 y 2018.

Para estudiar cómo las religiones se relacionan con el sentido y el propósito vital, en primer lugar, se examinarán ambos términos, sentido y propósito, por separado, y se presentarán analíticamente sus componentes o elementos constitutivos, lo cual permitirá aclarar en cierta medida la relación entre ellos y su distinción. En segundo lugar, se abordará el papel que la religión juega en la construcción de ambos por parte del sujeto, de acuerdo con investigaciones empíricas recientes. Por último, se señalarán posibles vías para ahondar en la contribución que las instituciones religiosas pueden prestar a su desarrollo, en tanto que actores educativos clave, y los beneficios de tal aporte en un mundo postsecular en el que religión y espiritualidad ya no se identifican (Halik, 2022; Carr, 2018; Kristjánsson, 2016).

1. PROPÓSITO

El propósito (*purpose*), que en español podría traducirse probablemente mejor por «vocación», se ha entendido como un componente fundamental de la identidad personal. La relación que se da entre identidad y propósito no es solo constitutiva o esencial, sino también temporal, puesto que se desarrollan concomitantemente (Bronk, 2011). A pesar de esto, ambos conceptos no pueden identificarse, sino que se refieren a procesos diferentes. Como indica Bronk (2012), «la identidad se refiere al desarrollo de *quién* es uno, mientras que el propósito se refiere al desarrollo de *qué* espera lograr en su vida» (p. 80). Además, «mientras que todo el mundo experimenta un proceso de desarrollo de su identidad, solo un 20 % aproximadamente desarrolla un propósito vital» (p. 80) en el sentido más pleno del término, según las investigaciones de Damon (2008) y Moran (2009).

El propósito puede definirse como un objetivo de orden superior o de segundo grado que organiza jerárquicamente objetivos a corto plazo o de orden

inferior de modo que los conecta y permite entenderlos teleológicamente. De esta forma, posee una función integradora. A partir de él se estructura la identidad narrativa de la persona (Ricoeur, 2011), al impulsarla a buscar el hilo o la clave que conecta todos los eventos particulares de forma que estos adquieren inteligibilidad. Bronk (2012) también relaciona el propósito con la posibilidad de una narrativa de vida, señalando la importancia de estas para definir quiénes somos y para inspirar o suscitar propósitos.

A causa de la naturaleza del propósito como un objetivo de segundo orden, Han (2015) ha propuesto entenderlo como una meta-virtud, semejante, pero distinta, a la prudencia (*phronesis*) (Kristjánsson, et al., 2020). Desde esta perspectiva, el propósito proporcionaría guía y dirección a las virtudes de primer orden, es decir, permitiría decidir qué virtudes poner en práctica en cada momento, de modo que estas puedan efectivamente colaborar al florecimiento humano.

Damon (2008) caracteriza el propósito como la preocupación última («the *ultimate concern*») (p. 45), el interés o la empresa a largo plazo de la persona. Se trata de un fin perseguido en sí mismo que puede organizar la vida entera, otorgando al sujeto no solo sentido (*meaning*), sino inspiración y motivación para el aprendizaje y el logro. En la formulación más conocida de la naturaleza del propósito, se ha dicho que se trata de una intención estable y general para lograr algo que tiene significado personal, es decir, que es significativo para la persona, y que a la vez impacta o tiene efectos positivos en el mundo más allá de uno mismo. En palabras de Damon (2008) el propósito es «*a stable and generalised intention to accomplish something that is at the same time meaningful to the self and consequential for the world beyond the self*» (p. 44; Damon et al., 2003, p. 121).

Pueden distinguirse cuatro dimensiones en el propósito y, cuanto más fuerte es el sentido de él, estas resultan más integradas: «personal meaningfulness, future intention, active engagement and beyond-the-self impact» (Moran, 2018, p. 145).

A partir de esta caracterización, se puede observar que el propósito incluye como elemento constitutivo cierta *autotrascendencia*, una orientación del sujeto más allá de sí mismo, frente a la pura autorreferencia o intenciones autocéntricas, en las que el fin de la acción gravita en torno al propio individuo. Como indica Bronk (2012), la motivación primaria de cualquier propósito auténtico es lograr ciertos efectos en otros más allá de uno mismo” (p. 80), mediada por la conciencia de lo que estos efectos suponen para ellos, del impacto relevante que tienen en sus vidas. Este es un aspecto en que el propósito se distingue y va más allá del sentido personal (*meaning*) (Damon, 2008).

Como consecuencia de esta autotrascendencia u orientación hacia el prójimo, el propósito implica un *deseo* de actuar en el mundo más allá de uno mismo para lograr una causa mayor. Es decir, tiene una dimensión *motivacional* y, por tanto, implica no solo intención, sino acción concreta y, por tanto, compromiso (Bronk, 2012). Moran (2019) explica que el propósito es más *agencial* que una cosmovisión, es decir, implica un sentido de agencia. Y es práctico en tanto que se dirige hacia una posibilidad existencial. A causa de esto, el propósito muestra una orientación temporal hacia el *futuro*.

En todos estos rasgos se observa la semejanza del propósito con la *promesa* como acto paradigmático de la *ipseidad* de la persona, que, junto con la mismidad, constituyen los valores constitutivos de la identidad (Ricoeur, 2011). En efecto, si, como Ricoeur explica, mismidad e ipseidad son momentos estructurales de la identidad narrativa —que se expresan de forma paradigmática en la memoria y la promesa, respectivamente—, el propósito se relaciona con la promesa en su constitutiva orientación al futuro, y es donde se pone en juego el *quién* que se apropia personalmente de la acción, el sujeto responsable como sujeto «capaz de asumir como propios actos, palabras y relatos» (Quiceno, 2023, p. 6). Lejos de constituir algo meramente general, el propósito, como la promesa, es profundamente personal y supone asumir activamente el tiempo, situarse por encima del curso de los acontecimientos, en lugar de estar situado simplemente *en* ellos. A través de él, como indica Quiceno, «el sujeto humano aparece no solo como un ser-en-el-tiempo sino como aquel que cuenta-con-el-tiempo» (p. 8) y puede apropiarse de él y responder frente a él. También, como la promesa, el propósito entraña la existencia de una alteridad o la presencia de otro al que se dirige; es decir, sitúa a la persona en un ámbito de intersubjetividad. Así pues, identidad o, mejor, ipseidad, alteridad y promesa/proósito van unidos, de modo que, si falta uno, se resquebrajan los demás.

