

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR

Ciro Javier Moncada Guzmán - Félix Barreto Junca

*La religión propone las respuestas más fuertes,
antiguas y vivas a la cuestión del sentido de la vida.
Por este motivo, no puede no interesar a la filosofía
en la búsqueda de saber que ésta lleva a cabo.
(J. Grondin)*

Introducción

Tanto la filosofía como la religión nacen en la cotidianidad humana, en la que el ser humano, constantemente, se enfrenta al asombro, al estupor, al misterio, a aquella experiencia de vivir en busca de sentido. Esta disposición vincula profundamente al ser con el poder de la interrogación, la que emerge en el diario acontecer, y toma fuerza en todo aquello que desborda la comprensión del día a día. De este modo, se constituye en una búsqueda orientadora, a través de la reflexión por el sentido de vida. Su diferencia radica en que mientras la filosofía pretende fundamentar el sentido de las realidades obvias desde los fundamentos de la razón, preguntando por el ¿qué?, la religión indaga sobre las mismas realidades desde la comprensión y proyección que la dimensión espiritual hace sobre ellas, en busca de sentido.

Entonces, es posible pensar en la Filosofía de la Religión. En efecto, gracias al pensamiento moderno y a los nuevos impulsos de la filosofía analítica, se constituye en una reflexión crítica acerca de la racionalidad que la religión presenta en su propuesta de comprensión del mundo, a través de la dimensión espiritual. Por esta razón, la finalidad de este escrito es presentar la identidad, la delimitación, la fuerza y la novedad de la Filosofía

de la Religión; estos son elementos constitutivos de la fundamentación epistemológica de la Educación Religiosa. Este tipo de educación pretende dar razón del sentido de vida inherente a la naturaleza humana, a través de la comprensión de la dimensión trascendente. Esta tarea debe plantearse en el contexto de la escuela, escenario propio de la formación integral y lugar que debe enriquecerse en conocimiento y experiencia, mediante la comprensión filosófica del hecho religioso en el ser humano.

Para cumplir con este cometido, este documento está dividido en tres apartados: el primero, responde a la pregunta por la identidad propiamente dicha de esta reflexión filosófica que se constituye como estudio de la religión, y que a la vez, sirve de apoyo para la fundamentación epistemológica de la Educación Religiosa. El segundo, abarca la reflexión crítica sobre la estructura de la Filosofía de la Religión, en el que se discernirá acerca de sus elementos y características principales. El tercero, exhibe los aportes de este estudio a la tarea pedagógica de la Educación Religiosa, en el contexto educativo colombiano.

Identidad de la Filosofía de la Religión

Para comprender la identidad de la Filosofía de la Religión, es necesario partir de la identificación de su objeto de estudio. Esta tarea se debe enmarcar en la comprensión de su desarrollo histórico, pues, en el recorrido de la humanidad, han existido diversas tendencias, perspectivas y tensiones que han generado escuelas y pensadores. Además, es obligatorio diferenciar su cometido epistemológico y pragmático, respecto a la actividad investigativa de otros estudios, con las cuales debe fomentar un diálogo inter y transdisciplinario.

Objeto de estudio de la Filosofía de la Religión

La Filosofía de la Religión parte del asombro del hombre ante el misterio. De ese interés profundo por responder el interrogante trascendental que lo desborda y motiva a la búsqueda de una respuesta por el sentido, desde la experiencia de la dimensión espiritual. Por ello, el común denominador que ha generado la controversia de la religión, a la luz de la razón, se resume en estas preguntas: “¿es racional la religión?, ¿puede una persona que busca orientar su vida a la luz de la razón seguir creyendo o que la religión le exige que crea?” (Díaz, 2015, p. 13).

Este movimiento no es solo conceptual, es también experiencial. El hombre indaga por la comprensión del mundo, motivado por su deseo de

aprehensión del entorno que lo rodea, basado en el fundamento que le otorga su dimensión espiritual. En este sentido, es la reflexión racional sobre un hecho humano concreto: el hecho religioso vivido como *homo religiosus*; es decir, la vivencia de una opción personal de tipo vinculante con lo absoluto y trascendente que, en principio, es total misterio, del cual no solo se busca captación de información sino construcción de sentido, a través de la religación con lo sagrado. Este es el objeto de estudio de la Filosofía de la Religión. La posibilidad de encontrar este objeto, en la cotidianidad de la vida humana, radica en el significado simbólico que tiene la religión para el hombre: el ser que recurre al símbolo, no solo como acción comunicativa, sino como enmarcación de su comprensión del mundo:

Es la expresión de esta dimensión simbólica de lo real y de la vida: lo real es algo más que lo que da a entender a primera vista, tiene un sentido. La articulación de este sentido, en los cultos y en las creencias, es la religión. (Grondin, 2010, p. 53)

Pensar la religión como articulación del símbolo con la búsqueda de sentido, presenta un panorama de praxis, fundamentado en la dimensión espiritual del ser humano. El hecho religioso, vivido por el *homo religiosus*, se convierte ahora en el centro de razonamiento de la Filosofía de la Religión. Puesto que el hombre junto con su entorno sacralizado, ritualizado, simbolizado, axiológico, conceptualizado y enmarcado por un sentido de vida adquirido, son la fuente para la comprensión de la *religio*, desde las categorías de la razón.

Abordaje histórico de la Filosofía de la Religión

La reflexión sobre el hecho religioso ha sido abordada a lo largo de la historia de diversas formas, bajo diferentes criterios e intereses. Explorar este recorrido histórico permite comprender los variados matices que ha tenido la Filosofía de la Religión en el desarrollo de la humanidad. Ante esta realidad, es necesario: a) construir la comprensión histórico-ancestral de la religión, en las culturas originarias; b) abrir la posibilidad a la meditación propiamente filosófica en la antigua Grecia, cuna de la filosofía; c) analizar el medioevo, como florecimiento de la fundamentación metafísica; d) estudiar el renacimiento, como retorno del humanismo; e) razonar sobre la modernidad y su anhelo de ilustración; e) considerar la era contemporánea con sus nuevas reflexiones existenciales, y los esfuerzos actuales por estructurar el análisis, desde categorías recientes.

