

**NATURALEZA Y FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS
DE LA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR**

INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN

ÁLVARO ANDRÉS HERNANDEZ VARGAS

alvarohernandez@ustadistancia.edu.co

FÉLIX HERNANDO BARRETO JUNCA

felixbarreto@ustadistancia.edu.co

CHRISTIAN ANDREY CASTAÑO

christiancastano@ustadistancia.edu.co

CARLOS DAYRO BOTERO FLÓREZ

cbotero@unicatolica.edu.co

NATALIA CUELLAR ORREGO

ncuellar@unicatolica.edu.co

CARLOS ANDRÉS IMBACHI SILVA

cimbachi@unicatolica.edu.co

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
VICERRECTORÍA UNIVERSIDAD ABIERTA Y A DISTANCIA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN RELIGIOSA
BOGOTÁ, D.C. 30 DE NOVIEMBRE DE 2015**

Contenido

1. Título

Naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar

2. Resumen del proyecto en general

La presente investigación se ocupa de la Educación Religiosa Escolar (ERE) como área obligatoria y fundamental del conocimiento y la formación, la cual es un saber estructurado que responde a la formación de la dimensión trascendente del ser humano, la búsqueda del sentido de la vida y el hecho religioso, que es parte de la estructura curricular de la escuela y que se desarrolla como una disciplina académica. Sin embargo, en torno a la ERE existe en nuestro sistema educativo variedad de fenómenos y aspectos en lo teórico, en lo práctico y en lo jurídico, que evidencian un panorama complejo y, en parte, arbitrario, que requiere un análisis también complejo.

La investigación se proyecta en cuatro fases: la primera, hace referencia a una fundamentación epistemológica de la ERE; la cual comprende tres momentos: a) la realización de un recorrido por la producción teórica de ésta, desde de la ley general de educación hasta el 2014, b) una aproximación a los estudios de la religión y sus aportes a la ERE, c) definición y fundamentación del objeto de estudio de la educación religiosa escolar. La segunda, gira entorno a los contenidos de la ERE, teniendo en cuenta su fundamentación epistemológica. La tercera, se centra en la didáctica y evaluación de la ERE. Finalmente, se pretende hacer un esbozo de unos lineamientos y estándares curriculares de la ERE desde un enfoque holístico y sistémico. El presente informe constituye un primer avance la fase uno.

3. Palabras clave

Naturaleza, fundamentos epistemológicos, ERE, estudios de la religión, sentido de ultimo de la vida.

4. Problema de investigación

Históricamente en nuestro país la ERE se ha concebido como pastoral, evangelización o catequesis. Sin embargo en las últimas décadas como consecuencia de procesos políticos y cambios estructurales en el ámbito constitucional se han venido implementando disposiciones legales y prácticas pedagógicas que han tomado distancia de la concepción señalada. Estos procesos aún no se han consolidado ni en lo teórico ni en lo práctico, lo

cual indica la necesidad de realizar estudios analíticos en torno al tema. En ese orden de ideas, la Licenciatura en Filosofía y Educación Religiosa de la Facultad de Educación de la Vicerrectoría Universidad Abierta y a Distancia (VUAD) de la Universidad Santo Tomás (USTA) y la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Facultad de Educación de la Universidad Católica Lumen Gentium (FUCLG), en un espíritu de cooperación investigativa pretenden hacer de esta investigación un nodo de reflexión y producción de saber pedagógico y de educación religiosa escolar, con la intención de impactar las políticas públicas de educación y la formación de maestros en esta área del conocimiento.

La Ley General de Educación, Ley 115 de 1994 en el párrafo del artículo 23, establece: “la Educación Religiosa Escolar como un área obligatoria y fundamental del conocimiento y la formación”, sin embargo, hace una aclaración respecto a observar la garantía constitucional, según la cual, en los establecimientos del Estado “ninguna persona podrá ser obligada a recibirla”. Ministerio de Educación Nacional (1994). Así mismo, el artículo 24, afirma: “El derecho a recibir la educación religiosa bajo la libertad de conciencia, libertad de cultos y el derecho de los padres de familia de escoger el tipo de educación para sus hijos”. Ministerio de Educación Nacional (1994). En ese sentido, la escuela como escenario de formación y educación es garante de una formación integral que promueva los derechos y la dignidad de la persona.

Sin embargo, la legislación que regula la ERE presenta inconsistencias, que se evidencian en la ley 133 de 1994 cuando establece la libertad de cultos y en el decreto 4500 de 2006 donde señala que el docente debe tener una formación en ERE y agrega que para ejercer es necesario contar con una “certificación de idoneidad expedida por la respectiva autoridad eclesiástica, según lo establecido en el literal i) artículo 6 de la ley 133 de 1994”. La contradicción radica en que en primer lugar los legisladores abren la posibilidad de una ERE desde la libertad de cultos pero posteriormente le dan la responsabilidad a cualquier autoridad eclesiástica. Cabe preguntarse por qué se exige un certificado de idoneidad si se supone que el maestro ya ha sido formado en educación religiosa. Esto pone de manifiesto una primera dificultad al aproximarnos al objeto de estudio de la ERE y es que la legislación es ambigua.

Por otra parte, el contexto colombiano manifiesta diversidad cultural que no es ajena a la escuela y que la afecta en sus dinámicas y estructuras; este pluralismo cultural lleva en su interior un pluralismo religioso que complejiza aún más la ERE en el país. Asimismo, las prácticas pedagógicas, la política educativa en ERE y la historia socio-cultural en Colombia han estado marcadas por el proceso de evangelización de la Iglesia Católica, el fenómeno de la secularización de la última década, los programas de ERE propios de confesiones cristianas diferentes a la católica y que han sido aprobadas para sus instituciones confesionales, así como por la presencia de nuevos y diferentes movimientos religiosos en nuestro medio, los procesos políticos y económicos tanto internacionales como nacionales; todo esto hace que los maestros de ésta área, las universidades que ofrecen la formación en licenciatura en educación religiosa, y demás actores que hacen parte de éstos procesos, replanteen los fundamentos tanto epistemológicos como teóricos, las prácticas pedagógicas, las didácticas, los contenidos, la evaluación y la investigación,

posibilitando dinamizar el conocimiento frente a la educación religiosa escolar como área del conocimiento que contribuye a la formación integral de la persona.

En razón a lo expuesto la presente investigación tiene como pregunta: ¿Cuál es la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar como área fundamental y obligatoria de la formación integral de la persona?

5. Objetivos de investigación

Los objetivos que acompañarán el desarrollo de la presente investigación están articulados en uno general y tres específicos. A través de ellos quiere responderse al interés de evidenciar la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar De acuerdo a esta descripción, los objetivos se presentan de la siguiente forma:

5.1.Objetivo general

Explicar la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar como área fundamental y obligatoria de la formación integral de la persona.

5.2.Objetivos específicos

- ✓ Revisar la producción teórica sobre educación religiosa en Colombia desde de la ley general de educación hasta el 2014.
- ✓ Analizar la legislación que regula la educación religiosa escolar en Colombia.
- ✓ Identificar los aportes de las ciencias de la religión a la educación religiosa escolar.

6. Justificación

La presente investigación se hace relevante para la Vicerrectoría Abierta y a Distancia y la Facultad de Educación de la Universidad de Santo Tomás de Bogotá, y para la Facultad de Educación de la Universidad Católica Lumen Gentium de Cali, porque permite, a través de la fundamentación epistemológica de la Educación Religiosa Escolar, planear, desarrollar y consolidar procesos investigativos de carácter interinstitucional, además de potenciar y visibilizar la producción de conocimiento, y fortalecer las líneas de investigación de cada institución. Asimismo, esta investigación cobra especial trascendencia para la Licenciatura en Filosofía y Educación Religiosa de la VUAD y la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Unicatólica, pues posibilita una reflexión académica e investigativa con relación a los fundamentos epistemológicos de la ERE, ya que permite hacer una retroalimentación de sus procesos internos e impactar en sus currículos, los contenidos, las didácticas, las líneas de investigación, las profundizaciones y electivas de cada programa.

Por otra parte, es una necesidad urgente desarrollar una investigación que dé lugar al esclarecimiento y fundamentación del objeto de estudio de la educación religiosa dada su

complejidad, las inconsistencias de la ley, la diversidad cultural y religiosa del país; además, de la confusión que se ha tenido respecto a concebirla como un escenario de evangelización, catequesis y/o pastoral. Finalmente, esta investigación es importante para la ERE en Colombia, pues tiene la pretensión de impactar la política educativa, además, de ser un aporte al saber epistémico del área, posibilitando consolidar una ERE que potencie la dimensión trascendente del hombre, el hecho religioso y el sentido de la vida sin sesgos frente a ninguna tradición religiosa, permitiendo responder a las dinámicas de los contextos escolares actuales y a los procesos sociales, culturales y religiosos de la sociedad actual colombiana.

7. Marco teórico completo

Las experiencias investigativas que anteceden a ésta son trabajos publicados por en diferentes revistas de orden nacional e internacional. Abordan de manera sistemática y rigurosa la identidad de la Educación Religiosa Escolar. En ese orden de ideas, se expondrán las tesis fundamentales de éstas y sus aportes a ésta investigación:

1. Meza, J. L. (Ed.). (2012). *Educación religiosa escolar. Naturaleza, fundamentos y perspectivas*. Bogotá, Colombia: Editorial San Pablo.

Para el director de esta obra, José Luis Meza, la legitimidad de la Educación Religiosa Escolar se encuentra tanto en la Ley General de Educación (Ley 115 de 1994); la cual la reconoce como un área fundamental que se propone formar integralmente al ser humano, como en el Proyecto Educativo Institucional (PEI). Sin embargo, el pensamiento instrumental de la modernidad ha llevado a considerar a la ERE como un saber sin importancia, como una asignatura de “relleno”. Ahora, esta situación también ha permitido evidenciar que esta área sí posee unas características que requieren de una reacomodación que propicie su reivindicación. De allí que para Meza, sea necesario trabajar en el estatuto epistemológico de la ERE, el cual debe evidenciar su identidad disciplinar y pedagógica. Este estatuto epistemológico se refiere al objeto de estudio, la naturaleza, las disciplinas de referencia, el método y la sistematización del conocimiento de la ERE.

Si bien es cierto que en este voluminoso escrito se intenta hallar los fundamentos epistemológicos de la ERE, ello no es lo único que se aborda, pues también se considera indispensable revisar sus fundamentos antropológicos, sociológicos, psicológicos, teológicos, jurídicos, pedagógicos, didácticos, evaluativos e investigativos. Cada uno de estos tópicos comprende un capítulo del libro.

Para culminar, es preciso decir que este texto aporta a esta investigación en la medida en que es un material pensado en y para nuestro país, esto es, es una producción resultado de una institución universitaria y que requiere de observación con el fin de determinar las similitudes y diferencias existentes entre ella y este proyecto de investigación.

2. Bonilla, J. L. (Ed.). (2014). *Educación religiosa escolar y pedagogías para el reconocimiento del pluralismo religioso*. Bogotá, Colombia: Editorial Bonaventuriana.

Este texto también es fruto de un ejercicio investigativo que da cuenta de las pedagogías que pueden favorecer el reconocimiento del pluralismo religioso desde la Educación Religiosa Escolar. Así, el propósito de este libro parte del hecho de que en Colombia existe una diversidad religiosa y eclesial, a la vez que no hay claridad en las políticas públicas sobre educación, y, por último, se suma la necesidad de responder a contextos hostiles creyentes, indiferentes o ateos, como parte de las particularidades de nuestra sociedad.

La novedad de este escrito radica en la relación tripartita que establece entre la pedagogía, el pluralismo religioso y la ERE, de tal modo que, el uso de la información que se dispone en él sirve a este proyecto de investigación en la medida en que se puede analizar, a través de las propuestas pedagógicas que se hacen, la consideración de ERE que subyace en sus planteamientos.

3. BONILLA, Morales Jaime Laurence (director) (2003). *Reflexiones y perspectivas de la educación religiosa escolar*. Bogotá, Colombia: Editorial Bonaventuriana.

Esta es una compilación de investigaciones que se han realizado en torno al tema de la educación religiosa desde diferentes ámbitos. Inicialmente presenta los resultados y el análisis de una investigación de campo sobre la relación entre educación religiosa y educación ciudadana en algunos colegios de Bogotá. Luego desarrolla las relaciones que hay entre la ERE y el humanismo y el pluralismo religioso.

Revisar este documento es importante para la presente investigación pues los cinco capítulos que lo componen desarrollan conceptos y aspectos que en parte se encuentran en la misma orientación de nuestra investigación (como diferenciar la ERE de la catequesis y la liturgia, e incluir reflexiones sobre el sentido). Sin embargo todos los artículos contienen afirmaciones y concepciones que (casi en contradicción con lo anterior) presentan una tendencia confesional, por lo cual es necesario evidenciar con claridad que se comparte y en qué se aleja la presente investigación de este tipo de estudios.

4. Odilón Da Costa, Carlos. (2010). Epistemología y Enseñanza Religiosa: límites y posibilidades. *Ciberteología - Revista de Teología & Cultura* -, Año VI(27), 1-22

Este trabajo hace un análisis de la epistemología de la educación religiosa en Brasil, planteando como problema de investigación: ¿Es posible afirmar que la educación religiosa tiene una base epistemológica y una razón para estar presente en los mapas curriculares escolares? A propósito de éste interrogante el autor se hace otra serie de preguntas, a saber: ¿Cómo se presenta la base epistemológica de la enseñanza religiosa? ¿Cómo se constituyeron o no la génesis y el desarrollo de la epistemología de la enseñanza religiosa? Dicho de otra manera: ¿Qué es la enseñanza religiosa, cuál es su objetivo, cuáles sus métodos, cómo concebir un conocimiento religioso moderno? A partir de esto, se traza

como objetivo general descubrir si hay o no una epistemología de la enseñanza de la Educación religiosa escolar.

Esta investigación concluye que la búsqueda de una fundamentación epistemológica para la enseñanza religiosa es, al mismo tiempo, una búsqueda por un sistema científico que defina los principios epistemológicos y metodológicos de investigación acerca de las religiones en cuanto producto cultural. Así mismo, señala que es posible abrirse a las experiencias vivenciales del diálogo inter-religioso, experiencias que traigan la “admiración” para el nivel de las vivencias pedagógicas en las escuelas, intentando escapar de la lógica implacable de los estereotipos y de las discriminaciones, para que, finalmente, pueda haber un espacio para el intercambio dialogal y la convivencia, donde se trate el tema religioso y se entienda como un fenómeno humano. Finalmente, afirma que, la resolución del dilema epistemológico de la disciplina se hará por la capacidad de movilización autónoma de la comunidad escolar y académica, capaz de justificar una ética republicana y de fundamentar una epistemología científica para la enseñanza religiosa.

El aporte de éste trabajo a ésta investigación es afirmar que la ERE, dentro de la categoría de disciplina académica por sus presupuestos científicos, aún es un reto, ya que ella misma debe plantear sus razones para ser considerada disciplina académica. Además, plantea el diálogo interreligioso como una necesidad en las escuelas y más aún católicas en las que miembros de la comunidad educativa no son o no practican el catolicismo, lo cual queda como un parámetro que facilitará la fundamentación epistemológica, ya que justifica y evidencia la necesidad de evitar desarrollar una ERE sin ningún sesgo confesional o de alguna tradición religiosa.

5. Junqueira, Sérgio y Wagner, Raúl. (2011). *La Educación Religiosa en Brasil*. Curitiba: Champagnat.

Esta investigación que se desarrolla en Brasil plantea como problema: La Educación Religiosa Escolar, configurada por el Art. 33 de la Nueva Ley de Directrices y Bases de la Educación Nacional, y apunta a una nueva perspectiva o nuevo paradigma superando el modelo clásico de catequesis y proselitismo. Así mismo, formula como objetivo general: comprender el contexto cultural de una nueva perspectiva de la Enseñanza Religiosa, adoptada inclusive en Europa, donde durante siglos predominó la educación cristiana, como hecho indiscutible.