2. SENTIDO

Propósito y sentido son usados a menudo de forma intercambiable y utilizados de manera diferente por parte de distintos autores. Sin embargo, como brevemente se ha apuntado, no deben identificarse. El propósito implica una dirección efectiva o agencial hacia un fin u objetivo autotranscendente, la cual no está presente necesariamente en el concepto de sentido. Por ello, como Kristjánsson (2017) explica, «todo propósito incluye sentido, pero no al revés» (p. 16). Es decir, según Kristjánsson, puede ocurrir que el sujeto reconozca o dé un sentido a algo, sin que haya logrado todavía desarrollar un propósito personal.

Sin embargo, Nelson et al. (2021), así como Wong (2012) y Park (2013), consideran que el propósito forma parte del sentido, de modo que no puede haber sentido sin propósito. En concreto, los primeros consideran que el sentido de la vida constituye «la experiencia subjetiva del logro de un propósito (tener objetivos y dirección en la vida), de significado (sentido de que la vida tiene valor e importancia) y coherencia (estructura en la vida)» (p. 111). En el modelo PURE del sentido (*meaning*) (Wong 2012) —Purpose (motivation), Understanding (cognition), Responsibility (social and moral) and Affective (enjoyment or evaluation)—, el propósito es considerado también como parte del constructo de sentido. También, Park (2013) afirma que el sentido global (*global meaning*) abarca el propósito del individuo. En concreto, el sentido global, como marco general a través del cual el sujeto estructura su vida y asigna significado a los acontecimientos particulares que enfrenta, incluye tres aspectos, en su visión:

creencias globales, objetivos globales y un aspecto emocional de sentirse conectado a causas mayores que uno mismo, es decir, un sentido de plenitud de significado producido, en parte, al ver que las acciones de uno están orientadas o avanzan hacia los objetivos futuros deseados. En este esquema, el propósito se encuentra dentro de los objetivos globales y lleva a seleccionar ciertos objetivos de orden inferior y no otros. Tiene que ver con «ideales de orden superior, estados u objetos que la gente trata de lograr o mantener» (Park, 2013, p. 358). Así pues, también para Park, el propósito sería un aspecto del sentido con el que la persona informa su vida.

Quizá puede solventarse la discrepancia entre ambos marcos de comprensión —el sentido no incluye necesariamente un propósito, por una parte, y el propósito es parte del sentido, por otra— al distinguir dos modalidades de sentido: un sentido objetivo y un sentido subjetivo. El primero haría referencia, en términos clásicos, a cierta dirección o tendencia que siguen todas las cosas, al orden que puede percibirse en la realidad. Así pues, Tomás de Aquino (2000) distingue en su *Comentario a la Ética a Nicómaco* cuatro órdenes que la razón puede descubrir en las cosas o formular a partir de la naturaleza de estas (el orden de la naturaleza, el orden lógico o el orden de la razón en su propio proceder, el orden moral y el orden técnico), en la medida en que la razón es la facultad capaz de captar el orden. Este orden objetivo se reflejaría en las inclinaciones o propensiones naturales presentes en cada realidad, que son dadas y no puestas o construidas por el sujeto capaz de libertad. Estas se observan, por ejemplo, en el caso del ser humano, en el hecho de que sus preferencias dependen de unas referencias previas, como indica Zubiri. Hablar de este orden objetivo —lo que Lewis (2012) denomina el Tao— supone situar la realidad en el contexto último o más amplio en que esta puede comprenderse, y remite a cierta jerarquía del ser (Taylor, 2016).

El sentido subjetivo, por otra parte, constituye una construcción subjetiva humana, relacionada con una tendencia natural o motivación humana primaria propia del orden objetivo de su naturaleza (Frankl, 1979). Este sentido subjetivo no es dado o inherente a la vida humana, sino que debe ser activamente creado y recreado por parte del individuo de manera continua, y está en juego en cada acción y pensamiento (Park, 2013). El sentido subjetivo puede ser *global*, referido a la vida en general, o *situacional*, esto es, relativo a eventos o acontecimientos específicos. Por un lado, el sentido subjetivo global bebe de sentidos compartidos, intersubjetivamente válidos, que tienen que ver con la cosmovisión o *mythos* (Panikkar, 2000) en que se habita, las creencias (Ortega y Gasset, 2007) o certezas básicas (Wittgenstein, 1997) que proporcionan un marco seguro para la acción y explicación del mundo y que están asociadas a ciertos juegos del lenguaje y no a otros. Desde esta perspectiva, Moran (2018, p. 154; 2019) distingue entre un «sentido cultural compartido» («*cultural shared meaning*») y una «construcción individual de sentido subjetivo» («*individual subjective meaning-making*»), observando que no son independientes, sino que están en constante interacción. No obstante, aunque el sentido subjetivo global está indudablemente marcado por este horizonte intersubjetivo de

inteligibilidad y bebe en sentidos fundamentales de él, su construcción es, en última instancia, responsabilidad del individuo; es este el que lo pone o lo hace valer para su vida, y puede contradecir al sentido intersubjetivo vigente. Park (2013) señala precisamente la necesidad de investigar la interacción entre estos procesos intra e interpersonales, al reconocer que «gran parte del sentido individual se adquiere mediante procesos sociales» (p. 373), al apropiarse más o menos consciente o inconscientemente o distanciarse deliberadamente de los significados comúnmente compartidos.

Así pues, el sentido subjetivo global marca la comprensión de los eventos particulares de la vida en sentido primordial. En concreto, el sentido subjetivo global puede ser más o menos funcional o disfuncional, dependiendo de si resulta apropiado para afrontar la particularidad de estos acontecimientos, tanto ordinarios como extraordinarios, comprenderlos, organizarlos y responder o actuar ante ellos, especialmente ante los que resultan negativos o estresantes para el individuo.

Desde estas distinciones, se comprende que el sentido puede darse sin propósito, si por sentido se hace referencia, bien a un sentido objetivo que se reconoce en la realidad, bien a un sentido intersubjetivo global o cosmovisión, o bien a sentidos subjetivos que giran en torno al propio individuo y carecen del elemento de autotranscendencia característico del propósito. No obstante, reconocer, más o menos acertadamente, cierto sentido objetivo en la realidad, así como algún sentido intersubjetivo, y hacerlo propio, es decir, apropiárselo, reconstruirlo subjetivamente, dándole un sentido personal, conduce habitualmente a cierto sentido de propósito personal, que puede ser más o menos desarrollado en su elemento de autotranscendencia, y que, como se ha dicho, es agencial, esto es, implica un sentido de agencia y, por tanto, una orientación al futuro. Desde esta perspectiva, se entienden los modelos que incluyen el propósito como elemento constitutivo del sentido, que es, en este caso, sentido subjetivo.