Cuando se piensa en las culturas originarias no se debe partir de una lectura occidental, desde las categorías conceptuales de la actualidad. En ellas, no

existe la preocupación por la estructuración racional del hecho religioso. Por el contrario, su interés se centra en la expresión, vivencia y perfeccionamiento de la dimensión espiritual, a través del mito, la magia y el rito. Este hecho está fundamentado en hallazgos antropológicos producto de investigaciones y excavaciones como: pintura, orfebrería, cerámica e incluso vestigios óseos. Así pues, la ruta de comprensión del fenómeno religioso debe estar orientada a la descripción de la importancia de este factor religioso, para la vida cotidiana.

En magia, el hombre depende de sus propias fuerzas para hacer frente a las dificultades y peligros que le amenazan a cada paso. Cree en un cierto orden natural establecido, con el que puede contar infaliblemente y manipular para sus fines particulares [...] luego, se entrega humilde a la misericordia de ciertos grandes seres invisibles tras del velo de la naturaleza, a los que ahora adjudica todos aquellos vastos poderes que en un tiempo se había arrogado a sí mismo. Así, en las mentes más agudas la magia es gradualmente reemplazada por la religión. (Frazer, 1944, p. 797)

Esta interpretación ha sido criticada en varios aspectos, especialmente, por la generalización evolucionista, puesto que manifiesta una tendencia de superación de estadios. El aspecto importante que se quiere resaltar, en este documento, es la primera relación entre el hecho religioso y la cotidianidad en las culturas originarias. En ellos, está inmersa la búsqueda de la comprensión de la realidad y la intención de manipularla; primero, por propios méritos, a través de la repetición, ritualización y sacralización; luego, por la confianza que va construyendo cada ser humano hacia la trascendencia que descubre como realidad absoluta que lo envuelve y le da sentido a su vida. Esto es, en últimas, la experiencia de la dimensión espiritual en el ser humano.

En la antigua Grecia, no usaban el término religión dentro de su reflexión de orden filosófico. Y la palabra piedad la utilizaban para referirse al aspecto cultural. Esto lo atestigua Cicerón (1999), quien, cuando se refiere a Epicuro, dice: “la piedad consiste en ser justos en relación con los dioses” (p. 155). Realmente, no se evidencia una reflexión racional pormenorizada sobre la religión, pero sí se hallan elementos de discernimiento y reflexión sobre su mitología, el alma, el hombre y los dioses. En ellos, se nota una comprensión teleológica de la realidad, una proyección del sentido de vida que pretende buscar la filosofía con sus disertaciones, proyectando por medio de la piedad su interpretación de la cotidianidad.

La tradición latina presenta nuevos elementos para la construcción del discurso filosófico. Inicia reflexionando sobre la etimología de la palabra religión, con Cicerón, quien habla de *relegere*, como segunda lectura de la realidad que permite vislumbrar lo trascendente y lo absoluto. Luego, está

Lactancio con *religare*, como vinculación y compromiso con esta realidad de orden sobrenatural. Por último, Agustín de Hipona, quien realiza una estructuración del sistema religioso desde los postulados de la filosofía platónica. Ante este panorama, “la religión se entiende también como una filosofía” (Grondin, 2010, p. 106), pues se evidencia un trabajo de subordinación de la filosofía para responder a los interrogantes de la religión, a la vez que justifica sus postulados.

Con el paso de los siglos, se da una prolongación y afianzamiento a esta perspectiva de lo religioso, desde la filosofía: cristianismo, islamismo y judaísmo, con autores como: Al Farabi, Avicena, Averroes, Maimónides y Tomás de Aquino. Ellos revalorizaron el saber racional de la religión de una forma más estructurada y organizada, pues intentaron hacer una lectura de sus sistemas religiosos, desde la racionalidad. “Todos esos autores intentan mostrar que su religión [...] concuerda con la filosofía, comprendida a partir de sus disciplinas fundamentales como la lógica, la ética o la metafísica, también pensada teológicamente” (Grondin, 2010, p. 108). Ellos abordan la filosofía de una forma sistemática, al servicio de la fundamentación racional de sus convicciones religiosas. Aristóteles, por ejemplo, presenta sus lineamientos como punto de anclaje del ser con la trascendencia.

Un espíritu de renovación surgiría, entonces, en la historia de la humanidad. Se trata de una transición notoria que permitió al ser humano volver sobre sí mismo, dejar de observar el vasto mundo metafísico que fue centro de reflexión durante siglos, para centrarse en la consumación de su comprensión. El Renacimiento, periodo en el que se soñaba con la liberación del yugo teocentrista del medievo y se apostaba por el retorno de lo más humano. “Los humanistas del Renacimiento querían reformar y renovar la vida religiosa desde las luces que les aportaban la cultura y las letras, [...] reducían la religión a una actividad intelectual destinada a los doctos” (Roper, 1999, p. 307). En ese sentido, surgen, alrededor de la religión, manifestaciones de transformación profunda en los contenidos intelectuales y pragmáticos. Se habla de reforma, contrarreforma, teísmo, religión ilustrada, etc., como elementos de una nueva visión, en los que el hombre humanista manifiesta nuevas categorías de comprensión del mundo, desde la cultura, la historia, la filosofía, las matemáticas y el arte.

El Renacimiento sirve de trampolín para la nueva comprensión de la religión, en la modernidad. Los hombres centran sus reflexiones a partir de la nueva ciencia, y lo religioso pasa a otro plano: “no será nada más que una liberación del yugo de la religión, que quedará sustituida por la ciencia” (Grondin, 2010, p. 121). Autores como Hobbes, Hume, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche y Freud plantean otras formas de pensar en lo absoluto, lo

cual transforma la relación entre la filosofía y la religión; esta última se dejó de lado, incluso se miró en términos de inutilidad para el contexto humano.