El autor llega a las siguientes conclusiones: una nueva perspectiva epistemológica invierte e interesa también a las culturas y las religiones: no existe una única verdad reconocida por todos, más si existen, diferentes verdades y caminos de salvación. Además, señala que una de las tareas de la Educación religiosa es proponer instrumentos de lectura de la realidad y crear condiciones entre las personas por medio del conocimiento, esto es, proponer presupuestos para el diálogo. También, señala el papel de construir una visión colectiva e individual de las realidades, así como el proceso de identificación y diferenciación de los individuos y grupos a lo largo de la historia en espacios diferentes.

Asimismo, resalta la necesidad de des-confesionalizar la Educación Religiosa como condición para su plena escolarización y la construcción de un perfil profesional fuerte correspondiente al saber escolar. Finalmente, propone promover una cultura de reciprocidad como ideal regulador de la convivencia, el cual se articula en el amor a sí mismo, el cuidado por el otro y la aspiración de vivir en instituciones justas.

Este estudio aporta a ésta investigación la necesidad de consolidar el área de la ERE para que propenda por la formación humana de la persona, evitando caer o reducir el hecho religioso a una confesionalidad, además que presenta los riesgos que para la sociedad - cultura actual tiene este factor y expresa que es necesario una ERE que genere conocimiento y aporte de manera significativa en la construcción de la misma sociedad y la cultura.

6. Gómez, Roseane Do Socorro. (2012). *La Práctica de Enseñanza religiosa no confesional: Un análisis de perspectiva y contenido de la revista Diálogo a la Luz del modelo de las ciencias de la religión*. Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo.

La presente investigación se desarrolla en Brasil y plantea como problema que hay pensadores dentro del país como: Carlos Roberto Jamil Cury, Emerson Giumbelli, José Vaidergorn que proponen que la Educación Religiosa Escolar se debe restringir a las Iglesias y no a la escuela. Como objetivo se propone: establecer un diálogo evidenciando que el estudio de las religiones en un ambiente escolar puede tener una perspectiva no confesional y propone hacerlo desde el modelo de Ciencias de la Religión. La autora concluye, señalando que la actual legislación brasilera no resuelve el problema de la aplicabilidad de la Educación Religiosa ya que no le da el mismo status del que gozan las demás disciplinas del currículo y afirma que es importante considerar la Educación Religiosa No confesional, fundamentada en las ciencias de la religión.

Ésta investigación aporta a éste trabajo el planteamiento de una fundamentación de la ERE basada en las ciencias de la religión por lo que se muestra el carácter no confesional que permitirá darle el carácter de disciplina del conocimiento.

7. Passos, João Décio. (2011). Epistemología de la Educación Religiosa la inconveniencia política de un área de conocimiento. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - , Año VII(34)*, 112-129.

Este trabajo desarrollado en Brasil plantea como problema la necesidad que tiene la ERE de una fundamentación como área de conocimiento y de una práctica pedagógica. Por lo tanto, la epistemología de la ERE afirma que la religión es el objeto del conocimiento. Y plantea unas preguntas que atraviesan esta investigación: ¿Qué tipo de conocimiento es éste? ¿Qué significa la educación religiosa? ¿Cómo acercarse a la religión? ¿Para qué es propiamente la educación religiosa? ¿Cuáles son los supuestos del estudio de la religión? ¿Cuáles son los efectos de la ERE dentro de la escuela? ¿Cuál es la responsabilidad del Estado en la educación religiosa?

El autor concluye, que la fundamentación de la ERE es una epistemología paradójica. Por un lado, su legitimidad está entera por construir, pero, por otro lado, puede reclamar para sí nada más que el discurso legítimo que el Estado moderno adopta de modo general. Además, señala que la construcción de los fundamentos epistemológicos de la ERE, sobre la base de estudios religiosos, requiere institucionalización, tarea políticamente desafiante, un reto que consiste en la confluencia de la religión con la disciplina de las ciencias legalmente establecidas. La vinculación de estos dos extremos formados en territorios distintos, con temas y también diferentes intereses, permitirá posiblemente la ciudadanía plena de Educación Religiosa. Éste trabajo aporta a ésta investigación, el rol que tiene el Estado, la importancia de la ERE como una disciplina, con métodos propios y que permite el diálogo entre la cultura y la sociedad.

8. Pizarro, Antonio. (2007). Sistema Educativo Costarricense: Dificultades actuales y posibles soluciones en el marco de una sociedad plural. *Revista electrónica Educare, Volumen X* (1), 57-76.

El presente artículo plantea como problema la pertinencia de la Educación Religiosa en Costa Rica frente a un comunicado en el que se presenta la legitimidad de la confesionalidad de la ERE en Costa Rica frente al crecimiento considerable del protestantismo, del ateísmo, agnosticismo y otros. Se resalta que la educación religiosa no ha respondido a las mutaciones que en materia de confesionalidad ha experimentado la sociedad. Así mismo, formula como objetivo desarrollar las cuestiones sobre la enseñanza de la educación religiosa, los enfoques apropiados, los agentes idóneos y otros.

El autor concluye señalando: que la Iglesia católica tiene privilegios que las otras iglesias no tienen, por eso no puede ser la responsable de la Educación Religiosa ante una sociedad laica, no se pretende que el Estado deje de ser confesional, pero será una consecuencia lógica, si se continúa evolucionando en el pluralismo confesional e ideológico y el relativismo cultural. Por otra parte, afirma que se debe asumir la propuesta de la ONU de generar presupuesto público a la persona que dé la clase de religión y se valore como las otras asignaturas. Además, debe dejar de ser obligatoria para ser asumida de manera libre, pues si su objetivo es inculcar principios y valores morales, lo puede asumir áreas como Ética o Filosofía. Finalmente, dice que el Estado y la Iglesia precisan de una diferenciación significativa, que le permita legitimar en el sentido pleno de ser laico, político y democrático, pues es evidente que por cultura se enseña la religión católica (como en oriente el islam, por ejemplo), por lo que ya no es clase de educación religiosa sino catequesis; el ideal es una escuela pública que imparta enseñanzas confesionalmente neutrales, que incluya el estudio del hecho religioso como fenómenos históricos, así como debates científicos y filosóficos, con objetividad y sin proselitismo.

Éste trabajo aporta a ésta investigación la diferenciación que debe existir entre la enseñanza de la religión y la educación religiosa escolar. Además que el problema que plantea no sólo pertenece a Costa Rica sino que hace parte de muchos de nuestros países latinoamericanos.

9. Carazo, María José. (2011). El derecho a la Libertad Religiosa como Derecho Fundamental. *Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 14, 43-74.

Éste artículo plantea como problema de investigación: La libertad religiosa como derecho fundamental de los individuos, la aconfesionalidad del Estado, las costumbres religiosas, el derecho – deber de los padres de familia de escoger la educación para los hijos y se analiza desde el Tribunal Constitucional y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. Asimismo, tiene como objetivo: establecer los criterios legales, constitucionales e internacionales, que debe tener en cuenta el Estado para la enseñanza de la educación religiosa escolar y profundizar en las prácticas que marcan la cultura religiosa en las escuelas.

La autora concluye afirmando que los dos principios básicos en el sistema político es la aconfesionalidad del Estado y su relación con las diversas confesiones religiosas en las que debe propiciar que no haya algún tipo de discriminación por esta causa. Aunque la confesionalidad del Estado no es obstáculo para la tolerancia religiosa, el Consejo Europeo afirma que se le debe dar primacía a los derechos del hombre y al Estado Laico. Además, plantea tres tipos de relaciones del Estado con la enseñanza religiosa: neutralidad, cooperación e igualdad.

Igualmente, señala, frente a las prácticas religiosas, por ejemplo, el uso del velo islámico, que se justifica su restricción por los fines perseguidos y que pueden ser necesarias en una sociedad democrática. Y, de acuerdo a la libertad de los padres de familia de escoger la educación de sus hijos, el Estado debe respetar las convicciones religiosas y filosóficas de los padres. Es tarea del Estado velar para que las informaciones y conocimientos insertados en un programa de obligatoriedad por él mismo, se difundan de manera objetiva, crítica y pluralista. Prohíbe perseguir una finalidad de adoctrinar que pueda interpretarse como no respetuosa de las convicciones religiosas filosóficas de los padres.

Ésta investigación aporta a este trabajo el papel que tiene el marco legal de la Educación Religiosa Escolar con relación a la libertad del Estado frente a la confesionalidad religiosa y el derecho a la libertad religiosa, siempre y cuando no vaya en contra de lo ya establecido por la Ley.

10. Corpas De Posada, Isabel. (2012). Educación Religiosa Escolar En Contextos Plurales: Lectura Teológica Del Caso Colombiano. *Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones. Ciencias Sociales y Religión*, año 14(17), 77-104.

Esta investigación aborda el problema del cómo y el por qué de la educación religiosa escolar enmarcada en un mundo plural como es el mundo contemporáneo. Plantea como objetivo: los consiguientes cambios en el campo religioso tiene como propósito enmarcar las prácticas de educación religiosa escolar en el contexto colombiano y concluye señalando: que en la actualidad se debe tener en cuenta el contexto pluralista que enmarca

las prácticas de educación religiosa escolar tanto a nivel mundial como colombiano, pues la población colombiana ha pasado de católica a la actual diversificación religiosa. Se trata de un cambio de paradigma, circunstancia que plantea la necesidad de revisar criterios y enfoques en relación con la educación religiosa escolar.

Además, precisa que la educación religiosa no es lo mismo que educación de la fe. Ésta supone una intencionalidad dentro de la tradición religiosa del cristianismo católico, mientras que la primera consiste en presentar una visión general y universalista de las diversas formas de experiencia religiosa y sus correspondientes formas de expresión. Igualmente, afirma que la educación religiosa escolar es tarea de las instituciones educativas y, en principio, no debe ser confesional, aunque las instituciones pueden hacer esta opción en sus proyectos educativos institucionales (PEI). En cambio, los responsables de educar en la fe son la familia como primer ámbito de enseñanza y aprendizaje religioso y la parroquia.

En cuanto a la educación religiosa, su propósito tendría que ser la experiencia religiosa en sus diversas manifestaciones, el lenguaje de la experiencia religiosa expresado en sus libros y en sus ritos, la dimensión ética de la experiencia religiosa, el lugar de las religiones en la vida de los pueblos. La educación religiosa escolar tendría que apuntar a educar ciudadanas y ciudadanos comprometidos con la realidad social en que viven y a crear actitudes de respeto y tolerancia hacia la diferencia.

Éste trabajo aporta a esta investigación una nueva visión de educación religiosa basada en la experiencia religiosa, la ética y el lugar de las religiones en los pueblos; además, la contextualiza dentro de una sociedad. Aclara que su lugar de estudio son las instituciones educativas y lo separa definitivamente de la catequesis, labor que le compete al núcleo familiar y parroquial.

11. Camargo, Milton y Torres, Juan Manuel. (2012). Las Competencias En La Educación Religiosa Escolar: Algunas Cautelas Y Proyecciones. *Ciberteología - Revista de Teología & Cultura - Año VIII*(37).

Esta investigación tiene como problema: La educación religiosa no es objeto de la evaluación de estado, no cuenta para los puntajes y rankings del ICFES, ¿cuál es entonces su valor en estas lógicas eficientistas? ¿Terminarán los profesores de religión elaborando pruebas de razón suficiente y selección múltiple para servir en algo a los propósitos de la interpretación y la proposición textual? ¿Cómo se ha de entender el saber hacer en la clase de educación religiosa? Asimismo, se plantea como primer objetivo: dar una mirada crítica sobre el uso del concepto de competencia en educación. Entre tanto, el segundo, se encarga de comentar unas cautelas sobre los lineamientos y estándares curriculares para la ERE propuestos por el episcopado colombiano; y, por último, se dedica a esbozar unas proposiciones surgidas en el seno del programa de Licenciatura en Educación Religiosa de la Universidad de La Salle de Bogotá en torno a posibles rutas para abordar las competencias en educación religiosa escolar.

Al final de la investigación los autores llegan a las siguientes conclusiones: en primer lugar, la línea de argumentación en defensa de la ERE insistió en que se justificaba por la importancia del hecho religioso en la sociedad “relevancia cultural de lo religioso que aparece con insistencia en el entorno de los estudiantes y educadores (...) reclamando de ella el valor agregado que está en capacidad de ofrecer” Conferencia Episcopal Colombiana (1994). En segundo lugar, señala que hay diversas formas de entender la ERE, pero ésta sería asumida como: acción educativa escolar, conocimiento de la propia religión, disciplina escolar y como responsabilidad compartida del estado, la familia y la iglesia a quien pertenezca el estudiante, Conferencia Episcopal Colombiana (2004).

Asimismo, la investigación plantea unas propuestas: en primer lugar, aborda el papel de la pedagogía crítica y sus implicaciones para la ERE que tiene como fundamento el entendimiento de las prácticas educativas. Este entendimiento, siguiendo a Habermas, se basa en la capacidad crítica de los miembros de un colectivo mediante el uso libre de coacciones de la competencia comunicativa. En un segundo momento, señala que la educación religiosa que se fundamente en una teología no confesional, permitiría que los desarrollos que se han hecho en torno a la teología del pluralismo religioso dieran elementos que deberían ser tenidos en cuenta. Finalmente, expone el planteamiento del teólogo Hans Küng, con su propuesta de una ética mundial y en la que explica unos imperativos de humanidad a partir de las diversas tradiciones religiosas, filosóficas y cosmovisionales.

Ésta investigación aporta a este estudio la definición de la educación religiosa como acción educativa que debe ser considerada como disciplina académica que permita el conocimiento de lo religioso desde lo antropológico y lo sociológico, sin embargo, la continua dejando en manos de la iglesia y la familia. Y señala que ha de tenerse en cuenta dentro del currículo de la ERE el pluralismo religioso, en el que se habla de una teología no confesional que permita como dice Küng “una propuesta de ética mundial que explique diversas tradiciones religiosas, filosóficas y cosmovisiones”.

12. Eliade, Mircea. (1983). Mito y realidad. Traducción Luis Gil. Calabria: Labor.

En este texto el autor revisa una idea fundamental que se plantea de manera contundente y controversial: el mito narra una historia verdadera, es la historia sagrada, la de los acontecimientos que tuvieron lugar en el tiempo primordial, en el tiempo de los comienzos. Para lo cual plantea un contraste entre las concepciones del mito como fábula, invención o ficción, es decir, como algo falso, frente a las visiones del mito como historia ejemplar, sagrada y significativa, es decir, verdadera. Respecto a las segundas, se queda con la posibilidad que dan de concebir al mito como algo vivo, como el que proporciona modelos, pautas de vida, que organizan las comunidades y dan sentido a la existencia. En esta argumentación incluye algunas características generales del mito, a saber: es una historia de seres sobrenaturales; es una historia verdadera y sagrada; refiere la creación de seres, lugares e instituciones; da a conocer las cosas para dominarlas y manipularlas a conveniencia; finalmente, el mito es algo que se vive.

Con esta caracterización Eliade revisa las diferentes maneras que hay de justificar el conocimiento. El conocimiento mítico-religioso tiene unas lógicas y unas maneras propias de dar razón de sus relatos, con lo cual se plantea la necesidad de revisar esas otras formas.

13. Durkheim, Emile. (1993). Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid: Alianza.

En general, el texto hace un recorrido por varias concepciones sobre el origen de lo religioso, con una orientación hacia el totemismo. Es así como al abordar autores como Tylor, Spencer o Müller, y explicaciones como el naturalismo y el animismo, lo hace con un método que inicialmente se ocupa de exponer los argumentos de los demás para luego plantear sus objeciones. Así adelanta en su idea de justificar su tesis de que el totemismo es la base, lo más originario en lo que tiene que ver con el fenómeno religioso. De allí en adelante se ocupa de caracterizar los vínculos que se presentan entre lo religioso y las demás dimensiones de la sociedad basándose en los casos de los pueblos originarios de Australia.