En cualquier caso, resultan claras dos cosas: por una parte, que, para poder desarrollar un propósito, es necesario haber captado y reconstruido subjetivamente algún sentido (*meaning*) y, por otra, que el abanico de propósitos que estén disponibles para el sujeto depende o está influido por ese marco global de comprensión que es la cosmovisión o el sentido intersubjetivo global desde el que se habita el mundo. Como Moran (2018) indica, todos los propósitos son culturales y hay propósitos que se vuelven normativos, convencionales, que encuentran apoyo en las instituciones, los medios de comunicación y las prácticas culturales, por lo que el propósito no puede entenderse al margen del contexto: tanto lo que aparece como personalmente significativo, como lo que es socialmente relevante, son contextuales, pues, por ejemplo, el propio concepto de quiénes sean los «otros» en los que el propósito tiene un impacto lo es. Lo mismo ocurre con los tiempos en los que dichos propósitos deben cumplirse, de modo que este contexto actúa como marco de posibilidades disponibles para el individuo, que en ocasiones puede ser superado, pero a costa de ir contra cultura.

Para ilustrar la diferencia entre sentido y propósito, se puede tomar la explicación de Damon, en relación al trabajo, de cómo tener propósito (y, por tanto, un sentido de autotranscendencia, entre otras cosas) eleva el sentido con el que se vive la actividad laboral. Es decir, el sentido de un trabajo que se realiza con propósito se transforma precisamente al dotarlo de propósito. Incluso las tareas más tediosas, mecánicas o mundanas pueden adquirir un nuevo sentido al referirlas a otros a través del propósito. Dice Damon (2008):

When someone thinks of work as a calling rather than merely as a job, the experience of working is transformed. The most routine accomplishments become sources of pride. Chores that once felt like drudgery become valued ways to make a difference in other people's lives. Feelings of frustration diminish (p. 52).

En concreto, el sentido más integrador, inclusivo y abarcante que se logra al dotar de propósito a las acciones disminuye el desgaste laboral (*burnout*), y esto ocurre cuando la persona se da cuenta de los efectos que su acción tiene en otros.

Quizá la definición de sentido de Wolf (2011) permite aunar todos los aspectos: sentido objetivo, sentido subjetivo y propósito. Según ella, el sentido surge «cuando la atracción subjetiva coincide con algo que es objetivamente atractivo y uno puede hacer algo en torno a ello o con ello» (p. 26). Esto es, hay sentido cuando uno se siente subjetivamente atraído (*sentido subjetivo*) hacia algo que es objetivamente bueno o atractivo (*sentido objetivo*) y puede hacer algo (*propósito*) respecto a ello. Entonces, el sentido subjetivo coincide o se adecua al sentido objetivo y, en el reconocimiento más o menos temático o atemático de esa correspondencia, se genera un propósito vital como acción o contribución a la que se ve llamado el sujeto y a la que profesa su vida si las condiciones históricas, internas y externas a él, se lo permiten.

Por tanto, cabe notar que, en ambas definiciones, tanto la de propósito como la de sentido de Wolf, se da una doble dimensión: un aspecto subjetivo (*personal meaningfulness, subjective attraction*) y otro objetivo (una contribución objetiva en el mundo más allá de uno mismo, un valor objetivo) que son reconciliados.

3. EL SENTIDO Y EL PROPÓSITO EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

Damon (2008) analiza el fenómeno de la falta de propósito (*purposelessness*) y el sentido prevalente de vacío que aparece como uno de los grandes males psicológicos contemporáneos. Se refiere a lo que denomina «*the meaning gap*» (p. 114), cuya novedad radica en que afecta con mayor incidencia que nunca a la población más joven, reemplazando las actitudes naturales (cierto optimismo, esperanza, idealismo y asombro) que le corresponderían o le serían propias en su momento evolutivo.

A partir de distintas investigaciones empíricas llevadas a cabo en EE. UU., Damon encontró que solo uno de cada cinco jóvenes entre 12-22 años expresa

una visión clara de qué quiere lograr en la vida y por qué. Clasificó a las personas en cuatro grupos en función del nivel de desarrollo de su sentido del propósito, caracterizando a cada etapa. Si (1) los que muestran un sentido del propósito plenamente desarrollado (*purposeful*) constituyen solo uno de cada cinco, aproximadamente el 60 % de las personas se encuentra en uno de otros dos grupos: (2) el de aquellos que han desempeñado actividades que podrían servirles para desarrollar un propósito, pero todavía las hacen de forma auto-referente o autocentrada, sin una comprensión más profunda del sentido trascendente de la actividad (*dabblers*), o (3) el de los que han desarrollado algunas aspiraciones vagas o abstractas, pero no tienen ningún compromiso real hacia ellas o planes realistas para lograrlas (*dreamers*). El resto de la población —casi un cuarto—, según encontró, (4) no expresa ninguna aspiración en absoluto, o en algunos casos afirma que no encuentra el sentido o la necesidad de adquirir ninguna (*disengaged*).

Así pues, Damon distinguió los *purposeful*, los *dabblers*, los *dreamers* y los *disengaged*, caracterizándolos en atención al grado de desarrollo del propósito que mostraban. Por ejemplo, identificó cuáles son los rasgos que comparten las personas con un sentido muy desarrollado del propósito (la *ambición*, que surge de una visión crítica muy clara de las cosas que requieren cambio; que lleva a la *persistencia*, basada en el *optimismo* y la confianza de que el trabajo dará sus frutos; la *humildad*, al reconocer los propios límites, gracias a la que la persona no se siente derrotada cuando algo no sale como esperaba; la *alta efectividad práctica*, que produce *empoderamiento* y lleva asociados beneficios de tipo *emocional* —confianza en uno mismo, optimismo, gratitud, realización personal—, que refuerzan la motivación y hacen que la persona se comprometa aún más en su propósito en un efecto multiplicador que denominó «*a snowballing effect*» (p. 87)), y distinguió las etapas por las que pasan en su desarrollo del propósito. Dedicó sus esfuerzos a investigar empíricamente cómo puede avanzarse en el cultivo del propósito en los sujetos, determinando qué estrategias son efectivas y apropiadas en cada etapa o para cada nivel de desarrollo de este, tomando en cuenta que el propósito debe ser personal, descubierto por el propio individuo y perseguido por sí mismo, pues hemos transitado de una época en la que la visión del mundo y el propósito personal estaban *dados* a ser estos *elegidos* por el sujeto (Moran, 2019).