Hume critica fuertemente la concepción religiosa de su época, pues, dentro de la lógica del empirismo, el primado del conocimiento debe radicar en la experiencia que se tenga de una realidad de acuerdo con el método científico: “examinemos los principios religiosos que, de hecho, han prevalecido en el mundo. Dificilmente podremos convencernos de que son otra cosa más que sueños de hombres enfermos” (Hume, 1966, p. 127). En esta apreciación, la religión está enmarcada en un contexto pre-científico que, ante la ausencia de la rigurosidad, plantea soluciones metafísicas fundamentadas en el asombro y narradas como mito; para así dar solución a los interrogantes de su cotidianidad. Más adelante, Hume llega a formular que es fuente de mal para el ser humano porque genera división y confusión entre los hombres. Esta plataforma de desconfianza, interiorización y reducción de la religión posibilitó el planteamiento de Kant:

La teodicea no es tanto un asunto de ciencia cuanto, mucho más, de fe. A la luz de la teodicea auténtica se nos ha hecho claro que en tales cuestiones, no se trata tanto de razonar con ingenio, como de ser sinceros al advertir la incapacidad de nuestra razón, y de ser honrados en no falsear nuestros pensamientos al declararlos, por muy devota que sea la intención con la que esto ocurra” (Kant, 2011, p. 49)

Lo anterior nos permite comprender que en Kant la fe se fundamenta en la ley moral inscrita en el corazón de todo hombre (Grondin, 2010, p. 129). Es otra perspectiva, en la que se aborda el absoluto, sin necesidad de salir del plano de la realidad, como, según él, lo hace la metafísica. En cambio, la ley moral, presente en la esencia del ser humano, es sustento suficientemente racional para buscar la respuesta al qué esperar. Así pues, el imperativo de la moralidad orienta al ser humano a la comprensión teleológica de sí mismo, la confrontación racional con lo trascendente y a su realización plena.

Desde otra perspectiva, Schleiermacher, envuelto en el romanticismo, presenta una propuesta filosófica de reflexión sobre el hecho religioso, fundamentada en la intuición del infinito y el direccionamiento al sentimiento: “ella debe revelarse de forma que conmueva el ánimo de un modo peculiar, mezcle todas las actividades del alma humana o más bien las distancie, y disuelva toda actividad en una intuición asombrada de lo Infinito” (Schleiermacher, 1990, p. 19). Se marca, así, una relación profunda entre la finitud humana y la infinitud de la trascendencia; la primera radicada en su naturaleza de criatura, y la segunda, en cuanto a la perfección. Esta interacción con lo absoluto es la comprensión de la particularidad de la vida a

través del sentimiento, es decir, la percepción de la totalidad y la dependencia que arrastra este concepto. Hegel, por su parte, partiendo de una estructura dialéctica, analiza la religión en el marco de la superación por el saber especulativo; es decir, por la filosofía. De tal forma que aboga por una religión universal, fundamentada en la razón.

- [1] La religión debe ser analizada como un fenómeno que sucede de manera objetiva en el tiempo y en el espacio, es decir, que tiene un despliegue sucesivo e histórico [...] las diversas religiones se muestran como momentos en el desarrollo histórico del concepto de lo religioso en sus diferentes formas [...]
- [2] La religión como una experiencia subjetiva de la conciencia humana tanto singular como colectiva [...]
- [3] Desde una perspectiva absoluta, como una de las tres grandes manifestaciones de la Idea o del *logos* junto al arte y la filosofía. (Díaz, 2015, p. 30)

De esta forma, la dialéctica hegeliana da la primacía a la Idea, como espíritu puro. Él piensa la historia en términos de revelación del Absoluto, escenario donde todo ser humano puede contemplar el desarrollo de la trascendencia, “conciencia de la esencia absoluta, pero solamente desde el punto de vista de la conciencia, consciente de la esencia absoluta” (Hegel, 1985, p. 392). Presenta una religión universal cimentada en el conocimiento cierto, y la configura como una filosofía que responde a las necesidades y exigencias del tiempo de la racionalidad y la libertad. La verdad no es absolutizada por un sistema religioso concreto, sino comprendida desde las categorías de la razón y la dialéctica.

La crítica más dura vendrá posteriormente de manos de autores como Marx, quien, dentro de su estructura filosófica, afirma que la religión es el opio del pueblo, el gran sueño creado para adormecer al hombre y poderlo dominar. Luego, Feuerbach declarará que el hombre le atribuye a lo divino propiedades que deberían ser humanas. Posteriormente, Nietzsche, sin ningún dolor y reparo, expresa que Dios está muerto. Freud, por su parte, dice que es una neurosis colectiva. Por último (aunque la lista puede continuar), Comte señala que es una etapa mítica superada por la ciencia positiva; es decir, un constructo ideológico sopesado desde la irracionalidad y fundamentado en la carencia de argumentos patentados en el método científico, y que, por conveniencia o ignorancia, apartan al ser humano de la verdad.

Heidegger parte del presupuesto de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida; es decir, de la preocupación por la búsqueda de significado, y afirma:

Si se define por entero ingenuamente la tarea de la filosofía de la religión, se puede entonces afirmar que la religión ha de ser comprendida filosóficamente y captada por conceptos. La religión ha de introyectarse en un complejo comprensible. De ahí que la posición del problema de la filosofía de la religión dependa del concepto filosofía. (Heidegger, 2006, p. 101)

Heidegger, a diferencia de sus predecesores, insiste en que la praxis de la religión tiene una vinculación profunda con el ser. Afirma que es un reconocimiento de las expresiones de lo divino en el contexto meramente humano, que permiten comprender que el mundo tiene un horizonte teleológico. La relación del ser con la religión no es un agregado, pues la ontología debe estar orientada hacia la comprensión del sentido que tiene la existencia humana, y este es el mismo campo de comprensión que la religión busca abarcar. Además, la dimensión espiritual no es un agregado a la esencia del hombre; por el contrario, pertenece a su multidimensionalidad. Pero, para llegar a esta comprensión, es urgente, primero, comprender la filosofía dentro del contexto de la experiencia fáctica de la vida.