Esta caracterización inicia con el detalle de la organización de estas culturas que consiste, a grandes rasgos, en familias, fratrías, clanes y tribus. Lo esencial a la estructura del clan principalmente es la unidad y cohesión que genera la identidad con un tótem, el cual puede ser casi que cualquier ser o elemento de la naturaleza.

Con esto cumple el autor con dos de los rasgos que propone como esenciales en un estudio sociológico de los orígenes de la religión: estos orígenes deben encontrarse en sociedades cuya organización no esté superada en simplicidad por ninguna otra; la explicación del sistema religioso de estas sociedades debe poder construirse sin hacer referencia a elementos tomados de religiones anteriores.

14. De Waal, Annemarie. (1975). Introducción a la antropología religiosa. Navarra: Verbo Divino.

La estructura general del texto consta de la enumeración y desarrollo de los siguientes elementos: las principales características de la investigación en antropología de la religión; el planteamiento de la idea de que lo religioso se puede entender solamente en relación con otras instituciones sociales como la educación, la cultura, la política; y el despliegue de aspectos específicos de la antropología religiosa, tales como: la enfermedad y la curación religiosa, la brujería y la hechicería, la comunicación religiosa, la oración, el sacrificio, la adivinación, entre otros.

Se destacan en el texto de la autora su identificación y desarrollo de las siguientes características de los estudios antropológicos de la religión: universalidad, objetividad, comparación y empirismo. Además resalta lo que considera ventajas de la investigación que se hace en pueblos originarios: aumento en el conocimiento de los fenómenos no sólo religiosos sino humanos en general, aumento en la objetividad, rescate de documentos que tienden a desaparecer y pueden contener información importante.

15. Mardones, José María (2010). Sociología del hecho religioso. En: FRAIJÓ, Manuel (Ed.). Filosofía de la religión (133-155). Ed. Trotta. Madrid.

Una de las principales ideas del texto es que la sociología ha tenido un despliegue teórico sobre la religión fundamentalmente a partir del siglo XIX. Partiendo de ello, Mardones establece la importancia de integrar varias disciplinas en el estudio de la religión. Luego caracteriza dos posiciones en una contradicción que sintetiza, al menos en parte, posteriormente, a saber, una interpretación positiva-apologética de lo religioso como fenómeno esencial para entender y conservar la sociedad, que se enfrenta a una visión crítica-negativa que encuentra en la religión solamente engaños, tergiversaciones y manipulaciones ideológicas; dos interpretaciones que pueden identificarse en Durkheim y Marx respectivamente.

Con esto se adelanta el texto en papel de la religión en la sociedad como constituyente y en su aporte de sentido a lo comunitario, al menos en la perspectiva de Durkheim. Y luego de revisar algunos otros clásicos de los estudios sociológicos de la religión hace una revisión de la situación actual y el futuro de la religión en lo que denomina *sociedades modernas avanzadas*. Aquí se describe la posición que afirma la superación de la religión (como posición fuerte) y su declive creciente (posición débil), con base en los procesos de secularización, y en la trivialización de lo sagrado que implican fenómenos como el esoterismo (horóscopo), la ufología, y los *sincretismos vulgarizados de algunas tradiciones*.

Mardones pone en contraste a R. Fenn (sociólogo estadounidense) quien no habla de expulsión de la religión sino de un proceso en el cual lo religioso se va alejando de aquel fenómeno que cumplía funciones importantes dentro de la sociedad. Y luego presenta la recuperación del papel social y político de la religión en la postura del sociólogo, también estadounidense, Daniel Bell.

16. Conferencia Episcopal Colombiana. (2004). Lineamientos y estándares Curriculares de la Educación religiosa Escolar. Bogotá: CEC.

El objetivo fundamental de este documento es la organización de la Educación Religiosa Escolar alrededor de toda la estructura educativa Colombiana. Este texto se estructura en diferentes enfoques (antropológicos, bíblicos, bíblico cristológico, eclesiológico) que se articulan con unos aprendizajes que son los ideales a los cuales se quiere llegar con el proceso de formación: saber comprender, saber dar razón de la fe, saber integrar fe y vida y saber aplicar a la realidad. Estos estándares son fundamentales para el desarrollo de la dimensión trascendente. Es importante decir que estos estándares son hechos por la Conferencia Episcopal colombiana, lo que deja entrever que se realizan desde una tradición confesional Católica. Estos lineamientos y estándares son importantes para esta investigación ya que ponen de manifiesto los diferentes elementos que hacen parte de la Educación religiosa en Colombia y los imaginarios que subyacen a éstas.

17. Guerra, Manuel. (2002) Historia de las religiones. Biblioteca de Autores Cristianos.

Madrid.

Este libro tiene como eje fundamental el fenómeno religioso visto como sistema y como opción de vida en la que se profundiza la dimensión trascendente del hombre. El capítulo I: “Una cuestión previa y actual: la enseñanza de la “religión” y de las “religiones”, nos antecede la problemática entre el sistema religioso y su contenido. Este libro nos ayudará a abarcar el problema de la enseñanza religiosa y sus múltiples retos en los tiempos contemporáneos. Indagar por la forma en que se asume el fenómeno religioso y abordar el esquema y los contenidos con los que se enseña “religión” en la escuela. Esta obra abarca varios elementos importantes entre ellos: pluralismo religioso, las ciencias de lo religioso, los síntomas de la religiosidad, entre otros.

18. Lara, David E. (2004) Cultos y libertad de cultos. Marco jurídico del derecho fundamental a la libertad de cultos Constitución política de Colombia de 1991. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Este libro exhibe todas las implicaciones legales que tuvo el marco jurídico sobre la libertad de cultos proclamada en la constitución de 1991. Muestra la ruptura que hubo en el país con esa nueva constitución y cómo esta permeó la educación religiosa en las aulas de clases. Además, este libro permite hacer una vaga observación sobre el porqué la libertad religiosa es un “derecho fundamental” y cómo concibe la ley este tipo de libertad. También problematiza sobre la libertad en el espacio en que este derecho fundamental afecta a otros y cómo la religión y la elección de culto, ponen en aprietos los procedimientos legales en Colombia.

19. Lozano, Carlos. (1995). *Persona, religión y estado: reflexiones sobre el derecho a la libertad religiosa*. Bogotá: Defensoría del pueblo.

Este libro nacido en el marco de la Defensoría del pueblo, hace una serie de reflexiones sobre los casos en los que ellos se han visto en aprietos por la religión. Hace especial énfasis en tres palabras fundamentales en lo que respecta a la libertad religiosa: la persona, la religión y el estado y cómo estas en un estado ideal no deberían oponerse como en muchos casos en el país. Este texto termina haciendo una reflexión sobre la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico de Colombia.

20. Mardones J.M. (2001). Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica. España: Anthropos.

Este libro tiene como intención analizar los fundamentos de las ciencias humanas y sociales y hacer una reflexión sobre la complejidad de tal tarea. El autor hace un recorrido por los principales fundamentos epistemológicos de las ciencias y los compara de cara a las ciencias humanas y sociales, dando a conocer los desarrollos y problemáticas que ésta conlleva. Esta obra posee dos partes. La primera de ellas presenta aspectos fundamentales como las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, la filosofía de la ciencia o epistemología y el lenguaje científico. En la segunda parte ahonda el discurso de las

ciencias humanas y sociales atravesando la reflexión por tres posturas: la empírica-analítica, la fenomenológica, hermenéutica y lingüística y la postura dialéctica o crítico-hermenéutica. Esta obra es relevante para esta investigación en la medida en que brinda reflexiones sobre la epistemología de la educación religiosa como ciencia y determina los elementos que hacen posible la reflexión y consolidación de ésta dentro del acto formativo.

21. Martin, Juan (2006). Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid: Trotta.

Este libro muestra cómo la religión hace parte de la historia del hombre y le resignifica dentro de su espacio y su tiempo. El mismo autor expone: “Las variantes históricas y culturales de los diferentes grupos humanos explican la pluralidad y la variedad de las religiones”, es decir, que alrededor de la historia, la religión se constituye como parte y eje de la construcción de la misma sociedad.

Además de esto el autor afirma que averiguar por el fenómeno religioso, es hallar una forma de relacionar al hombre con el mundo, es decir, que al estudio de éste, subyace unos fundamentos epistemológicos que ayudan a comprender la dimensión trascendente del hombre y como estos se involucran con la creación de historia y sociedad.

22. Ministerio de Educación Nacional (1994). Ley General de Educación y Desarrollos Reglamentarios. Bogotá: CEC.

La Ley 115 de 1994, es el documento legal por excelencia que reflexiona y legisla sobre la educación colombiana. Alrededor de sus 222 artículos se hace una serie de disposiciones legales que atraviesan temas como la calidad y el cubrimiento al servicio, hasta los requisitos de constitución de los establecimientos educativos privados. Esta ley general de educación aporta diversas concepciones bajo las cuales se rige la educación en Colombia y devela intencionalidades de formación detrás de éstas. La lectura de este documento permite no sólo ver los desarrollos reglamentarios que deben aceptar los educadores en Colombia, sino la concepción de educación y la finalidad a la cual el estado Colombiano quiere llegar con la aplicación de estas normas.

23. Quintana, José (2001). Las creencias y la educación. Pedagogía cosmovisional. Barcelona: Herder.

El objetivo fundamental de este libro no es la educación religiosa escolar como tal, sino, como lo llama el autor, la educación “pre-religiosa”, es decir, que se interesa en la revisión de esos fundamentos epistemológicos y existenciales que orientan la vida del hombre hacia una búsqueda de la trascendencia, basada en la visión de un mundo razonable y abierto que potencialice las respuestas a las necesidades existenciales más profundas del hombre. Este libro responde a las necesidades investigativas, ya que proporciona elementos que hacen parte de la reflexión de los fundamentos epistemológicos de la experiencia trascendente y que se trata de formar en el ambiente escolar. Además de esto muestra la educación

religiosa, no como una formación tradicional religiosa, sino por el contrario potencializa la idea de la ERE desde un aula que se pregunta por todo.

24. Sánchez, José (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado trinitario.

El énfasis de este libro está en la concepción de la religión como un fenómeno cultural, social y filosófico, que puede ser entendido alrededor de la historia humana y del desarrollo del pensamiento. Posee tres partes: la primera de ellas muestra la relación de la religión y la filosofía, desde el pensamiento griego llegando casi a la filosofía de Jasper. La segunda, muestra la religión desde la filosofía, haciendo especial énfasis en conceptos como misterio, sagrado y actitud religiosa. Por último, se concluye que la religión es una forma de existencia. Es un libro que puede aportar fácilmente a la comprensión sobre cómo se ha aprendido el fenómeno religioso alrededor de la historia del pensamiento humano.

25. Romero, Juan. (2011). *La Autoridad en el Aula de Clases. Una reflexión desde la práctica pedagógica en educación religiosa escolar*. Recuperado (Julio –Diciembre de 2011) de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3939304>

Este trabajo es una reflexión sobre las diferentes dificultades que puede encontrar un docente en el aula de clases, especialmente una: el desinterés por la formación, específicamente cuando se habla de experiencia de fe y la coherencia con lo aprendido en el ambiente académico. El autor de este trabajo invita de manera inicial a un cambio de paradigma, mostrando como eje central el poder. Hace un recorrido histórico por las diferentes formas de asumir el poder en el aula, que hace que se generen diferentes expectativas de formación, según las necesidades y las exigencias de cada tiempo. La ERE debe ser entendida como sustento de autoridad moral en la que la autoridad no se impone, sino que se gana como modelo de virtud del maestro y donde se habla desde la fe y la moralidad y no simplemente desde el texto.

El texto también nos hace una reflexión sobre el autoritarismo vs. la permisividad, donde el docente a través de su práctica pedagógica en el aula de educación religiosa escolar, debe encontrar el equilibrio y hacer de sus prácticas docentes un ejercicio eficaz de formación. El autor brinda unas pistas para ejercer una autoridad en el aula que termina en el ejercicio de una autoridad democrática. Este autor concluye que una pedagogía desde los valores del reino de Dios y que desde una postura crítica, en la cual el aula de clase de la Educación religiosa se ve involucrada en diferentes relaciones de autoridad, lleva a los estudiantes al acercamiento del fenómeno religioso y a la potenciación de toda la dimensión trascendente de la persona humana en formación.

El aporte de este trabajo a ésta investigación es que indaga por diferentes elementos que hacen parte de la actividad docente y de la práctica pedagógica en la educación religiosa escolar, tales como el poder y la ausencia de una formación eficiente, que lleva a la falta de compromiso y a la desidia por la asignatura. Además, aporta propuestas para el ejercicio en el aula de clases tales como la pedagogía desde los valores del Reino de Dios y la puesta de

una autoridad democrática en la práctica docente.

26. Suarez Gabriel y otros. (2013). Educación religiosa Escolar en clave liberadora: elementos constitutivos. Recuperado (enero-junio 2013) de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191027863009>

Esta obra tiene como fin estudiar los diferentes elementos que hacen parte de una ERE liberadora, es decir, que desea romper con los paradigmas tradicionales de pensamiento y proponer una ERE más acorde con las exigencias de los diversos contextos. Basándose en la ley 115, que propone una ERE como campo obligatorio del conocimiento se recuerda que una de sus funciones está en asumir el desarrollo integral de la persona que es un complejo de diferentes dimensiones que necesitan ser potencializadas en la formación integral. El autor concluye mostrando que una ERE sólo puede ser liberadora si se pone en relación a la práctica del amor y a la profundización de la dimensión trascendente de la persona. Las dimensiones de la ERE liberadora son muchas, entre ellas, la pedagógica, situacional, metanóica, histórica etc., que necesitan ser reevaluadas de cara a los contenidos del evangelio y a la pedagogía del amor y de esta forma se convertirá en una ERE liberadora.

El aporte de este estudio a ésta investigación es reconocer que el paradigma con el que se ha venido trabajando la ERE no ha sido eficaz en su labor y en la forma en que nacen nuevas perspectivas para trabajar en el aula de clases. Esta ERE presenta de una forma más coherente con el ser humano y dispone a la transformación de la sociedad, no solo de la dimensión cultural del hombre, sino en toda su integralidad y que apunta a maneras diferentes de expresión ser y estar en el mundo.

8. Metodología

El sistema metodológico de la presente investigación está constituido por cinco elementos a saber: el enfoque de la investigación, la perspectiva epistemológica, el tipo de investigación, las técnicas e instrumentos de recolección de información.

El enfoque de la investigación es cualitativo, el cual pretende comprender un fenómeno a través de la interpretación que hacen los investigadores sobre éste, en palabras de Vasilachis citando a Maxwell (2004a): “[...] los rasgos más característicos de la investigación cualitativa se encuentran: a) el interés por el significado y la interpretación, b) el énfasis sobre la importancia del contexto y los procesos, y c) la estrategia inductiva y hermenéutica”. (pág. 26). En ese sentido, en este trabajo se centra la interpretación que hacen los investigadores sobre los diferentes documentos que son objeto de análisis y que permiten consolidar este estudio de desarrollo teórico sobre los fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar que subyacen a la política educativa colombiana de las dos últimas décadas.

Asimismo, este estudio se desarrolla desde una perspectiva epistemológica hermenéutica, que en articulación con el enfoque busca el diálogo comprensivo entre el investigador y los documentos. Al respecto, (Gadamer 1999, p. 478) plantea que: “el que quiere entender un texto está dispuesto a dejarse enseñar por él. Por ello una conciencia hermenéutica adiestrada tiene que ser sensible desde el primer momento a la alteridad del texto”. En razón a lo anterior, esta perspectiva atraviesa toda la investigación, privilegiando la interacción entre los documentos como políticas de educación de Colombia, los lineamientos y estándares curriculares en ERE y demás textos producidos por diferentes instituciones y las comprensiones que hacen los investigadores sobre estos.