Damon (2008) considera que la falta de propósito es consecuencia de un sistema que evita plantear preguntas fundamentales o últimas que ahonden en «el significado profundo de nuestros esfuerzos» (p. 14) y en la conexión de las actividades diarias con propósitos más amplios, marginándolas de las conversaciones cotidianas. En su lugar, se percibe la tendencia a concentrarse en intereses instrumentales a corto plazo (rendimiento académico, éxito material, reconocimiento, conocimiento especializado...), como se observa en el siguiente el ejemplo que pone en relación con el mundo educativo: en lugar de ayudar a los jóvenes a identificar su vocación (un trabajo que encuentren personalmente significativo y que sea socialmente relevante), con frecuencia se observa cómo se les anima a dejar de lado visiones demasiado idealistas o

románticas de la vida profesional y a ser pragmáticos y realistas, tomando las decisiones profesionales que meramente les asegurarán estabilidad financiera.

Según Davis y Wadell's (2016), el fenómeno de la falta de propósito tiene que ver con el mal de la acedia como pereza espiritual, negación del cuidado, «indiferencia por hacerse preguntas acerca del sentido de la vida» (p. 90), una apatía basada en la convicción de que nada importa realmente o no hay nada auténticamente verdadero, bueno o bello que merezca la pena perseguir, que los autores identifican en estudiantes universitarios. Según ellos, esta situación viene causada por una crisis de identidad y propósito que afecta a las propias instituciones de enseñanza superior, a saber, por la confusión que estas viven acerca de su misión, que las incapacita para guiar y ayudar a sus estudiantes a vivir vidas con propósito, y «constituye la misma esencia de una crisis de identidad» (p. 92).

Por su parte, Taylor (2016) considera que la pérdida de finalidad y de sentido deriva del individualismo moderno, que lleva a la inconsciencia de los horizontes supraindividuales y de las grandes cuestiones que trascienden al yo, pues eran estos los que hacían a la persona sentirse parte de un conjunto. Al perderse esta visión amplia, se produce un angostamiento o estrechamiento de la vida que lleva a la falta de sentido.

Independientemente de la atribución de causas o del diagnóstico, resulta evidente que uno de los problemas fundamentales de las sociedades contemporáneas se refiere a la falta de propósito y sentido. Según Damon, este no tiene que ver tanto con la presión o las altas exigencias de entornos altamente competitivos, sino con la falta de algo que debe ser cultivado y desarrollado con la ayuda de diferentes agentes educativos. Como Lipovetski (2008) nota, la gravedad de la situación se aprecia al notar que «nuestra sociedad hipermoderna no proporciona “mecanismos institucionalizados” para remediar estos problemas» (p. 23). Por ello, como agentes educativos, las instituciones religiosas no pueden quedar al margen de ellos, sino que pueden colaborar de manera deliberada en el desarrollo del sentido y del propósito a partir de los análisis y las estrategias descubiertas como efectivas en investigaciones recientes, pues ambas cuestiones están constitutivamente relacionadas con la espiritualidad, como a continuación se examina, y constituyen, además, un bien público al que contribuir. La relación de las religiones con el sentido, primero, y con el propósito, después, es lo que a continuación se presenta.

4. RELIGIÓN, SENTIDO Y PROPÓSITO

4.1. *Religión y sentido*

Las religiones en sí mismas pueden considerarse como sistemas de significado o sentido global (Newton y McIntosh, 2013), como lentes interpretativas a través de las cuales todos los aspectos de la vida se organizan y entienden. Es decir, las creencias religiosas aportan un sentido subjetivo global que influye e

informa el sentido situacional que se le otorgue a los acontecimientos. Como indican Galek et al. (2015), además de proporcionar sentido a problemas existenciales que todo individuo afronta, las creencias religiosas también lo hacen a otros aspectos del mundo.

En caso de contradicción entre las creencias religiosas y el sentido otorgado a las situaciones particulares, es decir, cuando el sentido atribuido a un evento contradice aquel sentido global proporcionado por una religión, de manera que este último queda comprometido (por ejemplo, cuando un acontecimiento estresante o percibido como negativo entra en contradicción con un sentido global positivo —Dios es bueno, el bien vencerá—), el sujeto tiene que hacer los reajustes correspondientes para cambiar bien un sentido, bien otro: puede resignificar el evento particular (por ejemplo, haciendo una reatribución positiva, invocando una causa más aceptable para él, aunque esta sea desconocida, como que el sufrimiento puede actuar como vía de salvación, o que puede haber aspectos positivos en él no percibidos a primera vista, o minimizando su impacto), o reelaborar el sentido global que ha sido violado para hacer que se acomode mejor al tipo de acontecimientos vividos. En este último caso, se dan lugar a transformaciones espirituales, que pueden ser la conversión o la pérdida de fe, en las que no solo las creencias fundamentales del sujeto cambian, sino también sus objetivos últimos y, en consecuencia, su jerarquía de bienes. Sin embargo, Ariso (2020), siguiendo la distinción wittgensteniana entre conocimiento y certeza, observa que hay que distinguir las creencias de las certezas religiosas: mientras que de aquéllas se puede dudar, no puede hacerse lo mismo con estas: son inmunes a la duda, lo cual implica también que no pueden encontrarse fundamentos más claros que ellas mismas que pudieran sustentarlas.

En cualquier caso, respecto a las creencias, ante discrepancias entre el sentido global y el situacional, el ser humano se esfuerza, más o menos deliberada o automáticamente, por lograr la coherencia entre ambos niveles, de modo que las aparentes contradicciones de sentido en ambos órdenes sean superadas por sentidos más integradores y ajustados.

Como Park (2013) nota, dado que las creencias religiosas, como creencias básicas o fundamentales, tienden a ser estables y subyacen a roles en los que las personas se han comprometido fuertemente (en sentido temporal, psicológico, emocional, financiero...) (Galek et al., 2015), es más frecuente encontrar que es el significado de los acontecimientos particulares el que es reinterpretado por el sujeto, y no las propias creencias religiosas previas, de modo que sean aquellos los que se acomoden a estas, sin dar paso a cambios sustantivos en el sentido global. No obstante, respecto a las certezas religiosas, Ariso (2020) observa que no pueden adquirirse o dejarse a voluntad: «*The loss as well as the acquisition of a certainty is something that happens to each individual, not something she does*» (p. 661), lo cual tiene implicaciones en la manera en que estas deben enseñarse.