Autores más recientes presentan el problema del objeto y la definición de la Filosofía de la Religión en otros términos. Ranher, por ejemplo, afirma: “es la determinación filosófica de lo que es y ha de ser la religión”. Dumery dice: “es la reflexión comprensiva y crítica de la actitud religiosa, como dato humano e histórico, cuyo significado y función trata de esclarecerse en el desarrollo del espíritu”. Kolakowski señala que: “se centra en la comprensión de lo sagrado”. Welte estudia el “discernimiento racional de lo que es la religión”. Queiruga reflexiona sobre: “el afrontamiento del hecho religioso”. Fraijó asevera que es un estudio crítico, abierto, riguroso y no confesional; una reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso, libre de ataduras dogmáticas. Y Juan de Sahagún afirma que es “el discernimiento racional de la actitud religiosa del hombre” (Lucas, 1999, p. 61).

Este breve abordaje histórico muestra la preocupación filosófica que han manifestado diversos autores occidentales en distintas épocas y diferentes contextos socioculturales. En ellos, la dimensión espiritual surge de una comprensión profunda de su experiencia y proyección. En este sentido, la Filosofía de la Religión, separada ya de fines doctrinales específicos (como se denota en los últimos autores nombrados), busca una anamnesis de la importancia de la comprensión del sentido de vida, desde las categorías propias que brinda la religión en escenarios de cotidianidad que exigen la reflexión de lo sagrado, el mito, el rito, el poder de la palabra y el símbolo religioso desde la razón.

Diálogo de la Filosofía de la Religión con otros estudios

La acción de la Filosofía de la Religión debe diferenciarse respecto a otros estudios. No es equivalente a la Teología, porque esta tiene una doble perspectiva de comprensión: la teología revelada y la teología natural: “la primera apelaba abiertamente a la fe. Dios se había revelado [...] la otra vía, tímidamente pretendía hacer sitio a la razón [...] pretendía demostrar la existencia de Dios” (Fraijó, 1994, p. 18). En este orden de ideas, se maneja un sistema religioso propiamente dicho, cuyo objeto de estudio es la trascendencia o absoluto, que se manifiesta como Dios revelado, que sale al encuentro de la existencia humana. La Filosofía de la Religión no es confesional. Se centra en el hecho religioso únicamente desde la categoría de la razón, y la reflexión pormenorizada de esta realidad en el contexto meramente humano sin objetivar la trascendencia.

De la misma forma, se debe diferenciar de ciertas filosofías religiosas. Aunque la ausencia del genitivo y la posible pluralización parecen ser insignificantes ante una mirada superficial, la distinción va más allá de una construcción gramatical. Estas se centran en un credo religioso concreto. “Justifica determinados principios, categorías y verdades religiosas” (Lucas, 1999, p. 69). En cambio, la Filosofía de la Religión pone el énfasis en la reflexión sobre la actitud del hombre que se abre al absoluto desde su dimensión espiritual, sin adhesiones a sistemas religiosos definidos, sino desde su condición de apertura a la trascendencia.

Asimismo, la Fenomenología de la Religión pretende dar a conocer las manifestaciones claras de la religiosidad enraizada en la cotidianidad cultural y social de los seres humanos. “Una ciencia que busca la comprensión del fenómeno religioso a partir de sus manifestaciones históricas tanto individuales como colectivas” (Lucas, 1999, p. 45). Es decir, busca el sentido de lo religioso a través de hechos concretos, brindando una descripción que abre camino a la interpretación. Hacer fenomenología requiere discernir las categorías culturales y sociales del fenómeno, para presentarlo tal cual es. En cambio, en el trasfondo de la Filosofía de la Religión, la presentación del hecho religioso no es la finalidad sino el comienzo. Y la reflexión trasciende los datos para buscar la estructura y coherencia racional de dicho fenómeno.

Estas aproximaciones preliminares permiten que nos acerquemos a la esencia de la filosofía de la religión, la cual “quiere ser una reflexión sobre el hecho religioso, sobre su sentido, sus razones, [...] dispuesta a reconocer a la religión misma una forma de filosofía, y hasta de racionalidad, es decir, una vía que lleva a la sabiduría” (Grondin, 2010, p. 33). Entonces, no hay adhesión a un sistema religioso determinado y el horizonte de reflexión va más allá de la descripción del hecho. Se centra en la relación del hombre con el absoluto,

concretada en la praxis religiosa, propia de la dimensión espiritual. Además, brinda una perspectiva al ser humano para fundamentar el sentido de vida orientado por lo sagrado, desde las condiciones propias de la razón.

Estructura de la Filosofía de la Religión

La Filosofía de la Religión responde a una lógica interna que la estructura y le da coherencia y sentido a su praxis reflexiva. Esta organización la dota de elementos o categorías que la componen, funciones por las cuales tiene campo específico de acción: una finalidad dentro de su orden teleológico que la orienta en el quehacer filosófico cotidiano. También, posee una metodología que la proyecta hacia el estudio del fenómeno religioso, desde la comprensión racional.