Por otra parte, el diseño metodológico de investigación que se va a desarrollar en este trabajo, es el de estudio de desarrollo teórico, entendido, como un tipo de investigación documental centrado en el análisis de documentos que permite inferir nuevas teorías o modelos interpretativos de los fenómenos. Así lo señala (Páramo 2010, p. 199): “Los estudios de desarrollo teórico buscan presentar a partir del análisis documental, nuevas teorías, nuevas conceptualizaciones o modelos interpretativos originales o novedosos”. Por lo tanto, esta investigación, busca analizar las políticas educativas en Colombia de las dos últimas décadas con el fin de inferir los fundamentos epistemológicos de la ERE.

De igual manera, la técnica utilizada en este trabajo, es el análisis de documentos, el cual permite hacer de los textos objeto de interpretación. Para Bustos citando a Taylor y Bogdan (1987) afirman que: “los documentos públicos y oficiales permiten conocer las perspectivas, los supuestos, las preocupaciones y actividades de quienes las producen” (Pág. 103)

Finalmente, los instrumentos de recolección de información son dos: el primero, los Resúmenes científicos que buscan sintetizar el contenido de un texto, en palabras de Tamayo (2004) los define: “El resumen científico tiene como objetivo presentar en forma condensada el contenido de un documento o informe de investigación; su característica es la de reflejar el contenido del documento original, su extensión es variable y depende de la complejidad del informe o documento” (Pág. 301). El segundo, son matrices elaboradas por los investigadores de acuerdo a las necesidades que encuentren en el proceso de análisis de documentos.

9. Actividades de formación realizadas: describir actividades específicas de formación en investigación para los estudiantes vinculados a los proyectos de semilleros (requerido) y grupos (con auxiliares de investigación)

El proceso de formación en investigación se realizó en relación directa con los asistentes de investigación. Este constó de actividades de fundamentación teórica y práctica en cuanto al desarrollo metodológico y epistemológico del proceso investigativo. Dicho proceso estuvo determinado por los encuentros tutoriales en las fechas programadas.

La formación en investigación también estuvo determinada por la sistematización de la información correspondiente al material de lectura a través de R.A.E. (Resúmenes

Analíticos Especializados) y matrices elaboradas por los investigadores. Finalmente, el proceso de formación dio como resultado la elaboración y presentación de la ponencia: “Fenomenología de la religión como fundamento epistemológico de la Educación Religiosa Escolar” y la ponencia: “Colombia diversa, tarea para la Educación Religiosa Escolar”.

10. Relación con el currículo: Describir aportes del proyecto al currículo los programas al finalizar la investigación

El desarrollo del proyecto de investigación establece aportes sustanciales al currículo del programa de Licenciatura en Filosofía y Educación Religiosa en los siguientes órdenes:

- Insumos para la actualización del plan de estudios del programa. Este aporte es fundamental ya que la investigación le permite al programa tomar decisiones con relación a sus contenidos curriculares dentro de la coyuntura nacional (Decreto de ley) y las dinámicas internas (Acreditación de alta calidad del programa)
- Fundamentación teórico-práctica para los espacios académicos ‘Práctica pedagógica en Educación Religiosa Escolar’. El aporte está circunscrito a la formación profesional y acompañamiento al desarrollo del proceso de práctica pedagógica de los estudiantes del programa, teniendo en cuenta las características del escenario pedagógico en el cual realizan su ejercicio profesional así como el desarrollo y fundamentación epistemológica que proporciona el desarrollo de esta investigación.
- Fundamentación teórica para el desarrollo de los procesos de investigación de los estudiantes del programa. Este aporte se visibiliza en la vinculación de los estudiantes a la investigación a través de sus trabajos de investigación nutriendo los espacios de reflexión y producción de los estudiantes.

11. Logros generales de la investigación

Objetivo general

El objetivo general del proyecto de investigación se cumplió al momento de hacer una propuesta con respecto a la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar en el programa de Licenciatura en Filosofía y Educación Religiosa de la Universidad Santo Tomás. Esta propuesta se enmarca desde los referentes teóricos de los estudios o ciencias de la religión teniendo en cuenta la diversidad religiosa y cultural del país.

Así mismo, se logra su finalidad al rastrear el contexto actual de la ERE en tres órdenes: diversidad cultural y religiosa del país, desarrollos teóricos de la ERE en las últimas dos décadas, la ambigüedad legal y normativa de la ERE en el país. Finalmente, se logra

evidenciar que las ciencias o estudios de la religión son el fundamento epistemológico de la ERE que le da identidad y la consolidación desde la pluralidad y la inclusión.

Objetivos específicos

Los objetivos específicos del proyecto de investigación se cumplieron toda vez se explicó la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar como área fundamental y obligatoria de la formación integral de la persona. Los objetivos específicos también se cumplen al interrelacionar la producción teórica de la ERE en Colombia en las últimas dos décadas, con la ambigüedad en la legislación y normatividad de la ERE y los aportes de las ciencias de la religión para la ERE.

Finalmente, estos objetivos son relevantes toda vez que permiten aportar a la actualización del plan de estudios del programa y que empiezan a promover la reflexión nacional de la ERE en diferentes contextos ya que a partir de la investigación se realizó el 30 y 31 de octubre el I Coloquio en tensiones, tendencias y perspectivas de la ERE.

12. Resultados

Los resultados de la investigación consisten principalmente en el análisis de los estudios de la religión (antropología de la religión, sociología de la religión, psicología de la religión, filosofía de la religión y fenomenología de la religión) como fundamento epistemológico de la Educación Religiosa Escolar. A continuación se presenta cada uno de estos estudios.

12.1. ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

“Pero hablar de ‘la perspectiva religiosa’ es. Por implicación, hablar de una determinada perspectiva entre otras. Una perspectiva es un modo de ver en el sentido amplio en el que ‘ver’ significa ‘discernir’, ‘aprehender’, ‘comprender’, o ‘captar’. Se trata de una manera particular de concebir el mundo, como cuando hablamos de una perspectiva histórica, una perspectiva científica, una perspectiva estética, una perspectiva de sentido común o hasta de las singulares perspectivas que se presentan en sueños y en alucinaciones” (Geertz, 2000: 106).

Introducción

A partir algunos avances en la antropología de la religión, la enseñanza de la religión puede comprenderse, entre otros, desde dos aspectos que regularmente no se le asocian: lo ontológico y lo epistemológico, es decir, las dimensiones de lo real y de su conocimiento, aspectos que son afines y presentan una relación de co-implicación. En el campo de la ERE, al igual que en los estudios de la religión, se ha explorado poco en este sentido por considerarse que lo religioso no aporta nada cognitivamente (aspecto epistemológico), pues las concepciones y prácticas religiosas se han revisado desde un ámbito demasiado limitado, es decir, se han reducido a lo emocional, lo ético o lo social. Pero el problema de la realidad (aspecto ontológico), puede explorarse también desde lo religioso. En la perspectiva de Geertz (2000), por ejemplo, es clara la idea de que la religión aporta a la

construcción de la cosmovisión, claro está, sin ser la única ni la primordial, pues como afirma el autor, las cosmovisiones mítico-religiosas coexisten con las concepciones de la realidad presentes en los enfoques naturales del sentido común y otros como el estético y el científico.

Por otra parte en el enfoque simbólico de la antropología de la religión se aborda una problemática que atraviesa no sólo la educación religiosa sino otros aspectos vitales de la educación. Geertz (2000) los denomina: desconciertos intelectuales, sufrimiento y paradojas morales. Y afirma que el hecho de que existan, es un factor que:

“empuja a los hombres a creer en dioses, demonios, espíritus, principios totémicos (...) (un amplio sentido de la belleza o una deslumbrante percepción del poder son otros), pero la existencia de desconciertos, sufrimientos y paradojas morales no es la base en que descansan tales creencias sino que constituye su más importante campo de aplicación” (Geertz, 2000: 105).

Con lo cual se podría intuir en el autor una forma de explicar y/o justificar el origen del hecho religioso.

Abordaje histórico. Etapas, enfoques y actitudes

A pesar de que se puedan rastrear perspectivas, actitudes y planteamientos en el campo antropológico incluso hasta la antigüedad, el surgimiento y desarrollo de estudios con intenciones de fundarse como ciencia independiente, puede datarse hacia el siglo XIX. Desde allí, a pesar del poco tiempo, se han formulado diferentes métodos, orientaciones, principios, entre otros, en la antropología de la religión, de los cuales algunos incluso pueden entrar en contradicción. No se abordarán aquí todos los aspectos pero se presentarán algunos (etapas, tensiones y actitudes) a modo de síntesis pues la intención es sólo evidenciar algunas posturas que tienen implicaciones importantes para la enseñanza de la religión.

Etapa-enfoque evolucionista. Es el primer paso de la antropología, donde se propone fundarse como ciencia, siguiendo el modelo y los métodos de las ciencias naturales. En este momento inicial los antropólogos consideran lo religioso desde el modelo evolucionista de la biología y de la filosofía positivista de Comte. Se ocupan principalmente del pensamiento mítico-religioso en las culturas originarias, pues consideran que es allí donde se encuentran los orígenes de la religión. Sin embargo hay una valoración de estas culturas como una etapa ingenua e incipiente en términos de construcción de conocimiento; por ello no hablan de pueblos originarios sino de hombre primitivo, pueblos salvajes o bárbaros, donde magia, hechicería, mito y religión, o más bien religiosidad, constituyen unos primeros pasos básicos hacia el conocimiento racional.

Se puede destacar, entre otros autores, a Tylor, cuyo animismo, como lo describe Durkheim (1993), concibe el pensamiento religioso como resultado de procesos ilusorios, pues conceptos como alma, espíritu, surgen según Tylor de errores en la interpretación de

los sueños y estados alterados de conciencia. Con lo cual se enfatiza que los orígenes de la religión estuvieron fundados en aspectos pre-rationales, pre-lógicos o pre-científicos.

Sobre esta etapa debe destacarse la reflexión de Duch (2010) quien desarrolla una perspectiva crítica de la antropología de la segunda mitad del siglo XIX, la cual considera como influenciada por los procesos que han llevado a la distinción entre occidente y lo no occidental. Inicialmente en la época del orientalismo de tal siglo, donde el autor identifica lo que son no tanto consecuencias epistemológicas, sino herramientas políticas y económicas, de administración del colonialismo y vehículos de ideología para convertir los pueblos colonizados en magnitudes fácilmente dominables. Duch muestra las denominaciones comunes en la antropología de la época, que distinguen lo civilizado de lo bárbaro, o lo avanzado de lo atrasado, y que pueden dar razón de una división que se hace desde el lugar del poder.

Siguiendo tal idea el autor afirma que principalmente en países como Francia e Inglaterra los estudios antropológicos se desarrollan como instrumentos de políticas imperialistas. A la vez, el determinismo biológico permite construcciones ideológicas desde los presupuestos de una posible distinción entre razas atrasadas y razas avanzadas, donde éstas pueden conquistar, dominar y explotar a las primeras, pues evolutivamente se encontraban en un lugar superior, así como el hombre sobre la mujer, el ser humano sobre el animal.

Funcionalista. Frente a los métodos y naturaleza de las concepciones antropológicas anteriores es Malinowski quien rompe con la concepción evolucionista retomada del positivismo y desde el título de su texto *Magia, ciencia y religión*, se puede ver como anuncia una nueva concepción.

Se origina una nueva comprensión del hecho religioso en la misma etapa originaria revisada en el apartado anterior, pero desde una nueva perspectiva. Ahora ya no se conciben las prácticas míticas religiosas como fantasiosas, ingenuas o pre-rationales, sino que se les da un lugar diferente pues se comprenden como elementos culturales, como partes de un conjunto integral y complejo de fenómenos sociales. El cambio en el enfoque puede explicarse a partir de los siguientes aspectos que pueden considerarse como debilidades de la concepción evolucionista anterior.

Una de las primeras objeciones tiene que ver con que inicialmente la antropología no hace etnografía sino que recoge datos de viajeros, militares, comerciantes, es decir, de personas que llegan con actitud colonizadora y un desconocimiento total de los pueblos a los que se acercan, con esto, es difícil tener insumos suficientes para realizar hipótesis sobre cualquier fenómeno al que se enfrente el antropólogo. En parte las versiones que llevan los viajeros (fuentes de información) a Europa, son versiones sobre el enemigo, o sobre seres extraños cuya naturaleza y prácticas cotidianas no son comprendidas. Por ello se hace necesario pasar de la etnología a la etnografía, es decir, dejar de basarse sólo en fuentes intermediarias e ir a las comunidades para lograr un contacto más directo. A lo cual se van agregando otros requisitos que permitirán una comprensión profunda de las culturas.

Malinowski, Eliade y otros realizan prácticas etnográficas que les permiten redimensionar los métodos y la naturaleza de la antropología de la religión.

Un segundo aspecto consiste en la crítica que hace Durkheim (1993) a una idea específica de Müller que propone, desde prejuicios evolucionistas, que el ser humano de los pueblos originarios llegó a los conceptos de trascendencia o lo sagrado, por una especie de temor e incertidumbre ante lo desconocido o lo misterioso. La réplica de Durkheim consiste en afirmar que las ideas de orden y caos, de lo misterioso, son categorías modernas; para el hombre originario lo misterioso no es tal, todo es comprendido como curso natural. Seguidamente Durkheim analiza otro aspecto que refuta a Müller, y es la idea de este que muestra el origen de los mitos (y de lo religioso) como enfermedades del lenguaje y del pensamiento, que surgen de errores en la interpretación de los nombres de los antepasados o al momento de forzar las palabras para intentar hacerlas coincidir con el pensamiento y la realidad.

Estas dos objeciones a Müller llevan al autor a replantear los orígenes de lo religioso más allá de la fantasía (de Tylor) y de las interpretaciones arbitrarias de los fenómenos naturales y los equívocos del lenguaje (al modo de Müller), es decir a superar las versiones evolucionistas y avanzar en el camino de la comprensión de lo religioso como fenómeno social.

Y otra crítica se refiere a que el evolucionismo tiende a explicaciones individualistas, es decir, no tiene en cuenta las implicaciones sociales de lo religioso sino que se limita a situaciones particulares e independientes, considerando las expresiones religiosas de manera aislada en el marco de las demás manifestaciones culturales.

Simbólico. Este último enfoque es propuesto principalmente por C. Geertz y concibe lo religioso desde perspectivas diferentes a la evolucionista y la funcionalista. Afirma el autor que el hecho religioso debe revisarse como un sistema de símbolos. Y a partir de tal definición infiere varias consecuencias, de las cuales cabe destacar la importancia de lo religioso para afrontar (y hasta resolver) la cuestión del sentido de la vida:

“Aunque la religión suele cumplir ciertas funciones sociales, sirve también al individuo para explicarle su origen, su fin y su relación con las demás realidades. Geertz analiza cómo la religión sirve para convertir el caos que amenaza cada día, o sea lo que no se entiende, no se soporta o se cree injusto, en cosmos” (Marzal, 2002: 137).

Algunas actitudes encontradas

De rechazo, negación, hostilidad

- Desde la influencia del evolucionismo biológico en los inicios de la antropología.
- Desde la perspectiva sociológica (religiosidad secular).
- Esta actitud se matiza un poco con las críticas que surgen al tipo de estudios en que se sustentó originalmente, es decir con las objeciones a la etnología (desde la etnografía), la falsa distinción entre.

De aceptación, comprensión, estudio

El paso de la actitud de rechazo a la aceptación de los aportes de lo religioso en varias dimensiones se da por:

- La idea de que la ciencia también puede ser otro mito, que se ha sobre valorado desde la ilustración como conocimiento hegemónico.
- La idea de que la ciencia no soluciona todos los enigmas (Geertz: 97). Lo cual hace que se conserve la incertidumbre (intelectual), la angustia ante el sufrimiento y la sensación de paradoja ética indisoluble.
- Lo anterior también se relaciona con la crítica al ideal de racionalidad occidental, es decir a la hegemonía de la ciencia (como se concibe en la ilustración).
- También con la negación, o superación de la dualidad mito logos que históricamente se ha considerado desde la perspectiva de una contradicción natural (Duch).
- La religión aporta al conocimiento del sentido de la vida y a la cosmovisión (como se dijo arriba).
- Los dos aspectos iniciales implican enseñar la religión desde otra perspectiva de su relación con las ciencias, no en contradicción con estas, pero sí como la que puede aportar a la construcción de la cosmovisión, o como un aporte en lo ontológico y epistemológico, lo moral.