Como es de esperar, siendo las religiones en sí mismas sistemas de sentido global, son numerosos los estudios empíricos que han encontrado asociaciones positivas entre la religión, medida de diferentes formas, y el sentido percibido en

la vida, de modo que las personas religiosas perciben la vida con más sentido que las no religiosas y, por tanto, son menos propensas a decir que su vida no tiene sentido (Galek et al., 2015), si bien queda por investigar si algunas religiones son más efectivas en su capacidad de proporcionar sentido que otras. Entre numerosos estudios, en el de Nelson et al. (2021) se encontró que, a pesar de no haber diferencias significativas entre teístas y ateos en la «búsqueda de sentido», estas sí que se encontraron en relación a la «presencia de sentido» y la «necesidad de sentido», respecto a las que los creyentes puntuaron más alto.

Por su parte, Hicks y King (2007) encontraron que el compromiso religioso modera la relación que se da entre afecto positivo y sentido de la vida, de modo que las personas religiosas toman menos su estado de ánimo actual como referencia para juzgar si su vida tiene sentido, frente a lo que ocurre con aquellas que son menos religiosas, que tienden a apoyarse más en este al juzgar el sentido de su vida.

Nelson et al. (2021) también estudiaron las semejanzas y diferencias entre creyentes y no creyentes en relación a las fuentes de sentido a las que acuden, considerando también el sexo de los participantes, y encontraron que, si bien ambos grupos apuntaron a las relaciones como principal fuente de sentido, los creyentes lo hicieron en mayor medida, y las mujeres más que los hombres de manera estadísticamente significativa. En concreto, entre las relaciones que los participantes del estudio nombraron, la maternidad es señalada por mujeres creyentes como fuente de sentido significativamente más que por los otros grupos (padres creyentes, y madres y padres no creyentes). Los ateístas afirmaron que su vida no tenía sentido significativamente más que los teístas, y apuntaron a la mejora personal y al altruismo en mayor medida como fuente de sentido.

A partir de entrevistas realizadas a un grupo de 172 creyentes en EE. UU., Galbraith et al. (2019) indagaron por qué la religión aumenta el sentido de la vida, como numerosos estudios parecen sugerir. A partir de los códigos que identificaron en las entrevistas que realizaron al preguntar a los participantes por su propósito en la vida, y de las tres categorías principales que emergieron de ellos («el amor y servicio hacia otros», «las relaciones familiares» y «la conexión con Dios»), concluyeron que se debe a que aquélla anima o estimula a los creyentes a construir relaciones significativas.

En esta línea, Chan et al. (2018) encontraron que la gente en general, y no solo los creyentes, deriva el propósito y el sentido fundamentalmente de las relaciones sociales, de modo que, según ellos, cualquier cosmovisión que las fomente puede otorgar sentido, independientemente de que sea o no religiosa. Algo semejante sugieren Nelson et al. (2021) al atribuir la capacidad de la religión para dar sentido al menos «en parte» a que esta facilita otras fuentes de sentido (por ejemplo, las interacciones sociales o el trabajo voluntario).

En relación con esto, Prinzing et al. (2023) han estudiado si hay algo que distinga el sentido basado en fundamentos religiosos del sentido proporcionado por otras fuentes, es decir, cuál es la especificidad o la distintividad que tiene el sentido religioso en comparación con otros sentidos. Esto es, si el sentido religioso añade algo al sentido que proporcionan otras fuentes, y si, en comparación con

otros mecanismos o fuentes de sentido, satisface mejor o peor, de manera más o menos plena, la necesidad de sentido de toda persona. Hicks y King (2007) ya planteaban la pregunta de si el sentido que proviene de diferentes fuentes (por ejemplo, del afecto positivo, que se ha encontrado que está correlacionado con el sentido; o del compromiso religioso) es diferente. Es decir, se preguntaron «si es igual de efectivo, si tiene la misma capacidad de aportar significado si viene de diferentes fuentes» (p. 55).

Según Prinzing et al., los sentidos que provienen de diferentes fuentes no son equiparables, sino que la religión tiene un papel distintivo, irremplazable o insustituible porque dota a la persona no solamente con un sentido *social*, esto es, de importancia o significancia social, sino con un sentido de importancia *cósmica*, por el que esta entiende que tiene un papel en el gran plan según el que el universo fue diseñado. Si bien el sentido social puede ser aportado por sustitutos seculares de la religión, al hacer que la persona se sienta perteneciente a un grupo y con una importancia dentro de él, estas fuentes no logran aportar el sentido de importancia cósmica que las religiones otorgan. Es decir, el sentido que proporciona la religión a la persona deriva de una comprensión más amplia de su relación con la realidad que incluye no solo su dimensión social, sino un sentido más profundo —ontológico— de lo que significa existir para ella: ser parte de un plan mayor desde el que fue diseñada la realidad y en el que tiene un papel que desempeñar.

Por tanto, desde las investigaciones de Prinzing, hay algo específico que aporta el sentido religioso, frente a otros, y que va más allá del sentido que se deriva del sentimiento de pertenencia. Newton y McIntosh (2013) también encontraron que el sentido religioso y el no religioso son distintos. Por ejemplo, encontraron que, respecto al sentido global, el sentido es «más complejo y coherente, y da lugar a un mayor sentido subjetivo de coherencia cuando se deriva de fuentes religiosas en comparación con las no religiosas» (p. 260).

4.2. *Religión y propósito*

Si pasamos a abordar la relación entre religión y propósito, cabe observar, en primer lugar, que el propósito se ha relacionado con la dimensión espiritual de la persona, considerándolo un aspecto central de ella. Tener un sentido claro de propósito y la búsqueda y desarrollo de la vocación personal ha sido entendido como uno de los componentes de la espiritualidad, y así lo incluyen algunos autores en su constructo de inteligencia espiritual, junto a otros elementos cognitivos, afectivos y conductuales (Arias y Lemos, 2015). Ambos, tanto propósito (Bronk, 2011) como espiritualidad o religiosidad (Galek et al., 2015) están fuertemente vinculados a la identidad personal, afectando radicalmente a cómo el sujeto se entiende a sí mismo.