Funciones de la Filosofía de la Religión

El compromiso de la Filosofía de la Religión, con el discernimiento racional de la dotación de sentido de la vida del ser humano, brinda la religación, a través de la comprensión del mundo y de la existencia. Se parte de la experiencia de la dimensión espiritual. Todo esto la lleva a reflexionar sobre ciertas funciones que debe ejercer en beneficio de la comprensión del hecho religioso, desde la razón. “Mostrar la apertura constitutiva del hombre a una realidad de rango ontológico superior, y [...] determinar la posibilidad de la automanifestación de dicha realidad” (Lucas, 1999, p. 67). El discernimiento se dirige hacia la doble actividad de conocimiento: por un lado, el individuo y su capacidad natural de abrirse a la incógnita que lo desborda; por el otro, el lado del misterio, desconocido y tremendo, que puede ser alcanzado por ese deseo cognoscitivo, y deja rastros identificables en el mundo profano, a lo que su investigador abordará como sagrado.

En este sentido, la apertura humana hacia lo sagrado se fundamenta en la búsqueda y construcción de una comprensión de las realidades que rodean la cotidianidad humana, el anhelo de la verdad o las verdades que sustentan su existencia. Este contexto no es ajeno a la religión, pues ella se enmarca también en esta intención, ya que pretende dar respuestas contundentes a los vacíos de conocimiento que abundaban. De tal forma que la experiencia religiosa emerge ante la capacidad de asombro y estupor del ser humano. Y brinda orientación y dota, a la vez, de sentido la vida del hombre. También, enriquece el contexto que rodea al individuo y le confiere significación.

La religión, entonces, se fundamenta en el anhelo de trascendencia de la dimensión espiritual propia del ser humano. Pero, en cuanto la segunda función de la Filosofía de la Religión, esta debe preguntarse por la automanifestación de lo sagrado, que no es otra cosa que la capacidad de lo trascendente de dejarse encontrar sin develar su totalidad, su apertura. En esto es que se debe reflexionar: la posibilidad, veracidad y necesidad de las hierofanías, de las cuales se encuentra una amplia diversidad narrativa oral y escrita, a lo largo de la historia humana, como también, a través de vestigios geográficos, pictóricos, de orfebrería y hasta de testimonio vivencial.

Finalidad de la Filosofía de la Religión

Pensar en la finalidad de la Filosofía de la Religión es reflexionar sobre su tendencia teleológica, es decir, la razón de ser de este estudio, en cuanto aporte para la comprensión del hecho religioso. “Evaluar racionalmente la conciencia de dependencia respecto de un ser ontológicamente superior al hombre detectada por la Fenomenología de la Religión” (Lucas, 1999, p. 73). De esta forma, el horizonte de su praxis no se agota en la entrega de datos estructurados lógicamente, sino que, además, emerge un análisis, una interpretación y una evaluación detallada sobre el hecho religioso, en el contexto específico de estudio, de tal forma que prevalezca una visión holística, sin sesgos.

Otro cometido de la Filosofía de la Religión hace relación a los diferentes escenarios que posibilitan la relación entre el hombre con la divinidad, pues el vasto mundo religioso ofrece diversas opciones de religación. De esta manera es como se debe comprender: no todas están comprendidas dentro de los límites idóneos de la razón. El encuentro entre lo absoluto y el individuo –aunque sea desbordante, misterioso, incluso aterrador como lo afirma Eliade– es consumado en el mundo real; es decir, se ancla a la condición antropológica natural del hombre, a su realidad histórica, física, mental. En este orden de ideas, debe corresponder a una racionalidad que no desvirtúe la dimensión espiritual.

Como tercer cometido, “es la misma filosofía que, como tal, penetra la actitud religiosa considerándola como dimensión constitutiva del hombre o modo peculiar de ser hombre” (Lucas, 1999, p. 73). No se puede separar de las demás dimensiones humanas una actitud tan natural como la espiritualidad. Esta es una categoría que no es artificial, ya que el hombre, por naturaleza, es un *homo religiosus*; es decir, posee una capacidad trascendental para releer su cotidianidad y encontrar lo que subyace a ella. Una realidad que lo trasciende y lo vincula a la vez, para luego ser capaz de buscar encuentro, tomar una

opción propia de vida que lo orienta en su acción con un fin específico, su liberación.

En última instancia, y como cometido final, la Filosofía de la Religión “emite un juicio de valor objetivo sobre la dimensión trascendente del existente humano” (Lucas, 1999, p. 73). Este es el punto principal de su finalidad, pues la tarea no se debe anclar en la disertación; debe aportar al entramado de la comprensión de la dimensión espiritual, enriquecer la comprensión de la trascendencia del ser humano. Cuando se reflexiona sobre el hecho religioso, se experimenta una comprensión de la misma experiencia humana, que necesita estar dotada de sentido. Así, se une al trabajo transdisciplinar de la formación integral.

Método de la Filosofía de la Religión

A lo largo de la historia, la Filosofía de la Religión ha estado provista de diversos métodos, según escuelas y autores: la apología patrística, la confrontación razón-fe de la escolástica, la explicación y la anticipación formal de la época moderna, la comprensión fenomenológica, y la discriminación analítica y reflexiva; solo por nombrar las más relevantes. Las dos últimas son contemporáneas. Para efectos de este escrito, se sigue la secuencia propuesta por Lucas (1999), quien afirma: “la descripción, la clasificación y la comprensión deben completarse con la valoración crítica y la ponderación racional de los hechos observados y definidos” (p. 57). Estos cuatro elementos posibilitan una correcta reflexión orientada a responder los interrogantes antropológicos que la religión incubó en la cotidianidad humana.

En cuanto a la descripción, la Fenomenología de la Religión aporta gran parte del trabajo. Presenta el hecho religioso tal cual se evidencia en la cotidianidad: un dato organizado y coherente, un fenómeno dotado de sentido, libre de juicios y sesgos ideológicos. Y la Filosofía de la Religión lo orienta hacia su reflexión racional. Posteriormente, esta primera comprensión se amplió, en la valoración crítica y la ponderación racional de los hechos observados y definidos. Como ya se aclaró en el cometido final, permite una emisión de juicios objetivos y críticos sobre la diada apertura-automanifestación.