Estructura de la antropología de la religión

Dada la necesidad de un conocimiento integral y amplio de la cultura y del ser humano en la ERE, se pueden incorporar en la educación religiosa algunas características de la investigación en antropología y otros elementos que pueden resultar aportes significativos en el avance del conocimiento de las expresiones religiosas. Se trata de algunos aspectos básicos de los estudios antropológicos, que, en general, permiten vislumbrar la importancia de esta disciplina en la educación religiosa escolar. Según Anne Marie de Waal (1975), características como: objetividad, neutralidad, universalidad, comparación y empirismo, son fundamentales en el enfoque científico de la antropología. Y pese a que se pueda revisar si son fundamentales (no es necesario el reduccionismo), sí son un gran aporte en la comprensión de la diversidad cultural y religiosa, tan claramente presente en el contexto colombiano.

Por otra parte, en perspectiva de la autora también se resalta lo que ella considera ventajas de la investigación antropológica que se hace en pueblos originarios, o culturas homogéneas (como la fuente fundamental al momento de buscar los orígenes del hecho religioso): aumento en el conocimiento de los fenómenos no sólo religiosos sino humanos en general, aumento en la objetividad, rescate de documentos que tienden a desaparecer y pueden contener información importante.

Surge de allí sigue una reflexión sobre la universalidad de los estudios de la religión, que a la vez deberán comprenderse en su enseñanza: “los métodos antropológicos no tienen por finalidad conducir a juicios estéticos, ni pueden determinar la verdad o falsedad esenciales

de las creencias religiosas. El antropólogo individual suele emitir tales juicios, pero éstos se derivan de su propia experiencia y conocimientos culturales, no de la antropología” (De Waal, 1975: 17). Y es que si se desea dar razón de la diversidad de expresiones religiosas y llegar a un conocimiento completo y complejo sobre el fenómeno religioso se requieren estudios que vayan más allá de percepciones individuales y/o de una cultura o pueblo específico.

12.2. SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

“La religión, en tanto re-producida en sociedad, cumple una función social: la de asegurar la comunicación exitosa y con ello garantizar o darle factibilidad a cualquier empeño civilizatorio”
Marco Ornelas, 2008

Introducción

Siempre hemos afirmado que la cultura nunca ha sido una construcción individual, sino que cada colectivo ha ido elaborando un estilo de vida, es por eso, que la cultura como medio humano, propio de una sociedad en un momento preciso de la historia, es el resultado de la larga marcha emprendida por la humanidad desde que una generación fue capaz de añadir algo a la experiencia de sus antecesores y a su vez transmitir.

En toda esta construcción colectiva aparecen varios elementos de sentido y contrasentido que le dan forma a la sociedad, uno de los tantos elementos es lo religioso, por tanto, este elemento, en cuanto hecho social y cultural, se construye sobre la naturaleza que es el reino de lo dado y lleva consigo un camino, común a todas las religiones, la cual intenta integrar el colectivo en la búsqueda de sentido de la vida y cómo ella se hace diáfana en la sociedad.

Dado lo anterior, el fenómeno religioso se puede abordar desde la sociología de la religión pues ella nos permitirá descubrir el papel del hecho religioso dentro de la sociedad, el significado de los elementos sustantivos como el culto, lo sobrenatural, lo invisible, el rito etc.

Objeto de estudio de la sociología de la Religión

Hoy asistimos a un “despertar” frente a lo religioso, pero dicho proceso se manifiesta en la búsqueda de nuevas experiencias y espiritualidades que se alejan de lo tradicional. Dese estos nuevos “areópagos” descubimos el cambio a nivel de las opciones para vivir lo religioso en la sociedad y lo cual produce nuevas creencias, modos, formas, prácticas y estilos de vida de los creyentes.

En nuestro caso la sociología de la Religión, se encargará de estudiar, el fenómeno religioso en cuanto a su proceso en la sociedad, comportamiento, estructura y demás, todo ello por medio de la observación utilizando un planteamiento inductivo. Nos encontramos

en un primer momento con la idea que toda religión se materializa y exterioriza dentro de una cultura determinada y está influida por ella: clima, régimen de vida, geografía, estructura económica, estructura social y política, idioma, costumbres, literatura. De ahí podemos inferir que la religión influye también y es parte integral de toda cultura.

Pero también la religión influye y se deja influir por las instituciones familiares, sociales, económicas, políticas, culturales, por ello afirmamos en un primer momento que el hecho religioso es un hecho humano claramente atestiguado en la historia de la humanidad, pero Esta dimensión social y antropológica de la religión, ¿Es una creación social o cultural? o ¿Es una proyección de los deseos humanos?,

La ciencia de la sociología de la religión nos habla de la complejidad del fenómeno y la diferenciación en sus manifestaciones, pues hay diferentes concepciones que oscilan entre lo religioso y lo desacralizado, pues lo humano se mueve activamente entre lo finito e infinito, por ello se asume el ser humano como ser social y desde allí rastrear las huellas de la trascendencia, siendo la más importante la propia condición humana cuando es vivida en todos los niveles de profundidad y ella cómo se coacciona en la sociedad.

Esta es la experiencia de la propia condición como finita y abierta al infinito, al ir más allá sin identificarnos del todo con lo que somos o hacemos. Por ello la finitud es un dato de la experiencia colectiva, pero no es la realidad única y excluyente de otras realidades. En el hombre se da la finitud y el anhelo de superarla, tenemos entonces varios los elementos que hacen parte del objeto de estudio de la sociología de la religión, pues descubrimos que hay una relación bi-direccional entre religión y cultura que se afectan y condicionan mutuamente.

Mirada histórica de la sociología de la religión y sus elementos

La sociología de la religión surge de forma paralela a la sociología general. Ella se puede abordar en tres momentos: desde una orientación teórica; desde la orientación empírica, limitada al estudio de la práctica religiosa; y desde el aspecto empírico teórico.

a) La orientación teórica. Este momento parte desde los primeros intentos sistemáticos hasta las aportaciones decisivas y fundamentales, sus representantes máximos fueron Durkheim y de Weber. En este periodo se busca atender las dificultades del hecho religioso en relación con la sociedad. Los temas más representativos en esta etapa fueron: el origen de la religión, la dinámica del fenómeno religioso en relación con los otros fenómenos sociales.

A partir de ello se logra identificar dos corrientes respecto al modo de plantearse la relación con la sociedad: La primera corriente se designa como teoría de la variable dependiente, mientras que la segunda se designa como teoría de la variable independiente.

La religión como variable dependiente: sostiene que la religión es esencialmente un producto de las condiciones sociales. La religión existe y permanece como fenómeno

producido por la sociedad pero ella influye en los cambios no solo personales sino de la comunidad. Entre los autores que desarrollaron este punto tenemos A. Comte, Karl Marx, Spencer y Durkheim.

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de obrar que nacen solamente del seno de grupo reunidos y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos. (Cipriani R. p.99)

Para Durkheim, la religión es un hecho social porque nace, se afirma y se desarrolla en función del grupo o comunidad, en este sentido, existe una unidad entre religión y sociedad en términos de un enlace inseparable, tanto así que lo social es religioso y lo religioso es social, para Durkheim la sociedad es la religión del hombre.

La religión vista como variable independiente: Según esta corriente, es preciso estudiar la dinámica de las religiones, sus incidencias en la vida social. Este papel puede configurarse mejor como elemento capaz de imprimir a la sociedad orientaciones culturales de tal tipo que condicionen efectivamente su desarrollo. Uno de los máximos representantes de esta teoría es Max Weber, quien afirma que la religión tiene un papel importante en el proceso de racionalización del mundo, entendido como proceso de clarificación, sistematización de ideas vistas en su fuerza vinculante (normatividad), por lo que se convierten en motivaciones eficientes del obrar social. En este sentido la religión representa un papel innovador y es factor de cambio social y también económico. Se trata entonces de la “valorización de la vida profana”.

El ascetismo cristiano, que al principio huía del mundo y se refugiaba en la soledad, había logrado dominar el mundo desde los claustros; pero le había dejado a la vida profana su carácter naturalmente despreocupado. Ahora se produce el fenómeno contrario se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a transformarla en vida racional en el mundo, pero no desde este mundo ni para este mundo (Cipriani R. p.118).

Según Weber, la incidencia de la religión en la realidad social consiste principalmente en el mayor empeño y conciencia de compromiso en la actuación de una función religiosa propia en relación con el mundo. Ésta se da principalmente por lo que él llama ascetismo mundano, que consiste sustancialmente en la fuerte identificación entre la profesión y el concepto de vocación (expresadas en alemán por el mismo término, Beruf) (Cipriani p. 116-122).

b) La orientación sociográfica. Busca reconstruir y analizar el comportamiento religioso, especialmente en relación con la observancia de la práctica religiosa. Desde esta perspectiva, el hecho religioso se asume desde su función en cuanto a su incidencia en los grupos humanos.

Esta orientación es más de tipo descriptivo, centrada en el estudio cuantitativo delimitando las otras formas de expresión religiosa. Este lineamiento se articula según

varios parámetros demográficos y territoriales, derivándose varias formas de clasificación que muestran cómo y en qué grupo o categoría de personas está más o menos difundido cierto tipo de práctica.

El desarrollo de las investigaciones según este planteamiento no ha dedicado la debida atención al contenido y al método. Se ha notado la falta de vinculación de la investigación con la teoría sociológica general, así como la insuficiencia de aplicación y de método debida al hecho de haber privilegiado especialmente la práctica religiosa como indicador, a menudo exclusivo, de análisis. Estas limitaciones hacen indebidas y desproporcionadas las deducciones sobre una comprensión del comportamiento religioso. (Scarvaglieri, p, 45).

c) La orientación actual: Desde los avances que la sociología de la religión ha desarrollado, hoy se tiene en cuenta desde el fenómeno religioso no solamente la práctica, sino también lo cognoscitivo y sus expresiones simbólicas, para desde ahí dar relevancia al elemento vinculante que sería lo comunitario, y por tanto en los procesos de pertenencia y de identificación con la propia religión; es así como en esta última orientación se da importancia a lo ético, como elemento concomitante de la religión, pues son parámetros que delinear el comportamiento de las personas desde su vinculación con lo religioso. Desde esta orientación podemos ver el hecho religioso como:

Fenómeno pluridimensional.

El hecho religioso está compuesto de muchas dimensiones unas de ellas son las creencias, las prácticas religiosas, el aspecto comunitario y las implicaciones éticas.

a) Las creencias. Son el conjunto de elementos intuitivos y cognoscitivos, percibidos no sólo como un hecho intelectual, sino también como experiencial, ellos se encuentran en otro nivel del conocimiento separados del positivismo y por consiguiente inverificable por naturaleza, en ella entran los diversos juegos del lenguaje religioso, pues hacen referencia a la fe de cada religión y a las doctrinas respectivas sobre la divinidad, el mundo, y el hombre en su dimensión trascendente. Las creencias son la base de la vida dentro del sistema religioso pues ellas vehiculan la diversidad de pensamientos y formas de ver la vida en elementos comunes constitutivos a la comunidad, tales como los ritos y las normas ético-morales.

b) Las prácticas religiosas. A ella pertenecen los símbolos, palabras y gestos comunes en la comunidad, por medio de los cuales se genera un acercamiento con la divinidad, los ritos pueden practicarse de manera individual como comunitaria, pero ello no se puede quedar ahí pues las prácticas religiosas y la dogmática deben también interpretar la diferenciación externa del sistema religioso. Esta diferenciación no es un estado de cosas sociológico sino un tema de fe porque es una condición de posibilidad de formas avanzadas de religiosidad. (Luhmann, p, 161).

c) El aspecto comunitario. El fenómeno religioso tiene como característica constante la de actuarse de forma comunitaria. La adhesión y el compromiso del individuo en la comunidad que se constituye sobre la base de los vínculos religiosos. Jhon Milton Yinger define la religión como un sistema de creencias y prácticas por medio de las cuales las personas luchan con los problemas últimos de la vida humana, por ello es clave que no se desconozcan los factores sociales y culturales tanto a nivel personal como comunitario. (Cipirani p. 213).

d) La dimensión ética. Es claro que el fenómeno religioso no está separado de la sociedad sino que hay un vínculo que permite superar lo enajenante de concebir lo desligado de la realidad. Es por eso que la religión ofrece siempre valores y metas que constituyen un proyecto global de hombre y de sociedad, presentado como respuesta a las instancias últimas de la existencia. Hoy se busca un compromiso personal y social, que no se quede solo en el ritualismo, sino que proponga formas de transformación social.

12.3. PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

“(...) En efecto, cuanto más se afana el hombre por conseguir la autorrealización más se escapa de las manos, pues la verdadera autorrealización sólo es el efecto profundo del cumplimiento acabado del sentido de la vida. En otras palabras, la autorrealización no se logra a la manera de un fin, más bien como el fruto legítimo de la propia trascendencia”
(Frankl, V., 2004, p. 133)

Introducción

Vale la pena anotar que la psicología se ha ocupado, en modo reciente, del análisis de la religión. Del mismo modo, ella no es una disciplina homogénea, es decir, no existe una sola mirada acerca de la comprensión de la mente humana. Por esta razón, también existen varias formas de abordar y considerar el hecho religioso. En pocas palabras, no es posible encontrar una sola percepción, desde la psicología, referente a las vivencias religiosas. A pesar de este panorama no resulta adecuado asumir que la psicología no contiene elementos valiosos para la comprensión de aquel tema tan particular. Así pues, es preciso en este momento referirse al objeto de estudio de la psicología de la religión.

Objeto de estudio de la psicología de la religión.

Teniendo en cuenta la definición clásica de psicología, acerca de que su ocupación se centra en la mente, conducta y comportamiento humano, se torna urgente presentar las propuestas de esta disciplina respecto al estudio de la religión, puesto que si la ERE pretende cultivar la dimensión trascendente del individuo, es en los planteamientos de los psicólogos, donde se hace evidente que la experiencia religiosa es un aspecto fundamental en el hombre. Pero, este tipo de vivencia no puede considerarse como la manifestación propia de un credo determinado, ya que una de las propuestas de un enfoque de la psicología se ubica en la amplitud de la comprensión de la religión, esto es, en la introducción de un concepto que abarca tanto las creencias en lo divino como lo contrario.

Si se aprecian en conjunto las diversas teorías psicológicas cuando hacen referencia a la religión puede notarse cómo ellas, a excepción de la conductista, intentan resolver la pregunta acerca de cuál es su razón de ser en la vida de las personas. Es más, la gran mayoría de aquellos planteamientos no se interesa por negar la vivencia religiosa, es decir, no habrá psicólogo que desconozca la presencia de aquel aspecto. Dicho esto, es necesario sumergirse en un recorrido histórico de la psicología de la religión que, a través de algunos paradigmas, se dedica a descubrir el porqué del hecho religioso en la mente y comportamiento humano.

No obstante, antes de proceder con la presentación de la historia de los enfoques psicológicos, que hacen un tratamiento del hecho religioso, es preciso aclarar que este texto versará sobre la psicología de la religión, más no sobre la psicología religiosa entendiendo a ésta, de la forma que lo manifiesta Fierro (2010, p. 126), como la investigación de las representaciones de Dios y las experiencias religiosas en cristianos, al igual que el espacio donde se cultivan los conocimientos psicológicos a fin de prestarle servicio a la catequesis, la pastoral y la evangelización. Así pues, en este capítulo la mirada hacia la religión será de un carácter amplio, desprovisto de una confesionalidad.