Por su función, ambos también comparten un carácter integrador: si la espiritualidad no consiste sin más en una dimensión más o una facultad particular del sujeto, entre otras, sino que es la instancia totalizadora de la persona que integra todas las dimensiones del sujeto, dándoles cierto matiz o cualidad peculiar, lo

mismo ocurre con el propósito, que no es un objetivo más entre otros, sino el fin último al que están ordenadas las metas particulares de la vida. Si la espiritualidad última, acaba el resto de dimensiones humanas, las hace ser del quién del que son, modelando «la vida humana con un tono diferente» (Vázquez Borau, 2011, p. 103), el propósito también da cierta orientación a la vida, dotándola de una cualidad fundamental. Para ilustrarlo con una analogía, se podría decir que, si Ellacuría considera que en la historia se encuentra lo último de la realidad (la historia es «la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta» (Samour, 2006, p. 1242), en donde «se hacen presentes todos los demás dinamismos de la realidad» como momentos estructurales (López-Barrientos y Villatoro-Díaz, 2001, p. 709)), en este caso, la espiritualidad constituye, en el nivel *entitativo*, lo último o la ultimidad del sujeto, en donde se manifiesta la realidad subjetiva de la manera más cabal, acabada o plena. Y, en el nivel *operativo* o práctico, es el propósito el que cumple esta función.

Francis et al. (2010) afirman explícitamente que «el propósito vital es central a la misma esencia de la religión» (p. 5). En una revisión bibliográfica sobre esta relación se encuentran estudios empíricos que ligan ambos términos, religión y propósito, igual que ocurría entre religión y sentido (*meaning*). Por ejemplo, en los distintos estudios llevados a cabo por Francis y colegas (Francis, 2000; Francis y Burton, 2006; Francis et al., 2010; Robbins y Francis, 2000), se encuentra una correlación positiva entre un sentido fuerte del propósito (medido a través de distintos instrumentos validados para ello) y la religión (conceptualizada en diferentes términos según los trabajos. Por ejemplo, como religiosidad intrínseca u orientación intrínseca a la religión vs. la extrínseca o la orientación de búsqueda, o entendiéndola operacionalizada en distintos comportamientos vinculados con la religiosidad —asistencia a la iglesia, oración, lectura de la Biblia, etc.—). En concreto, Francis et al. (2010) encontraron una asociación positiva entre una religiosidad intrínseca y el sentido del propósito. También Chan et al. (2018) encuentran que las creencias religiosas facilitan procesos psicológicos que tienen beneficios para el propósito (p. 14), pero señalan que aún falta por mostrar si hay una conexión causal entre ambas cosas, es decir, si la religión es en sí misma lo que aumenta el propósito vital o son otros rasgos (previos) de la persona —precisamente aquellos que hacen que la persona adquiera un compromiso religioso— los que conducen a ello. A este respecto, Malin et al. (2017) encontraron una correlación entre el propósito y tres fortalezas del carácter (gratitud, compasión y coraje), de modo que distintos niveles de desarrollo del propósito llevaban asociados un logro mayor o menor de estas cualidades. También hay que probar si la relación se da en el otro sentido: si un sentido del propósito muy desarrollado lleva a una mayor probabilidad de religiosidad.

En cualquier caso, ante la relación entre religión y propósito personal que parece identificarse, hay que preguntarse si es *posible y deseable* que las propias instituciones religiosas contribuyan explícita o deliberadamente a cultivar o estimular el desarrollo del propósito personal para que el sujeto avance a través de las diferentes etapas que Damon distingue, tomando en cuenta que

el propósito no está hoy, para muchos, ligado a un fundamento teológico o aspiración religiosa, sino que tiene un significado puramente secular. En caso de responder afirmativamente, habría que preguntarse *cómo* las instituciones religiosas pueden asumir esta tarea, desde los medios específicos que tienen disponibles (Tirri y Quinn, 2010), y qué *desafíos* se encuentran en ella.

Si, tal como Damon demuestra, el sentido de propósito puede cultivarse, parece procedente que las instituciones religiosas, como agentes educativos, colaboren en su desarrollo como forma de contribuir al bien de la persona y al bien común de las sociedades, pues el impacto del propósito en la construcción social es notorio. Como afirma Moran (2019), el propósito «no debe considerarse meramente como un atributo personal, sino como un bien público que beneficia a la comunidad» (p. 14). En efecto, las ventajas de tener un sentido fuerte del propósito han sido bien documentadas, tanto a nivel personal como social, y se han encontrado relaciones del propósito con la satisfacción vital, el bienestar, la realización personal, la satisfacción profunda, una mayor capacidad de relacionarse con otros, etc. (Galek et al., 2015; Damon, 2008).

Además, como sostienen Robbins y Francis (2000), la labor pastoral no puede ignorar la situación de falta de propósito en la que se encuentran muchas personas. Por ejemplo, en relación a la pastoral de instituciones vinculadas a la iglesia, como algunas universidades, afirman: «*A church-related institution may wish to take particularly seriously the fact that between one-fifth and one-third of entering students arrive in college without having developed clear goals, aims, and a sense of purpose in life*» (p. 233).

En la medida en que el propósito es un aspecto fundamental de la espiritualidad humana, la contribución de las religiones a su desarrollo adquiere sentido, que se refuerza al observar que ambos, religión y propósito, incluyen un elemento de autotranscendencia. Esta relación no debe quedar anulada por el hecho de que, en las sociedades postseculares contemporáneas, la religión no es para muchos el factor clave o único que articula la formación del propósito, es decir, por el hecho de que el propósito tiene a menudo un significado puramente secular, de modo que la autotranscendencia que incluye puede ser simplemente horizontal. Del mismo modo que la secularización ha tenido implicaciones en la percepción del sentido de la vida, también las ha tenido en el propósito personal. Como Damon (2008) observó, a pesar de que algunos derivan su propósito vital de la religión (Warren, 2002), los propósitos de tipo religioso, así como político y social, han disminuido sostenidamente en las últimas décadas.

A pesar de ello, las instituciones religiosas pueden fomentar el desarrollo del propósito personal de manera efectiva bajo ciertas condiciones que la investigación reciente ha avanzado. En el contexto actual de desconexión entre religión y espiritualidad (Halik, 2022; Carr, 2018; Kristjánsson, 2016) y redefinición del papel de las religiones en las sociedades pluralistas postseculares, apoyar en el discernimiento y desarrollo del propósito personal puede servir como vía para reconectar con los buscadores espirituales (*spiritual seekers*) que han abandonado la religión institucional, pero tienen un interés claro en

el desarrollo espiritual, despertando su motivación, en la medida en que ambas búsquedas —aquella que toda religión implica en relación a las preguntas existenciales últimas, y la del propósito— comparten un ingrediente común: cierta autotranscendencia o búsqueda de lo que está más allá del propio sujeto, que tiene un claro impacto en la construcción política. Los resultados del estudio de Nelson et al. (2021) sirven como argumento para apoyar esta contribución, en la medida en que los autores encontraron que, respecto a la «búsqueda de sentido», no había diferencias significativas entre creyentes y no creyentes (a diferencia de lo que ocurre respecto a la «presencia de sentido» y la «necesidad de sentido», para las que los creyentes puntuaron significativamente más alto). Esto implica que la búsqueda de sentido aparece como igualmente importante para ambos grupos, por lo que las instituciones religiosas tienen el desafío de implicar a un público más amplio para abordar esta cuestión. Como Halik (2022) afirma, en realidad, entre los buscadores espirituales (*spiritual seekers*) se encuentran tanto creyentes como no creyentes, y la clave, o el futuro de las religiones, se encuentra, según él, en cómo estas sepan acomodarlos en sus respectivas instituciones. En sus propias palabras: «*I am convinced that the future of Christianity will depend primarily on the extent to which Christians relate to the spiritual seekers*» (p. 4). Por ello, considera que las iglesias necesitan un nuevo tipo de trabajo pastoral que incluya el acompañamiento espiritual que es, en su opinión, la forma principal de estar presentes hoy en la cultura.