Esta estructura metodológica de la Filosofía de la Religión reflexiona críticamente sobre el hecho religioso vivido por el *homo religiosus* y la proyección del sentido de vida. El individuo que asume esta faceta llega, incluso, a transformar costumbres, para moldear su cotidianidad, de acuerdo con el paradigma religioso escogido o involucrado; con base en los procesos de socialización de su contexto. Esta premisa hace pensar en la capacidad que

tiene el ser humano para el hecho religioso, es decir, la apertura que tiene del absoluto manifestado en su dimensión espiritual. Ante ello, subyace la condición de posibilidad antropológica de apertura a la trascendencia con el mundo de lo sagrado, inmerso en el profano; cuestión que dota de sentido a la cotidianidad.

Elementos constitutivos de la Filosofía de la Religión

Los elementos constitutivos, sobre los cuales la Filosofía de la Religión dirige la atención para su comprensión e interpretación, se evidencian y funcionan en orden a su objeto de estudio, que es el hecho religioso vivido y asumido por el *Homo Religiosus*, desde su dimensión espiritual. Los elementos que estructuran su reflexión son: lo sagrado, lo profano, el misterio, el sentido de vida y las situaciones límite en el acontecer del ser humano, en especial, la muerte.

No es posible hablar de lo sagrado y lo profano por separado. Ambos son elementos constitutivos que dotan de sentido la praxis religiosa. Son el fundamento de la comprensión de lo trascendente como proyección de la dimensión espiritual de los individuos. “Constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia” (Eliade, 1998, p. 17). Lo profano es el espacio natural, el no-ser absoluto, la temporalidad ordinaria, el hombre anclado a la historia. Todo ello desprovisto de significado religioso y trascendencia. Así pues, “la primera definición que puede darse de lo sagrado es la de que se opone a lo profano” (Eliade, 1998, p. 14). Con esto, se marca la pauta para interpretar su interpenetración y clara distinción.

Es necesario aclarar que, con lo sagrado no se hace efecto de sinonimia a lo religioso: “por sagrado se entiende una realidad o un marco ontológico especial, un nivel abarcante. Mientras que religioso significa una conducta peculiar del ser humano, o forma concreta de asumir la existencia” (Lucas, 1999, p. 96). Es decir, lo sagrado emerge como un nuevo ámbito de comprensión de las realidades sobre las cuales se cierne el ser humano. Desde un marco que trasciende lo cotidiano sin negarlo, sino que lo complementa, lo perfecciona. De tal forma que proyecta al hombre a su realización plena y a la comprensión de la existencia; le da un tratamiento especial.

En lo sagrado, se pueden encontrar elementos constitutivos, a saber: un nuevo umbral ontológico, la plenitud de ser y realidad por excelencia, y por último, la realidad misteriosa. Estas características definen la acción del ser humano, pues “se presenta como valor supremo para el hombre a quien afecta

en su intimidad profunda y le exige una respuesta personal” (Lucas, 1999, p. 105). Esto quiere decir que sin la transformación íntima del hombre, a través de la comprensión de lo sacro, como realidad vinculante, no tendría sentido abordar actitudes religiosas en la cotidianidad. Esto es, la opción personal, conocida en occidente como conversión, adhesión, compromiso, búsqueda de la verdad, armonización, contemplación, salvación, etc. En este sentido, la identificación de lo sagrado, con figuras o representaciones, emerge en la praxis religiosa y juega un papel importante. De tal forma que se puede pensar en la posibilidad, capacidad y/o necesidad de irrupciones sagradas en la historia profana o hierofanías.

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. [...] No expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra. (Eliade, 1998, p. 14)

Así, surgen diversas formas de intuición y denominación de cada hierofanía, halladas en el transcurso de la historia, de acuerdo con el entorno cultural, propio de la irrupción sagrada: ser supremo, absoluto, unidad, multiplicidad, dualismo de principios fundamentales, panteísmo, lo numinoso, formas impersonales, personales, etc. Estos nombres no solo indican títulos señoriales, sino que señalan la comprensión profunda del fenómeno religioso. A la vez, dan respuesta a las necesidades contextuales, propias de los individuos que han experimentado el hecho religioso como fundamental y dotador de sentido de sus vidas. Lo sagrado también se entiende como el escenario, donde se evidencia el hecho religioso. Es el conjunto de elementos que están en orden a este fenómeno, donde se evidencia la ruptura de nivel y el carácter luminoso; asimismo, se puede señalar que el misterio es la esencia de lo sagrado.

Esto es un ámbito de la realidad en el que se distinguen el sujeto religioso con su actitud e intención y el objeto término de esa actitud o intención, que es propiamente lo que llamamos el misterio. Lo sagrado lo es por su contacto con el misterio, de tal modo que puede decirse que el misterio constituye, estructura, configura y da significación al ámbito de lo sagrado. (Sánchez, 2003, p. 366)

Como esencia de lo sagrado, el misterio es el desbordamiento total del conocimiento, lo totalmente otro en orden al ser, lo *summum bonum*. Es decir, el bien supremo caracterizado por la santidad, la pureza, lo fascinante, la sabiduría, lo perfecto; el *salvator optime*, con plenitud ilimitada que llama a la absoluta dependencia; la alteridad-heterogeneidad total que evidencia el ser humano en su diario acontecer. Por ello, se configura como el objeto término

de la búsqueda de la dimensión espiritual. Que, en esta constante indagación, da significación de sagrado a lo que le permite acceso a lo tremendo y fascinante, a la trascendencia activa.

El encuentro-búsqueda entre lo trascendente y lo humano es proyectado por la dimensión espiritual a la cotidianidad, a través de la combinación de dos elementos más: el sentido de vida y de muerte. El primero, como realidad teleológica, y el segundo, como situación límite de la existencia humana. Ambos motores de reflexión, pues dotan de significación la cotidianidad del hombre, desde la irrupción de lo sagrado en lo profano.