Historia de la psicología de la religión y sus elementos

Antes de dar inicio a un recorrido histórico por la psicología de la religión es necesario reiterar que en ésta no existe una única consideración que aborde el hecho religioso, así que, el aporte realizado por la psicología, en el análisis de la vivencia religiosa, depende de ciertos paradigmas particulares, los cuales llevan en sí ciertos elementos que se vislumbrarán a lo largo de este apartado. Por ello, conceptos como el sentido de la vida, la trascendencia, serán hallados a lo largo del texto.

Del mismo modo, para hacer referencia a la historia de la psicología de la religión vale la pena tener en cuenta, al menos, a dos autores, a saber, Alfredo Fierro (2010) y Carlos Gómez (2002), quienes manifiestan en sus artículos las generalidades de aquella historia, al mismo tiempo que sus planteamientos pueden considerarse complementarios entre sí, puesto que lo que el uno no amplía el otro lo aborda con mayor profundidad. Además, el Licenciado Gómez, en algunas ocasiones, se vale de los argumentos del profesor Fierro.

Ambos docentes coinciden en el hecho de que no es posible hablar de una psicología de la religión como tal, pues existen diversos paradigmas o teorías psicológicas, a saber, la psicología objetiva o conductismo experimental, el psicoanálisis y la psicología fenomenológica, las cuales se preocupan por la religión. No obstante, Gómez agrega otro paradigma más, el cual denomina psicología de orientación genético estructuralista. Respecto a estas teorías psicológicas resulta oportuno decir que se considera que la psicoanalítica es la que más ha desarrollado el tema de la religión, pero, a su vez, la que le ha concedido un tinte negativo, del cual se hará referencia más adelante.

Por otra parte, la psicología experimental, objetiva o conductista, no ha llevado a cabo una inversión en el estudio de los fenómenos religiosos y sólo desde la psicología social ha atendido a las actitudes y creencias religiosas. Es más, el gran teórico del conductismo, como lo fue Skinner dedica un breve capítulo a las instancias que ejercen control, dentro de su concepción de conjunto de la conducta humana (Gómez, 2002). Sumado a esto, Fierro (2010, p. 128.) propone que para esa corriente los fenómenos religiosos sólo deben abordarse como conducta, como comportamientos objetivados y observables. Así, de esta propuesta de análisis de la religión, por parte de la psicología, resulta difícil extraer elementos valiosos que sirvan de base a la Educación Religiosa Escolar, debido a que los conductistas no consideran que exista un trasfondo en el actuar religioso, en lo que se manifiesta.

Ahora bien, es necesario darle la palabra, en este punto, a la teoría psicoanalítica. De los planteamientos del padre del psicoanálisis Sigmund Freud habrá mucho qué decir, sobre todo por lo que se manifestó anteriormente respecto a que su mirada al tema de la religión es sumamente negativa.

El Licenciado Gómez (2002), se refiere a Freud abordando algunos de los textos de este pensador, como lo son: Tótem y tabú, El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y Moisés y la religión monoteísta. Sin embargo, aunque este psicoanalista vienés es la figura más representativa del psicoanálisis Gómez no deja de lado otros autores tales como Jung y Fromm. Del primero hay que decir que es un crítico del psicoanálisis y que buscaba, a la inversa de Freud, “(...) iluminar la clínica desde el estudio del mito” (p. 154). Por su parte Fromm:

(...) trató de combinar el psicoanálisis freudiano con un socialismo humanista y un declarado interés por la religión, siempre que ésta fomente, como en muchos casos ha hecho, el desarrollo de la autonomía personal, una personalidad sana y fe en la humanidad. (p. 155)

De otro lado, del padre del psicoanálisis hay que decir que inserta a la religión en su crítica general a la cultura, pues la considera como aquella institución cultural enemiga de la racionalidad, de allí que la aborde desde una doble perspectiva: “(...) la genética, que se ocupa del origen de la religión y la económica, que investiga la función de la religión en la economía psíquica individual y en los procesos culturales” (Gómez, 2002, p. 157).

Según Gómez, en su texto, Los actos obsesivos y las prácticas religiosas, Freud establece semejanza entre los rituales religiosos y los ceremoniales neuróticos, puesto que en ambos hay características como minuciosidad en la ejecución, atención para no olvidar nada, una tendencia a cumplir el proceso, etc. Sin embargo, la diferencia radica en que lo religioso tiene una significación simbólica, mientras que los neuróticos parecen insensatos y absurdos, pero en el estudio que hace el psicoanálisis las diferencias entre los ceremoniales religiosos y los neuróticos se han ido diluyendo. De tal forma que Freud es capaz de plantear que “podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la

pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal” (como se citó en Gómez, 2002).

Situándonos en el abordaje genético que hace Freud de la religión, es en el libro *Tótem y tabú* donde plantea el origen de aquella. Para comprender lo que gira en torno al nacimiento de la religión hay que hacer referencia al concepto de tabú. Más que asociarlo con el concepto de “malo” habría que entenderlo como algo de “cuidado”, de tal manera que todo aquello que es tabú resulta ser fascinante y aterrador al mismo tiempo. Las culturas que tienen un tótem o elemento que veneran lo consideran como un tabú, es decir, les produce esa dualidad, ese deseo de protegerlo y adorarlo, pero a la vez de aniquilarlo. Esta situación se encuentra relacionada con lo que el padre del psicoanálisis planteaba acerca del parricidio.

Según Gómez, relatando a Freud, el origen de la humanidad estuvo permeado por un parricidio, en el cual los hijos por celos con el padre y debido a la posesión que él tenía sobre las mujeres, deciden asesinarlo. Sin embargo, este crimen lo que genera es la creación de un tótem que reemplaza al padre muerto y, a la vez, se originan las diversas formas de religión. Del mismo modo, se estableció un contrato social donde evitaban tratarse así como lo hicieron con el padre. Finalmente, estos terribles hijos renunciaron a tener contacto sexual con las mujeres del grupo, instituyéndose así la prohibición del incesto.

Ahora, para Gómez, cabe plantear que Freud es insistente en la realidad del parricidio, situación en la que no debería ser enfático un psicoanalista como él, puesto que en su teoría psicológica todo el tiempo realiza la crítica hacia sus pacientes para quienes es más fuerte la fantasía que la realidad, es decir, el crimen originario no puede considerarse como algo que realmente sucedió, pues eso significaría dejar como veraz algo que es fantasioso. Pero, la existencia del parricidio ¿cómo puede relacionarse con la creencia en Dios?... A través de este interrogante el autor del artículo plantea su opinión respecto a lo que se busca por medio de la religión. Mientras que con el crimen al padre la intención es acabar con la totalidad que aquel ostenta, en lo que respecta a la religión, muy al contrario de lo que considera Freud, lo que se busca no es rescatar una totalidad originaria - donde se crea un tótem que reemplaza al padre- sino conseguir “(...) una nueva realidad abierta a la pluralidad de seres infinitos” (Gómez, 2002, p. 163).

En lo que corresponde a la otra perspectiva desde la que aborda Freud la religión, esto es la económica, Gómez menciona otro texto psicoanalítico, *El porvenir de una ilusión*. Allí se presenta a la religión no sólo en su aspecto moral y de prohibición sino también de esperanza y consuelo. Ella no nace del temor sino del deseo y por esto puede catalogarse como una ilusión. A su vez, es preciso decir que aquella aunque aporte grandes servicios a la civilización, pues contribuye a dominar los impulsos antisociales, también es esa fase neurótica que ya se está abandonando. No obstante, las creencias religiosas no son sino ilusiones, aunque ilusión no debe entenderse como algo erróneo sino como el impulso hacia la satisfacción de un deseo.

Es así como Gómez, con esta última información respecto a Freud, culmina su artículo no sin antes hacer un breve cierre planteando algunas críticas al psicoanálisis, las

cuales resultan ser evidentes en la medida en que la experiencia religiosa es comprendida como una psicopatología de alucinación, de tal forma que no se le concede un valor a la religión sino que se le analiza de modo reduccionista y negativo. Pero, dicho esto, cualquier lector de este material podría preguntarse acerca del sentido que tendría conocer esta clase de consideraciones expuestas por el psicoanálisis, ante lo cual hay que responder que de cara a ellas surgieron otros planteamientos que se encuentran agrupados en el resto de teorías psicológicas que a continuación se abordarán.

Por su parte, la psicología fenomenológica, como oposición a los planteamientos psicoanalíticos, propone que el objeto de estudio no debe ser el inconsciente sino, la vivencia o experiencia humana consciente y significativa. Es en los psicólogos de este paradigma donde se lleva a cabo un rescate de la experiencia religiosa, ya que es allí donde se le considera como algo propio del ser humano y que posee sentido, a su vez que resulta ser el espacio en el que se exponen conceptos indispensables a la hora de comprender la importancia de la religiosidad humana.

Es importante decir que aquel tipo de psicología encuentra su apoyo en el método fenomenológico, del cual es indispensable referir que resulta ser un planteamiento influenciado, en gran medida, por las consecuencias de las grandes guerras mundiales. De la fenomenología, especialmente la de Husserl, hay que manifestar que, aquello por lo que se preocupa, en primera instancia, es por la conciencia. El plantear que la conciencia tiene una intencionalidad lleva a afirmar que ella es conciencia de algo, y que este algo es aquello a lo que la conciencia tiende, y es esto lo que le permite a aquel filósofo mostrar cómo la conciencia tiene contacto con la realidad misma. De allí que para quienes abanderan la psicología fenomenológica la vivencia religiosa es valiosa en la medida en que proviene de la conciencia, la cual mantiene una estrecha relación con la realidad.

Ahora bien, el autor de referencia en la psicología fenomenológica es William James, quien es considerado el padre fundador de la psicología de la religión. En su texto, *Las variedades de la experiencia religiosa* se evidencia un estudio de la religión desligado del de los teólogos, historiadores, antropólogos o sociólogos, evitando así mismo, centrar la mirada en los aspectos institucionales de la religión. En su escrito, James (1994, p. 6) plantea que los fenómenos de la experiencia religiosa se abordarán desde el punto de vista existencial, es decir, que se llevará a cabo un análisis que sobrepasa las disposiciones orgánicas, entendiendo a la religión más allá de simples neurosis, deseos sexuales reprimidos o enfermedades. Lo que realmente pretende James (como se citó en Gómez, 2002) es describir “(...) los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad”.

Teniendo en cuenta a Gómez, James plantea que las experiencias religiosas no pueden agruparse en un tipo único de entidad mental, sino que se presentan en numerosas variedades de allí que se hagan visibles dos tipos de personalidades: los que “nacen de una vez” y los que “nacen dos veces”. En el caso de los primeros sus características versan en una experiencia agradecida y de admiración por la existencia, es decir, son entusiastas y rechazan la infelicidad. Por el contrario, quienes “nacen dos veces” enfatizan en el sentido

del pecado, en la vanidad del mundo, esto es, en lo negativo. Para James, los “nacidos dos veces” presentan una personalidad heterogénea que evidencia un temperamento psicopático, es decir, en muchas ocasiones las personas pesimistas ante la vida tienen problemas psicopatológicos. Sin embargo, en ellos hay una lucha por unificar el yo interior, el cual se encuentra dividido.

Los sentimientos más elevados y los más bajos, los impulsos útiles y los errores, comienzan siendo un caos en nosotros para acabar formando un sistema estable de funciones de correcta subordinación. La infelicidad puede caracterizar el período de lucha y organización. Si el individuo es de conciencia escrupulosa y activa religiosamente, la infelicidad tomará la forma de remordimiento moral y compunción; se acusará de sentirse interiormente perverso y vil, y de mantener relaciones falsas con el autor del ser que señala el destino espiritual de un hombre. (James, 1994, p.82)

El proceso de unificación del yo, según James (1994, p. 84), posee unas características particulares que vale la pena mencionar. La primera de ellas es que puede llegar gradual o abruptamente. Del mismo modo, la unificación puede presentarse a través de sentimientos en ebullición, alterados o por experiencias místicas. Por último, sin importar el camino por el cual se llegue lo que se logra es un desahogo. Esta tranquilidad es posible hallarla en la religión, no obstante, no es la única opción, puesto que el deseo de diluir la incoherencia interior hace parte de un proceso psicológico general “(...) que puede darse en cualquier tipo de materia mental y no ha de asumir necesariamente la forma religiosa” (James, 1994, p. 84). Así, se puede ser incrédulo o escrupuloso moralmente ante la libertad y la licencia o tener un nuevo estímulo o pasión (amor, codicia, etc.).

Antes de proceder al tratamiento de otro autor, representante de la psicología fenomenológica, es preciso referirse al hecho de que James en uno de sus planteamientos, propone la existencia de la unión entre el ser humano y el más allá.

(...) la religiosidad, pese a sus formas enfermizas se encuentra básicamente en una mentalidad sana en la que, desde nuestro yo subconsciente, mediando entre la naturaleza y el más allá, nos sentimos unidos con este más allá de nosotros mismos, que no se opone, sin embargo, a nosotros, sino únicamente a los aspectos inferiores de nuestro yo dividido. (James, 1994, p. 151-152)

Del concepto del más allá puede decirse que es transformado a otro que será sumamente importante para la comprensión de la propuesta del neuropsiquiatra vienés Viktor Frankl. Para hablar de este autor es preciso tener en cuenta ciertas situaciones de su vida, puesto que ello resulta ser un detonante importante a la hora de proponer algunos de sus planteamientos. Uno de esos eventos es el hecho de haber sido prisionero en un campo de concentración nazi. En el texto, *El hombre en busca de sentido*. Un psicólogo en un campo de concentración, el médico judío no sólo describe las etapas que se viven como prisionero, sino que también desarrolla en el apéndice los conceptos valiosos e indispensables a la hora de comprender el actuar humano. Sin embargo, la referencia al tema de la religión se hace con un poco más de detenimiento en su libro: *El hombre en*

busca de sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano, por eso, se estarán empleando ambos textos a lo largo de este capítulo.

Frankl realizará una propuesta alternativa ante las dos escuelas psicológicas de su época: la psicoterapia adleriana y el psicoanálisis freudiano. Lo que planteará es dejar de lado la dimensión psicológica con el fin de rescatar la dimensión existencial o noológica, en la cual reposa el sentido de responsabilidad del ser humano, puesto que para Frankl (1999) “(...) ser humano es, ante todo, ser responsable, existencialmente responsable, responsable de su propia experiencia” (p. 41). Vale la pena aclarar que este psicoterapeuta construye su propuesta, la logoterapia, basándose en el análisis existencial, propio de la filosofía, de allí que varios de los conceptos que emplea formen parte de aquel planteamiento.

La visión antropológica de Frankl no desconoce que el individuo posee también una dimensión biológica y psicológica, pero se interesará más por abordar la dimensión espiritual, como de igual modo denominará, a la dimensión existencial. En ella se encuentra lo que le permite al individuo ser lo que es, ya que a pesar de haber perdido todo, incluso la dignidad misma, el sujeto no pierde la libertad de elegir “la actitud personal que debe adoptar frente al destino para decidir su propio camino” (Frankl, 2004, p. 90). Esto lleva a considerar que el ser humano no solamente es cuerpo y mente sino también existencia y espiritualidad, la cual se manifiesta en la posibilidad de elección. Pero, ¿qué aporta esto al tema de la religión?...

Según el padre de la logoterapia, la religión hace parte del inconsciente espiritual, - que se entiende como la responsabilidad-, denominándola inconsciente trascendente. Este término, el de trascendencia, según lo expuesto por Frankl, puede entenderse como esa búsqueda de lo superior, de lo que está más allá del ser humano. Del mismo modo, la religiosidad genuina no procede de la impulsividad sino de la “decisividad”, es decir, es sumamente existencial y una experiencia, por así llamarla vivida. La religión humana no es algo innato, ella se transmite a través de los símbolos tradicionales de una cultura y lo que realmente ayuda a ello son:

(...) las oraciones de nuestros padres, los ritos de nuestras iglesias y sinagogas, las revelaciones de nuestros profetas y los ejemplos dejados por nuestros santos y zaddiks. La cultura ofrece suficientes modelos tradicionales para que el hombre se rodee de una religión viva; no hay que inventarse a Dios (Frankl, 1999, p. 88-89).