Son numerosos los desafíos específicos que se les plantean a las instituciones religiosas a la hora de afrontar la tarea de ayudar en el discernimiento y cultivo del propósito. Estos van desde cómo hacer avanzar el desarrollo del propósito de modo que la autotranscendencia que este implica adquiera un significado no solo horizontal, sino también vertical, hasta cuál es el tipo de lenguaje y de intercambio que debe tener lugar en este acompañamiento. Por ejemplo, se debe tomar en cuenta que el diálogo debe partir de la escucha activa a la persona y mostrar una gran sensibilidad y respeto por ella, superando tendencias autoritarias, moralizantes e intrusivas, en la medida en que ayudar en el discernimiento del propósito vital no tiene que ver con decir a otra persona «lo que tiene que pensar o hacer», pues los propósitos no pueden ser dados, sino que son descubiertos por el propio individuo. Por ello, se trata de un acompañamiento espiritual dirigido a descubrir las oportunidades que ofrece el contexto que son socialmente relevantes y, a la vez, concuerdan con los intereses de la persona, esto es, son personalmente significativas.

Por tanto, como forma de proseguir la investigación empírica y teórica acerca de la relación entre religión y propósito, y como línea de acción práctica, se propone llevar a cabo una adaptación de las estrategias de Damon y otros para fomentar el sentido del propósito para que puedan ser utilizadas por las instituciones religiosas a través de programas específicos como forma de acompañamiento espiritual. Un avance de esa tarea puede encontrarse en otro trabajo (Espinosa Zárate, 2023), y se plantea a través del servicio, en torno al que las instituciones religiosas agrupan gran cantidad de personas, creyentes y no

creyentes. El modelo que Moran (2017) propone para fomentar el propósito a través del servicio (*the «feedback-loop model of the reciprocity of purpose and service»*) puede aplicarse muy bien a las instituciones religiosas, en la medida en que estas han estado tradicionalmente implicadas en actividades de servicio. De este modo, prosiguiendo con su actividad habitual, pueden fácilmente plantearse el objetivo deliberado de ayudar a discernir y estimular el propósito vital de las personas vinculadas al servicio, con un impacto indudable en su crecimiento espiritual, a la vez que apelan a un público más amplio que el que hasta ahora han reunido, en tanto que la búsqueda y cultivo del propósito se plantea como exploración de la propia identidad o autenticidad (Burrow y Hill, 2011; Taylor, 2016).

Por tanto, en relación al propósito, se pueden plantear las siguientes preguntas de investigación como prospectiva, a las que este trabajo ha respondido solo de manera incipiente, y en cuyo avance radica una línea de investigación interdisciplinar que bebe de las contribuciones teóricas y trabajos empíricos en torno al sentido y al propósito que se han hecho en las últimas décadas: (1) ¿Cuál puede ser la contribución de las instituciones religiosas respecto al desarrollo del sentido subjetivo y el propósito personal? (2) ¿Puede una contribución así tener lugar en sociedades seculares, que incluyen personas ateas o planteamientos laicistas? Es decir, si es posible, ¿es también deseable? (3) ¿Puede el desarrollo del propósito, entendido como una nueva dimensión de la labor pastoral, ayudar a despertar el interés de las personas en la religión y, si es así, en qué medida? (4) ¿Cómo pueden las instituciones religiosas ayudar a las personas a avanzar desde la autotranscendencia meramente horizontal que el propósito incluye, a la experiencia de una trascendencia vertical? Es decir, ¿cómo puede este acompañamiento religioso salvar la brecha entre la trascendencia horizontal y vertical? (5) ¿Qué principios deben guiar ese acompañamiento para que este abra la puerta, o invite activamente, a una fundamentación religiosa del propósito?

BIBLIOGRAFÍA

- Arias, R. y Lemos, V. (2015). A theoretical and operational approach to the construct of spiritual intelligence. *Enfoques*, 27(1), 79-102.
- Ariso, J. M. (2020). Religious certainty: Peculiarities and pedagogical considerations. *Studies in Philosophy and education*, 39, 657-669. <https://www.doi.org/10.1007/s11217-020-09735-8>
- Bronk, K. C. (2011). The role of purpose in life in healthy identity formation: A grounded model. *New Directions for Youth Development*, 132, 31-44. <https://www.doi.org/10.1002/yd.426>
- Bronk, K. C. (2012). A grounded theory of the development of noble youth purpose. *Journal of Adolescent Research*, 27(1), 78-109. <https://doi.org/10.1177/0743558411412958>
- Burrow, A. L. y Hill, P. L. (2011). Purpose as a form of identity capital for positive youth adjustment. *Developmental Psychology*, 47(4), 1196-1206. <https://www.doi.org/10.1037/a0023818>