[...] precisamente se ha articulado, y de un modo infinitamente variado, una experiencia de la vida que reconoce en ella un trayecto dotado de sentido, porque esta vida se inscribe en un conjunto que lleva una dirección, y tiene un fin y un origen. (Grondin, 2010, p. 13).

De esta forma, la cotidianidad del hombre debe proyectarse a lo no percedero, a lo absoluto y trascendente, a su liberación, salvación, consumación, purificación y comprensión de su ser a través de la religación. La intuición del sentido último del ser humano, como indagación por el sentido de la vida y de la muerte, es para la religión una necesidad primordial, ya que de esta forma el individuo se percata de su instantaneidad en el mundo como ser. A la vez, comprende la trascendencia de su dimensión espiritual, y le da la posibilidad del encuentro con lo misterioso, lo absoluto y tremendo.

Podrían enumerarse otros elementos, como categorías de reflexión, en las cuales la Filosofía de la Religión podría aportar al análisis de cada fenómeno religioso evidenciado en la cotidianidad humana. Algunos son: el problema del mal, el mito, el rito, el lenguaje, el conocimiento religioso, las proclamas dogmáticas, la relación entre sentimiento y razón, las actitudes religiosas, las experiencias religiosas, el aporte de la complejidad, el proselitismo, el adoctrinamiento, la liberación absoluta, el problema del ser, etc. Estos temas, por la extensión de este escrito, no se podrían abordar debido a su profundidad y rigurosidad.

Aporte de la Filosofía de la Religión a la Educación Religiosa Escolar

La comprensión de la identidad, la historia y la estructura de la Filosofía de la Religión –dentro del contexto pedagógico de un docente de Educación Religiosa– no debe reducirse únicamente a un plano cognitivo. Estas categorías que, en principio parecen de corte conceptual, pueden permear

y enriquecer la intención de formación integral que todo profesional en educación manifiesta, a través de su praxis diaria de aula. De hecho, no solo son sustento epistemológico de la comprensión racional del hecho religioso. Se proyectan al ámbito más experiencial de la cotidianidad de los estudiantes.

Es pertinente señalar que la reflexión de la Filosofía de la Religión parte de la construcción teórica de las categorías occidentales. Este es el constructo racional que heredamos de Europa. De ello, se puede advertir que el hecho religioso trasciende esta estructura, pues no todo fenómeno de este tipo puede intentar ser leído desde unos constructos a los cuales no pertenece y no intenta responder; ya sea por su carácter espacial o temporal. Es posible evidenciar este fenómeno en la tradición espiritual de oriente y en la herencia propia de las comunidades originarias de América, antes de la llegada de los europeos, con sus intenciones de conquista y colonización, e incluso en los movimientos religiosos emergentes de la actualidad, los cuales intentan responder a otras lógicas de pensamiento. Lo que sí le aporta a todo intento intercultural de comprensión religiosa es un pensamiento crítico frente a estas realidades.

La Filosofía de la Religión brinda, entonces, diversos componentes tanto para la consolidación de la naturaleza de la Educación Religiosa como para su praxis pedagógica, dentro de los procesos de enseñanza y aprendizaje del aula, escenario propio de la formación integral en la escuela. En cuanto a la naturaleza, ofrece sustento epistemológico, elementos y categorías de reflexión. Respecto a lo pedagógico, tiene un método estructurado, basado en los planteamientos de la lógica, la epistemología y la Fenomenología de la Religión. Todo esto, a favor de la comprensión del hecho religioso y su juicio, a través de la razón; un valor agregado a su didáctica propia.

Pensar la Educación Religiosa, como espacio académico propio de la escuela, exige explicar el sustento epistemológico que justifica su presencia en la escuela. De tal forma que no sea un agregado favorable para los procesos de adoctrinamiento específico, sino que se oriente hacia la educabilidad de la personalidad de los estudiantes, en sentido de formación integral. La Filosofía de la Religión deja clara la necesidad de la ERE en la escuela, como escenario propicio para el desarrollo y la formación holística del ser humano, desde su dimensión espiritual. Esta dimensión es una condición natural del individuo que lo proyecta hacia la alteridad total. Esto es, una fundamentación de su humanidad en cuanto ser en proyección, desde las categorías de la razón.

Los elementos y categorías propias de reflexión que la Filosofía de la Religión le aporta a la Educación Religiosa son: lo sagrado, lo profano, el misterio, el sentido de vida, de muerte, el problema del mal, el mito, el rito, el símbolo, el lenguaje religioso, su constructo cognitivo, las proclamas

dogmáticas, la relación entre sentimiento y razón, las actitudes y experiencias religiosas, el aporte de la complejidad, el proselitismo, el adoctrinamiento, la liberación absoluta y el problema del ser. Estos componentes son el principio y fundamento para la estructuración curricular de un plan de estudios que responda a las necesidades contextuales de los estudiantes.

Las funciones de la Filosofía de la Religión se articulan con la tarea de la Educación Religiosa desde una doble perspectiva: por una parte, manifiesta la necesidad de una comprensión profunda de la apertura constitutiva del hombre hacia una realidad de distinta esencia ontológica. De esta manera, fundamenta el giro antropológico que explica la búsqueda de la comprensión del misterio con la alteridad total del ser humano. A partir de allí, la Educación Religiosa presenta al hombre, en su condición natural, como punto de partida. Esta meditación inicia y se concreta en la experiencia vital del ser humano. Por otro lado, se ostenta un discernimiento crítico sobre la posibilidad de la automanifestación de esta realidad trascendente, mediante la reflexión racional del constructo de las diversas hierofanías. En este plano, la Educación Religiosa orienta al estudiante en la valoración crítica de estos fenómenos, en cuanto vinculación del absoluto con la dimensión espiritual en la cotidianidad humana.