De este modo, la religión hace parte de una experiencia, de una vivencia personal, pero, ¿qué es lo que lleva a ella?... Para resolver esto es preciso tener en cuenta otras consideraciones que giran alrededor del planteamiento de Frankl. Al igual que en el existencialismo sartriano, el psicoterapeuta judío no desconoce el hecho de que el ser humano vive y se encuentra en un mundo con el que interactúa. Así pues, en esta interacción aparece otro elemento clave: el sentido de la vida.

En las adversidades que presenta el entorno, en las situaciones límite a las que lleva el mundo al individuo, es donde se evidencia ese deseo de significado, ese anhelo por hallar

el propósito de la vida. Y este deseo tiene como base la trascendencia, entendiéndola como esa capacidad que sobrepasa a la persona a la hora de afrontar el entorno y que le permite construirse a sí misma, teniendo muy presente el hecho de que se relaciona con otros en este mundo.

(...) ser hombre implica dirigirse hacia algo o alguien distinto de uno mismo, bien sea realizar un valor, alcanzar un sentido o encontrar a otro ser humano. Cuanto más se olvida uno de sí mismo – al entregarse a una causa o a una persona amada- más humano se vuelve y más perfecciona sus capacidades. (Frankl, 2004, p. 133)

El individuo no actúa mecánicamente del modo que lo consideraba Freud al plantear que sólo se pretende la satisfacción en el placer, pues al tener la capacidad de elegir se tiende a la búsqueda de significado, el cual no se ubica en la autorrealización sino en el ir más allá de sí mismo. Sin embargo, es preciso decir que Frankl no sólo propone como objeto de sentido a un valor o a una persona sino también a la misma divinidad, ya que según el autor (2004, p. 132) la persona es la única que puede determinar ante quién o qué se siente responsable, por ello, hay seres que consideran indispensable rendirle cuentas a Dios. Pero, ¿de manera concreta, qué tiene que ver el sentido de la vida y la trascendencia con el hecho religioso?... Esto es algo que se abordará en la segunda parte de este capítulo, pues es allí donde se hará evidente el aporte de la psicología de la religión a la ERE.

Ahora, antes de concluir el tratamiento de la psicología fenomenológica es preciso decir que James y Frankl no son los únicos exponentes de este paradigma. Sin embargo, tanto en los textos de Fierro como de Gómez se mencionan de forma breve características de las propuestas de otros psicólogos respecto al tema de la religión, las cuales por ser tan precisas no resulta pertinente abordarlas, además porque son las consideraciones de los psicólogos ya mencionados, las que conceden los conceptos base que se requieren para sustentar los fundamentos epistemológicos de la ERE.

Así, con esto se cierra la psicología fenomenológica y se da la apertura a la última teoría de la psicología de la religión, la orientación genético estructuralista. De esta teoría es valioso decir que el abordaje que le hace Gómez es corto, pero de allí hay que resaltar el hecho de que Fritz Oser y Paul Gmünder, se centran por descubrir varios estadios del desarrollo religioso sin mencionar alguna religión en concreto sino entendiéndola, (como se citó en Gómez, 2002), “como explicación del mundo por parte del hombre, desde la consideración a una Última Referencia trascendente al mismo, como construcción de sentido “incondicional””. Del mismo modo, aquellos autores dirán que la estructura religiosa tiene una dinámica propia y que se relaciona con otros ámbitos, por ejemplo, el moral, no obstante, no se reduce en ellos, lo cual lleva a plantear una defensa de “(...) la idea de patrones de significación religiosa de carácter universal” (Gómez, 2002, p. 154).

Si se observa atentamente, las dos últimas teorías psicológicas dejan de lado las propuestas freudianas y deciden plantear la razón de ser de la religión, más allá de desórdenes psicopatológicos, caracterizándola como una necesidad humana profunda en la medida en que aborda el sentido de la vida misma. Por esto, resulta adecuado en este

momento hacer evidente aquellos aportes de la psicología en la enseñanza del área de religión en el contexto escolar.

12.4. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

*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)*

¿Filosofía de la Religión? ¿La ciencia de la razón estudiando la fe? ¿Para qué serviría esto? Más aún, ¿qué relación tiene con la Educación Religiosa Escolar? Y... ¿qué le puede aportar? La filosofía nace del poder de la pregunta, un don que tiene todo ser humano para intentar dar respuesta a los interrogantes que le salgan al paso, aquellas situaciones que lo desbordan y asombran de tal forma que a la vez lo motivan cada instante a una mejor comprensión de la realidad que lo rodea, constituyéndose como ese saber que lo fundamenta como ser pensante capaz de reflexionar especulativamente sobre sí y fuera de sí; es la ciencia madre que proclama la búsqueda de la verdad para el bienestar del hombre y su desarrollo personal, por ello, no puede quedarse callada a la hora de indagar sobre el sentido de la vida, tarea que desde tiempos primitivos también la religión ha querido abordar.

La Filosofía de la Religión es un estudio reciente en el contexto de la reflexión filosófica, pues como rama propiamente dicha, solo fue hasta hace algunos siglos que vislumbró la búsqueda de su objeto (hablar mejor de naturaleza) de estudio, su esencia, sus elementos, sus funciones, su proyección y su método propio, una discusión que se abre camino todavía en la actualidad. Por dicha razón, este escrito tiene como finalidad presentar su identidad, delimitación, fuerza y novedad como elemento constitutivo de la fundamentación epistemológica de la educación religiosa escolar (ERE), la cual pretende dar razón del sentido de vida inherente a la naturaleza humana a través de la comprensión de la dimensión trascendente, tarea planteada en el contexto de la escuela, escenario propio de la formación integral, y a la vez, lugar que debe enriquecerse en conocimiento y experiencia mediante la comprensión filosófica del hecho religioso en el ser humano.

Para cumplir con este cometido, el presente texto se articula en tres apartados, el primero responde a la pregunta por la identidad propiamente dicha de esta joven rama filosófica que se constituye como estudio de la religión, y que a la vez, sirve de apoyo para la fundamentación epistemológica de la ERE; en segundo lugar, se reflexiona críticamente sobre la estructura de la filosofía de la religión, donde se discernirá acerca de sus elementos y características principales, para finalizar con los aportes directos de esta ciencia a la tarea pedagógica de la Educación Religiosa Escolar en el contexto educativo colombiano.

Identidad de la filosofía de la religión

La comprensión de la realidad religiosa desde un enfoque filosófico debe partir desde un conocimiento preciso sobre el quehacer de la ciencia que aborda esta tarea, es por ello que una correcta filosofía de la religión debe iniciar su obra en la identificación de la naturaleza y fundamento de su horizonte para la praxis reflexiva, además, es necesario conocer su competencia histórica, ante lo cual emana la necesidad de una noción precisa del desarrollo de las ideas concernientes a su objeto de estudio a lo largo de la historia, y para finalizar, es ineludible la consciencia de una cercanía de su cometido científico respecto a la actividad investigativa de otras ciencias, ante lo cual debe fomentar un diálogo complementario.

Objeto de estudio de la filosofía de la religión

En cuanto al objeto de estudio de la filosofía de la religión, cabe afirmar que lo definido en este apartado corresponde al fenómeno central de interés que llama la atención del proceso reflexivo humano de esta ciencia; este objeto surge del movimiento conceptual del hombre hacia la comprensión del mundo motivado por su deseo de aprehensión del contexto; en este sentido, se puede afirmar en este caso específico que 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 es en principio total misterio, del cual, no solo se busca captación de información, sino construcción de sentido a través de la religación.

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 arma de comunicación masiva, 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)

Reflexionar filosóficamente sobre el hecho religioso manifestado en un panorama simbólico creado por el hombre desde la filosofía de la religión se constituye como la acción propia, es decir, la esencia misma de esta rama de la ciencia de la sabiduría, pues es posible hallar bajo las diversas formas, metodologías y estructuras, una disposición epistemológica que subyace en todas las épocas y autores, un deseo de análisis, discernimiento e interpretación de los contenidos y de la praxis humana en su diario acontecer religioso; es por eso que aquí se puede afirmar que el hecho religioso vivido por el *homo religiosus* es el centro de razonamiento de la ciencia en colación, ya que el hombre con su entorno sacralizado, ritualizado, simbolizado, axiológico, conceptualizado y enmarcado por un sentido de vida adquirido, son la fuente para la comprensión de la religión 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 y con intereses distintos; contemplar esta evolución permite comprender los variados matices que ha tenido la filosofía de la religión en el desarrollo de la humanidad; ante esta realidad, se hace necesaria una construcción histórica de la comprensión primitiva de la religión en las culturas arcaicas, donde el discernimiento sobre el mito, la magia y la leyenda se hacen pasos obligados para luego sí dar posibilidad a la meditación propiamente filosófica en la antigua Grecia, cuna del amor a la sabiduría, luego al medioevo como florecimiento de la fundamentación metafísica, posteriormente al renacimiento como retorno del humanismo, inmediatamente a la modernidad y su anhelo de ilustración, a continuación la era contemporánea con sus nuevas reflexiones existenciales, y por qué no, una visión de la filosofía desde las construcciones latinoamericanas y los nuevos esfuerzos por estructurar el análisis desde las recientes categorías de juicio del homo digitalis.

Pensar en las culturas y pueblos originarios y su concepción de lo religioso para intentar encontrar huellas de una reflexión filosófica entorno al hecho religioso vivido como comunidad, trae consigo un conglomerado de retos y dificultades, ya que solo se conocen datos presentados gracias a los hallazgos antropológicos producto de investigaciones y excavaciones, donde la pintura, la orfebrería, la cerámica e incluso los vestigios óseos, muestran una posible ruta de comprensión arcaica sobre el fenómeno religioso, pero queda a libre albedrío su interpretación. Ante ello, Frazer (1944) intenta encontrar en la etnología la respuesta más adecuada, ya que al comparar el desarrollo cultural en diversas civilizaciones antiguas, e incluso de su época, presenta una tesis evolucionista que habla del paso obligado de la magia hacia la religión y luego a la ciencia:

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. Cuando descubre su error, cuando reconoce amargamente que tanto el orden natural que él ha fraguado como el dominio que ha creído ejercer sobre él, son puramente imaginarios, cesa de confiar en su propia inteligencia y en sus esfuerzos y 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, que explica la sucesión de los fenómenos naturales bajo la regulación de la voluntad, la pasión o el capricho de seres espirituales semejantes a la especie humana, aunque inmensamente superiores en poderío. (p. 797)

Su interpretación ha sido criticada en varios aspectos, el principal ha sido la generalización evolucionista, donde su tendencia de superación de estadios es notoria, hasta el punto de ignorar la coexistencia en el presente de las tres realidades: magia, religión y ciencia, sin que una elimine completamente a las otras, incluso, dándose en algunos escenarios la convicción y praxis simultánea de las tres por un mismo individuo en algunos sectores sociales; pero el aspecto importante que se quiere resaltar aquí, es la presentación de una primera relación entre magia y religión en las culturas y pueblos originarios, ya que el hecho religioso se manifiesta en primer lugar mediante 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, en 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.

Al contextualizar esta información en las civilizaciones latinoamericanas del periodo precolombino, se pueden encontrar también vestigios de la vivencia del hecho religioso; siguiendo a Rubio (1979), la cultura Náhuatl presenta una serie de preguntas fundamentales en sus construcciones literarias; el siguiente poema, recopilado en la Colección de Cantares Mexicanos que procede del periodo comprendido entre 1430 y 1519, sirve de ejemplo:

¿Qué era lo que acaso tu mente hallaba?
¿Dónde andaba tu corazón? [...]
¿A dónde iremos? [...]
¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
No para siempre en la tierra: solo un poco aquí.
Aunque sea jade se quiebra
aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,
no para siempre en esta tierra: solo un poco aquí. (p. 48)

Este poema Náhuatl no solo ilustra sus adelantos gramaticales y literarios, su finalidad está centrada en cambio en la reflexión filosófica sobre la propia existencia que todo hombre debe abordar, sobre el sentido de vida que se debe construir a través del poder de la pregunta; en primer lugar, la categoría persona es presentada como mente y corazón, una unidad substancial que hace referencia al hilemorfismo aristotélico, cuerpo y alma, la realidad material y la espiritual; además, la vida se contempla como puro movimiento y tensión que debe ser orientado hacia la plenitud, es decir, la dinámica de la constante construcción de la identidad y la búsqueda de la realización plena; por último, el individuo está al borde del sinsentido debido a la cotidianidad y la rutina, y es allí donde la búsqueda de sentido le da un nuevo horizonte a su praxis y subsistencia, donde al alejarse de lo absurdo e irracional, se orienta simultáneamente a la exploración de la verdad que lo aleja de la transitoriedad y fugacidad del contexto para encausarlo a lo firme y recto.

El extremo sur del nuevo continente también dejó vestigios de la vivencia del hecho religioso, pues igualmente la cultura Inca estructuró sus lineamientos religiosos de tal forma que fortalecieron su identidad, y a la vez, dieron a conocer su comprensión cosmológica del mundo a través de su sistema religioso; Valencia (2000), presenta la traducción una oración original en quechua dirigida al dios Viracocha:

Causa del ser, Viracocha,
Dios siempre presente,
Juez que en todo está,
Dios que gobierna y provee,
Que crea con sólo decir [...]
¿Dónde estás? ¿Afuera,

O adentro, en la nube
O en la sombra? [...]
Tómame en tus brazos,
y si me canso, auxíliame,
doquiera estés, Padre Viracocha.

La oración al padre Viracocha da a conocer algunas categorías epistemológicas que posibilitan la comprensión de una visión cosmológica impregnada de la religiosidad en la cultura Inca, en primer lugar, sin mostrar una compleja estructura ontológica se refiere al dios Viracocha como causa del ser, no al modo aristotélico-tomista de motor inmóvil, causa eficiente, ser necesario, ser perfecto o inteligencia ordenadora, aquí prima la cercanía de Viracocha, lo central no es dar a conocer la esencia metafísica de la deidad, sino la posible comunicación que con él se pueda dar a través de la oración confiada, ya que es el ser que crea, por eso también lo llama Padre; además, presenta al igual que el poema Náhuatl algunas preguntas trascendentales como la presencia de su dios en la luz o en la oscuridad, lo que indica su interés por el encuentro y la contemplación de la realidad trascendente, pues los lugares que propone son signo de superioridad; por último, el lenguaje sencillo, cercano y familiar que utiliza para referirse a su deidad, indican que la preocupación del aborígen no se centra en la explicación sino en el acercamiento para recibir el favor anhelado.

En Colombia también existen tradiciones precolombinas provenientes de las culturas Tairona y Muisca que denotan la importancia de la religión para sus contextos sociales, y en este sentido, sin poseer categorías de clasificación ontológica, se concebían ciertos rasgos que denotan la comprensión de la apertura del hombre hacia la trascendencia, además de la remisión del origen del universo a la omnipotencia de sus deidades; al respecto, el Sistema Nacional de Información Cultural (SINIC) del Ministerio de Cultura (s.f.) presenta un compendio de mitos y leyendas que denotan claramente la vivencia del hecho religioso por el hombre precolombino en tierras colombianas:

Cuando era de noche y antes de que hubiera nada, estaba la luz metida dentro de algo grande, que era un ser omnipotente: Chiminigagua. Este ser luminoso comenzó a amanecer y a mostrar la luz que en sí guardaba. Procedió luego a crear cosas, empezando por unas grandes aves negras, que mandó por todo el mundo para que echara aire resplandeciente por los picos, por lo cual el orbe quedó iluminado. Chiminigagua, el señor de todas las cosas, el Ser Bueno, creó también el sol, la luna y todo lo que forma la belleza del universo.