- Carr, D. (2018). Spirituality, spiritual sensibility and human growth. *International Journal for Philosophy of Religion*, 83, 245-260. <https://doi.org/10.1007/s11153-017-9638-x>
- Chan, T., Michalak, N. M. y Ybarra, O. (2019). When God is your only friend: Religious beliefs compensate for purpose in life in the socially disconnected. *Journal of Personality*, 87, 455-471. <https://doi.org/10.1111/jopy.12401>
- Damon, W., Menon, J. L. y Bronk, K. C. (2003). The development of purpose during adolescence. *Journal of Applied Developmental Science*, 7(3), 119-128. https://doi.org/10.1207/S1532480XADS0703_2
- Damon, W. (2008). *The path to purpose: Helping our children find their calling in life*. New York: Free Press.
- Davis, D. H. y Wadell, P. J. (2016). Educating lives for Christian wisdom. *International Journal of Christianity and Education*, 20(2), 90-105. <https://doi.org/10.1177/20569971166639317>
- Espinosa Zárate Z. (2023). Purpose, Spirituality and Moderate Secularism: The Contribution of Religious Institutions to Purpose Development. *Religions*, 14(7), 9-28. <https://doi.org/10.3390/rel14070928>
- Francis, L. J. (2000). The relationship between Bible reading and purpose in life among 13-15-year-olds. *Mental Health, Religion and Culture*, 3, 27-36. <https://doi.org/10.1080/13674670050002072>
- Francis, L. J. y Burton, L. (2006). The influence of personal prayer on purpose in life among Catholic adolescents. *Journal of Beliefs and Values*, 15(2), 6-9. <https://doi.org/10.1080/1361767940150202>
- Francis, L. J., Jewell, A. y Robbins, M. (2010). The relationship between religious orientation, personality, and purpose in life among an older Methodist sample. *Mental Health, Religion and Culture*, 13(7-8), 777-791. <https://www.doi.org/10.1080/13674670802360907>
- Frankl, V. (1979). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Galbraith, Q., Callister, A. y Kelly, H. (2019). Constructing meaning through connection: Religious perspectives on the purpose of life. *Faculty Publications*, 5928. <https://scholarsarchive.byu.edu/facpub/5928>
- Galek, K., Flannelly, K. J., Ellison, C. G. y Siltan, N. R. (2015). Religion, meaning and purpose, and mental health. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1, 1-12.
- Halik, T. (2022). Spirituality as a healing power for the world. En: *International Symposium on Human Flourishing and Spirituality* (Sevilla, 17-18 de junio de 2022).
- Han, H. (2015). Purpose as a moral virtue for flourishing. *Journal of moral education*, 44(3), 291-309. <https://doi.org/10.1080/03057240.2015.1040383>
- Hicks, J. A. y King, L. A. (2007). Religious commitment and positive mood as information about meaning in life. *Journal of Research in Personality*, 42(1), 43-57. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2007.04.003>
- Kristjánsson, K. (2016). Flourishing as the aim of education: towards an extended, «enchanted» Aristotelian account. *Oxford Review of Education*, 42(6), 707-720. <https://doi.org/10.1080/03054985.2016.1226791>
- Kristjánsson, K. (2017). Recent Work on Flourishing as the Aim of Education: A Critical Review. *British Journal of Educational Studies*, 65(1), 87-107. <https://doi.org/10.1080/00071005.2016.1182115>
- Kristjánsson, K., Darnell, C., Fowers, B. y Moller F. (2020). *Phronesis: developing a conceptualisation and an instrument*. Research report. Birmingham: Jubilee Centre for Character and Virtues.

- Lewis, C. S. (2102). *La abolición del hombre*. Madrid: Encuentro.
- Lipovetski, G. (2008). *La sociedad de la decepción*. Barcelona: Anagrama.
- López-Barrientos, M. E. y Villatoro-Díaz, M. V. (2001). Ellacuría después de Ellacuría. El diálogo filosófico posterior a Ellacuría. *Realidad*, 83, 707-733.
- Malin, H., Indrawati, L. y Damon, W. (2017). Purpose and Character Development in Early Adolescence. *Journal of youth and adolescence*, 46(6), 1200-1215. <https://doi.org/10.1007/s10964-017-0642-3>
- Moran, S. (2018). Purpose-in-action education: Introduction and implications. *Journal of Moral Education*, 47(2), 145-158. <https://doi.org/10.1080/03057240.2018.1444001>
- Moran, S. (2019). Is personal life purpose replacing shared worldview as youths increasingly individuate? Implications for educators. *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research*, 18(5), 8-23. <https://doi.org/10.26803/ijlter.18.5.2>
- Nelson, T. A., Abeyta, A. A. y Routledge, C. (2021). What makes life meaningful for theists and atheists? *Psychology of Religion and Spirituality*, 13(1), 111-118. <https://doi.org/10.1037/rel0000282>
- Newton, T. y McIntosh, D. N. (2013). Unique Contributions of Religion to Meaning. En J. A. Hicks y C. Routledge (Eds.), *The Experience of Meaning in Life: Classical Perspectives, Emerging Themes, and Controversies* (pp. 257-269). Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6527-6_20
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Ideas y creencias*. Madrid: Alianza.
- Panikkar, R. (2000). Religion, Philosophy and Culture. *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, 1. <https://them.polylog.org/1/fpr-en.htm>
- Park, C. L. (2013). Religion and meaning. En: R. F. Paloutzian y C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 357-379). Nueva York: The Guilford Press.
- Prinzing, M., Van Cappellen, P. y Fredrickson, B. L. (2023). More Than a Momentary Blip in the Universe? Investigating the Link Between Religiousness and Perceived Meaning in Life. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 49(2), 180-196. <https://doi.org/10.1177/014616722111060136>
- Quiceno, J. D. (2023). Ipseidad y promesala persona como co-creación mutua a partir de la noción de identidad narrativa de Paul Ricoeur. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 79(302), 5-26. <https://doi.org/10.14422/pen.v79.i302.y2023.001>
- Ricoeur, P. (2011). *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Robbins, M. y Francis, L. J. (2000). Religion, personality, and well-being: the relationship between church attendance and purpose in life. *Journal of Research on Christian Education*, 9(2), 223-238. <https://doi.org/10.1080/10656210009484908>
- Samour, H. (2006). La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría. *ECA. Estudios Centroamericanos*, 697-698, 1238-1248.
- Seligman, M. (2011). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. Florence, Massachusetts: Free Press.
- Taylor, Ch. (2016). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Tirri, K. y Quinn, B. (2010). Exploring the role of religion and Spirituality in the development of purpose: case studies of purposeful youth. *British Journal of Religious Education*, 32(3), 201-214. <https://doi.org/10.1080/01416200.2010.498607>
- Tomás de Aquino (2000). *Comentario a la Ética a Nicómaco*. Trad. A. M. Mallea. Pamplona: EUNSA.

- Vázquez Borau, J. L. (2011). *La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Warren, R. (2012). *The purpose-driven life. What on earth am I here for?* Nashville: Zondervan.
- Wittgenstein, L. (1997). *On Certainty*. Oxford: Blackwell.
- Wolf, S. (2011). *The meaning in life and why it matters*. Princeton, New Jersey y Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press.
- Wong, P. (2012). *The human quest for meaning: theories, research, and applications*. New York: Routledge.

Universidad Loyola Andalucía
Departamento de Humanidades y Filosofía.
<https://orcid.org/0000-0002-5217-2731>
zespinos@uloyola.es

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]