Las finalidades y propósitos de la Filosofía de la Religión –como la evaluación racional de la conciencia de dependencia, la definición de las condiciones de una relación correcta del hombre con lo absoluto, la interpenetración con la actitud religiosa y la valoración objetiva sobre la dimensión espiritual– permiten que la Educación Religiosa tenga un horizonte en la proyección de su praxis reflexiva. En otras palabras, orienta su quehacer diario en la búsqueda de comprensión de la experiencia religiosa del hombre, desde las categorías de la razón. Así, la prospectiva de este espacio académico estará organizada teleológicamente coherentemente con su naturaleza.

Gracias a lo anterior, la dimensión pedagógica de la Educación Religiosa encuentra un escenario propicio para su praxis en la reflexión racional, lo cual le fue dado como sustento epistemológico por la Filosofía de la Religión. De tal forma que los aspectos rituales, los morales y los sagrados de las diversas concepciones espirituales, manifestadas a lo largo de la historia de la humanidad, sean objeto de estudio. Así, surge la necesidad de un método propio de la Educación Religiosa. Esta tarea es asumida con base en los fundamentos de la Fenomenología de la Religión; ahora, es fundamentada según las categorías filosóficas expuestas a lo largo de este capítulo.

Así pues, el método de la Filosofía de la Religión se constituye en horizonte pedagógico adecuado para el quehacer de la Educación Religiosa, a saber: 1. Describiendo (encuentro, diagnóstico, presentación), 2. Caracterizando

(ordenar, especificar, clasificar), 3. Comprendiendo (análisis, interpretación, intelección) y 4. Valorando críticamente (juicio, evaluación, proyección). Estos pasos se constituyen en herramientas didácticas que apoyan los diversos procesos de enseñanza y aprendizaje abordados en la escuela, para una buena formación integral, en el contexto propio de la Educación Religiosa. Estos principios servirán de complemento al modelo pedagógico asumido en el contexto escolar, pues sea cual sea este, lo expuesto no es contradictorio, ya que su fundamento radica en la comprensión racional del hecho religioso, en cuanto proyección de la dimensión espiritual.

Todos estos elementos que la Filosofía de la Religión le presenta a la Educación Religiosa, para el enriquecimiento de su praxis pedagógica y didáctica dentro de la escuela, transforman el paradigma tradicional. Puesto que proyecta la escuela como un escenario académico, en orden a la cotidianidad. Esto es, hacia el desarrollo y la fundamentación de la dimensión espiritual, que representa la apertura general del ser humano hacia la alteridad total. En ella, la comprensión de conceptos y su valoración crítica aportan al discernimiento personal, acerca de la búsqueda del sentido de vida. En esta tarea, la Filosofía de la Religión no es el único estudio que le puede aportar a la Educación Religiosa. De hecho, está entramada en un trabajo interdisciplinar y transdisciplinar para explicitar la naturaleza de esta acción.

Es importante también señalar que la Filosofía de la Religión debe orientar la Educación Religiosa a la apertura hacia la diversidad, propia del momento histórico. Con el fin de que este tipo de educación asuma una postura pluralista, fundamentada en el diálogo intercultural. Así, es posible visibilizar los procesos de culturación vivenciados a lo largo de la historia de la humanidad: aculturación, inculturación, interculturación y transculturación. También, se podrán evidenciar: sincretismos, eclecticismos, falacias y principios humanizadores, que emergen de los diversos movimientos religiosos, místicos y espirituales, los cuales intentan dar respuesta a la necesidad de la comprensión y el desarrollo de la dimensión espiritual.

Gracias a lo anterior, se descubre, en el centro de la Filosofía de la Religión y de la Educación Religiosa, un elemento que subyace y se configura como categoría primordial de reflexión: la dimensión espiritual. El gobierno colombiano ha tenido en cuenta esta condición, en el contexto de la formación integral dentro de la escuela. Y pide a los docentes que le presten especial atención, para el buen desarrollo de la personalidad de los estudiantes (Ley 115 de 1994, art. 5, §1). Por ello, en este estudio, se invita a reflexionar críticamente e indagar sobre el sustento racional que emerge del hecho religioso; con la finalidad de comprender holísticamente este fenómeno, en

pro de la búsqueda del sentido de vida del individuo, desde diversos procesos de interculturalidad.

Referencias

- Congreso de la República de Colombia (1994). *Ley 115 del 8 febrero*. Recuperada de http://www.mineducacion.gov.co/1621/articulos-85906_archivo_pdf.pdf
- Cicerón. (1999). *Sobre la Naturaleza de los dioses. Traducción de Escobar, A.* Madrid, España: Editorial Gredos.
- Díaz, J. (2015). *Ensayos de filosofía II*. Bogotá, D.C.: Ediciones USTA.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Fraijó, M. (1994). *Filosofía de la religión, estudios y textos*. Valladolid, España: Editorial Trotta.
- Frazer, J. (1944). *La Rama Dorada, Magia y Religión*. Madrid, España: Ediciones F.C.E. España, S.A.
- Grondin, J. (2010). *La Filosofía de la Religión*. Traducida por Antoni Martínez Riu. Barcelona, España: Herder.
- Hegel, F. (1985). *Fenomenología del espíritu*. Sexta Reimpresión. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Traducción de Jorge Uscatescu. México, D.F.: Ediciones Siruela, Fondo de cultura económica.
- Hume, D. (1966). *Historia Natural de la Religión. Traducción de Cappelletti y López*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Kant, E. (2010). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Edición Bilingüe por Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones encuentro.
- Lucas, J. (1999). *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid, España: BAC.
- Ropero, A. (1999). *Introducción a la filosofía, una perspectiva cristiana*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Sánchez, J. (2003). *Filosofía y Fenomenología de la Religión*. Salamanca, España: Ediciones Secretariado Trinitario.
- Schleiermacher, F. (1990). *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Madrid: Tecnos.
- Vasile, C. (2013). Homo Religiosus – Culture, cognition, emotion. *Procedia, Social and Behavioral Sciences*, 78, 658-661. doi:10.1016/j.sbspro.2013.04.370