La leyenda de la Creación del Mundo muestra la comprensión de algunas concepciones filosóficas por parte de los nativos precolombinos, en primer lugar, aparece el concepto de la nada, que no se asemeja a la nada absoluta, por el contrario, es presentada en forma de oscuridad, es decir, como ausencia de la presencia de la luz, no por su inexistencia en el cosmos, sino por radicar dentro de la deidad llamada Chiminigagua, al cual se le adjudica un poder creador e iluminador, al que también se le adjudica la bondad suprema. En este sentido, la leyenda da a conocer la vivencia de un hecho religioso donde el hombre

reconoce el origen de su mundo en la obra de un Absoluto que decidió emprender dicha obra, pero además, deja a la duda el origen de los elementos anteriores a dicho evento, como lo son la oscuridad y la luz, y hasta la misma esencia de Chiminigagua. Se debe aclarar que en los casos anteriores, por ser traducción posterior y adaptación al español de lenguajes que originariamente eran más simples en cuanto a la cantidad léxica, puede haber trasposición de conceptos en favor de la sinonimia, pero no se profundizará en este problema por pertenecer más a un campo lingüístico.

Cambiando el foco de atención hacia el viejo continente, más exactamente a la antigua Grecia, se puede reconocer que los griegos propiamente no usaban el término religión dentro de su contexto filosófico, utilizaban en cambio la palabra piedad para referirse al aspecto cultural, al cual se le aplicaba ciertos criterios evaluativos sobre su orden religioso, es especial, en la revalorización de la tradición mítica; al respecto, Grondin (2010) afirma que en esta época “la religión y la filosofía se confunden: ambas deben conducir a una forma de felicidad y salvación” (p. 87); entonces, el punto de confluencia entre ambas no es una reflexión pormenorizada desde la filosofía sobre el hecho religioso vivido por el hombre griego en ninguno de sus aspectos, aquí, la primacía de discernimiento no recae sobre los fundamentos epistemológicos que puedan dar carácter de rigurosidad científica a su mitología, por el contrario, el punto de encuentro entre una y otra es su teleología, es decir, la proyección al sentido de vida que pretende buscar la filosofía con sus disertaciones, y a la vez, punto que la religión ya presentó en su contexto filosófico, un camino que busca en ambas justificar la felicidad humana.

Posteriormente, la tradición latina presenta un nuevo elemento para la construcción del discurso religioso desde el campo de la filosofía; inicia reflexionando sobre la etimología de la palabra religión; Cicerón en primer lugar habla de relegere, orientando la esencia de la religión a una segunda vuelta de comprensión, a una segunda lectura de la realidad que permite vislumbrar lo trascendente y lo absoluto, su manifestación en la realidad más profana y natural; por otra parte, Lactancio habla de religare como raíz del término abordado, pues lo que hace según él, es vincular de nuevo, generar una nueva categoría de compromiso con esta realidad sobrenatural; aunque será solo hasta Agustín de Hipona, que al afirmar la inmutabilidad de lo absoluto como principio eterno del mundo cambiante, se iniciará una estructuración del sistema religioso desde los postulados de la razón al presentar una fundamentación de su sistema religioso desde las categorías de la razón; es por ello que Grondin (2010) afirma sobre esta época: “la religión se entiende también como una filosofía” (p. 106), pues esta nueva etapa de la historia está haciendo un trabajo mancomunado entre la filosofía y la religión hasta el punto de subordinar la primera a la segunda, ya que el objeto de estudio se concentra en discernir racionalmente sobre una religión específica, el cristianismo.

Con el paso de los siglos, la edad media daría prolongación, afianzamiento y homogenización de lo religioso a través del cristianismo, el islamismo e incluso el judaísmo, es decir, las religiones Abrahámicas; autores árabes como Al Farabi, Avicena, Averroes, el judío Maimónides, y el cristiano Tomás de Aquino, revalorizarán el saber racional de la religión de una forma más estructurada y organizada, pues intentan hacer una lectura de sus sistemas religiosos desde la racionalidad; por ello Grondin (2010) llega a

afirmar que “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” (p. 108); su abordaje sistemático de la filosofía está al servicio de la fundamentación racional de sus convicciones religiosas, donde siguiendo a Aristóteles principalmente, presentan cada uno sus lineamientos como coherentes racionalmente desde el horizonte principal de la metafísica, la rama filosófica que les permite anclar al ser con la trascendencia.

Un espíritu de renovación surgiría entonces en la historia de la humanidad, 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, donde se soñaba con la liberación del yugo teocentrista del medievo y se anotaba al retorno a lo más humano; Roper (1999) afirma entonces que “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” (p. 307); en ese sentido, surgen alrededor de la religión manifestaciones de transformación profunda en los contenidos intelectuales y de praxis; en las esferas cristianas comienza a hablarse de reforma y contrarreforma como elementos de la nueva visión que el hombre humanista poseía de su acontecer religioso, pues las nuevas categorías de comprensión del mundo desde la cultura, la historia, la filosofía, la matemática y el arte, exigían que la estructura del pensamiento se fundamentara más en la razón.

El Renacimiento sirve de trampolín para la nueva comprensión de la religión en la modernidad, aquí se presenta una ruptura que ya fue iniciada, pero que debe manifestarse libremente para la sociedad de su época, haciendo así, que los hombres asciendan en sus categorías epistemológicas respecto al hecho religioso; resumida por Grondin (2010) este estadio temporal “no será nada más que una liberación del yugo de la religión, que quedará sustituida por la ciencia” (p. 121); en este sentido, se encuentran autores como Hobbes, Hume, Kant, Schleiermacher, Hegel, Marx, Nietzsche y Freud, que plantean posturas separatistas entre la filosofía y la religión, incluso, peyorativas de la utilidad de esta para con el hombre y su realidad; el perito por otra parte, aclara también que otros escritores de la época como Bacon, Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz, y Spinoza no hacen propiamente una crítica a la religión, sino que buscan justificar alguno de sus aspectos a través de su reflexión propiamente filosófica.

Para comprender este nuevo panorama, Grondin (2010) comienza por plantear los postulados de Hobbes, para el cual “la religión aparecerá cada vez más como una simple creación del espíritu [...] nace del miedo a morir y del deseo del hombre de conocer la causas” (p. 124); esta primera perspectiva comienza a fundamentar dos desplazamientos silenciosos: la interiorización de la religión y la reducción a saber débil, el primero hace referencia al arrinconamiento de la esfera religiosa a lo personal, a lo individual, de tal forma que se llega a la subjetivación, e incluso, la relativización del concepto, lo que adviene al segundo desplazamiento, el descenso a saber débil, que no es otra cosa que la

descategorización epistemológica basados en su inadecuación al método científico. Esta brecha se abrirá con mayor fuerza tras posteriores críticas.

Posteriormente, Hume dio un golpe letal a 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 al método científico; siguiendo a Fraijó (1994), “los principios religiosos que han prevalecido en el mundo no son otra cosa que sueños de hombres enfermos” (p. 171), es decir, la religión se enmarca dentro de un contexto pre-científico que, ante la ausencia de la rigurosidad científica, planteaba soluciones metafísicas, que fundamentadas en el asombro y narradas como mito, daban solución a los interrogantes de su cotidianidad; más adelante 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, posibilitarán el planteamiento de su concepción desde la mera razón en Kant, quien según Grondin (2010), busca “no fundar esta fe racional en un concepto de Dios extraído del orden de la naturaleza, sino deducirla de la ley moral inscrita en el corazón de todo hombre” (p. 129); plantea otra perspectiva desde donde abordar al 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, de tal forma que el imperativo de la moralidad orienta al ser humano a la comprensión teleológica de sí mismo, la confrontación racional con lo trascendente y a la vez su realización plena.

Asimismo, es imposible no recordar a quien Dilthey llamó el hombre religioso, Schleiermacher, quien 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, en palabras de Grondin (2010), quiere decir que “dejarse llevar por la intuición del universo es descubrir que todo lo particular no es otra cosa que la parte finita de un todo o del infinito” (p. 136); Schleiermacher marca 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 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, gracias a la dialéctica y la primacía del espíritu, piensa la historia como revelación del Absoluto donde todo ser humano puede contemplar el desarrollo de la trascendencia, además en palabras de Fraijó (1994), “elimina primeramente aquel cristianismo que pone a Dios de un lado y al mundo del otro y se agarra a la interpretación material de los hechos salvíficos singulares [...] siempre inclinado a la dominación” (p. 230), pues él aboga a favor de una religión universal fundamentada en la razón ampliada, es decir, una religión filosófica que responda a las necesidades y exigencias del tiempo de la racionalidad y de la libertad, donde la verdad no sea absolutizada por un sistema religioso concreto, sino comprendido desde las categorías de la razón y la dialéctica del espíritu puro.

Hegel se constituyó entonces como punto de quiebre en la historia de la filosofía para compiladores y filósofos, pues en adelante, se marcó su continuidad ideológica en una denominada derecha e izquierda hegeliana; en dicho contexto, será que Kierkegaard retome la crítica de Schelling, “quedarse en el elemento del concepto y de la totalidad abstracta” (Grondin, 2010, p. 141), porque tal delimitación de acción para la religión, ignora por completo la decisión religiosa bajo la cual la existencia está enmarcada; por ello, opone al nivel abstracto la existencia individual, la angustia y la decisión como elementos necesarios de la existencia humana que dan razón de la trascendencia que los postulados meramente racionales de Hegel.

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 la muerte de Dios; también Freud, que dice ser una neurosis colectiva, y por último, aunque la lista puede continuar, Comte, quien señala ser una etapa mítica superada por la ciencia positiva; resumiendo y comentando estos filósofos, Grondin (2010) afirma que para ellos la religión es “una ideología nacida de la miseria social” (p. 142), es decir, un constructo ideológico sopesado desde la irracionalidad fundamentada en la carencia de argumentos patentados en el método científico, que ya sea por conveniencia o ignorancia, pero igual, apartan al ser humano de la verdad.

Heidegger a diferencia de sus predecesores, insiste que la praxis de la religión tiene una vinculación profunda con el ser, es un reconocimiento de las expresiones de lo divino en el contexto meramente humano que permiten comprender que el mundo tiene un horizonte teleológico, en palabras de Grondin (2010) “la religión brota de una experiencia del ser que reconoce en el mundo de la vida manifestaciones de la esencia divina. Su experiencia fundamental es la de un mundo que a primera vista tiene sentido” (p. 153), entonces, la relación del ser con la religión no es un agregado, pues la ontología debe estar orientada a la comprensión del sentido que tiene la existencia humana, y este es el mismo campo de comprensión que la religión busca abarcar, además, el hecho religioso no es un agregado a la esencia del hombre, por el contrario, pertenece a su multidimensionalidad.

Autores más recientes, siguiendo la exposición de Lucas (1999), presentan el problema del objeto de la filosofía de la religión en otros términos: en primer lugar Ranher afirma que “es la determinación filosófica de lo que es y ha de ser la religión”; en segundo lugar, Dumery dice que “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”; posteriormente, Kolakowski “se centra en la comprensión de lo sagrado”; Welte en el “discernimiento racional de lo que es la religión”; Queiruga reflexiona sobre “el afrontamiento del hecho religioso”; Fraijó asevera ser un estudio crítico, abierto, riguroso y no confesional, una reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso libre de ataduras dogmáticas; a modo de cierre, el mismo Juan de Sahagún Lucas presenta dos respuestas al interrogante, “interpretación racional de los hechos descritos por la fenomenología” (p. 40), y “el discernimiento racional de la actitud religiosa del hombre” (p. 61).

Estos autores muestran el renacer de una preocupación filosófica que había sido dejada de lado en la praxis de la filosofía durante un largo periodo; ahora, se busca fundamentar la dimensión religiosa en el ser humano, ya no con fines doctrinales específicos, sino como anamnesis de la importancia de la comprensión del sentido de vida que tiene para el hombre desde unas categorías propias que brinda la religión sin apartarlo de su naturaleza; la importancia radica en complementar y orientar al ser humano hacia una realización plena desde el horizonte teleológico que le presenta lo trascendental como hecho manifestado en la cotidianidad, comprendido desde la razón, sacralizado en el símbolo, y perfeccionado en la existencia humana.

Diálogo de la filosofía de la religión con otros estudios

Luego de este breve abordaje histórico respecto de la comprensión del objeto de estudio, método y comprensión de la filosofía de la religión sobre el hecho religioso asumido por el homo religiosus desde las categorías de la razón, es necesario determinar además su identidad propiamente dicha para evitar confusión frente a otras ciencias afines; como la teología, las filosofías religiosas y la fenomenología de la religión, concepciones que a continuación se presentan.

En primer lugar, la filosofía de la religión no es equivalente a la teología, pues aunque se mueven en escenarios cercanos, cada una tiene su propio objeto de estudio, elementos, método y finalidad propia; al respecto, Fraijó (1994) enfatiza en aclarar una doble perspectiva de comprensión de esta ciencia, como teología revelada y como 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” (p. 18); en este orden de ideas, se versa sobre un sistema religioso propiamente dicho y tiene como objeto de estudio la trascendencia o absoluto, que se manifiesta como Dios revelado que sale al encuentro de la existencia humana, mientras que la filosofía de la religión no es confesional y 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.

De la misma forma, se debe diferenciar de las filosofías religiosas, y aunque la ausencia del genitivo y la posible pluralización parecen ser insignificantes ante una mirada rápida y panorámica del enunciado, la diferencia va más allá de una construcción gramatical; según Lucas (1999), estas se centran en un credo religioso concreto, visto de forma más frecuente en el cristianismo, sin menospreciar los esfuerzos judíos e islámicos al respecto sobre todo en la edad media; en estos autores y tendencias se “justifica determinados principios, categorías y verdades religiosas” (p 69); en cambio, la filosofía de la religión pone el énfasis en la reflexión sobre la actitud del hombre que cree para con el absoluto, sin adhesiones a sistemas religiosos definidos, pues desde el punto de vista cultural, la dimensión trascendente es plural, y así mismo debe ser contemplada a los ojos filosóficos.

Asimismo, otro estudio cercano a la filosofía de la religión es la fenomenología del hecho religioso que pretende dar a conocer las manifestaciones claras de la religiosidad enraizada en la cotidianidad cultural y social de los seres humanos; siguiendo a Lucas (1999), es “una ciencia que busca la comprensión del fenómeno religioso a partir de sus manifestaciones históricas tanto individuales como colectivas” (p. 45), es decir, busca el sentido de lo religioso a través de hechos concretos, brindando una observación y descripción que abre camino a la interpretación; hacer fenomenología requiere discernir en primera instancia las categorías culturales y sociales del fenómeno para presentarlo tal cual es; en cambio, el trasfondo de la filosofía de la religión va más allá, pues la presentación del hecho ya no es la finalidad sino inicio, aquí, la reflexión trasciende los datos para buscar la estructura y coherencia racional de dichos hechos, en el fondo subyace a la estructura una vinculación con la expectativa de la razón.

Estas aclaraciones preliminares permiten esclarecer la esencia de la filosofía de la religión, en palabras de Grondin (2010) “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” (p. 33). Entonces, no hay adhesión a un sistema religioso determinado, pues el horizonte de reflexión va más allá de la descripción del hecho, se centra en la relación del hombre con el absoluto concretada en el hecho religioso, además de brindar una perspectiva al ser humano para fundamentar el sentido de vida acorde a los postulados religiosos desde las condiciones propias de la razón.

Estructura de la filosofía de la religión

Luego de comprender el objeto de estudio, realizar el abordaje histórico y presentar la identidad de la filosofía de la religión diferenciándola de estudios cercanos sobre el hecho religioso, es necesario reflexionar sobre su estructura epistemológica, es decir, conocer sus categorías esenciales de acción y reflexión; en este sentido, se debe analizar los elementos o categorías que la componen, las funciones por las cuales tiene campo de acción concreto, la finalidad y el orden teleológico que la compone, y por último, la metodología que tiene como estrategia de praxis y discernimiento sobre el hecho religioso.

Elementos constitutivos de la filosofía de la religión

La filosofía de la religión posee unas categorías propias que están articuladas de acuerdo a la reflexión propiamente filosófica sobre las cuales se debe dirigir la atención para su comprensión e interpretación, dichas categorías funcionan en orden al objeto de estudio, que si bien ya se dijo, es el hecho religioso; estos elementos son: lo sagrado, lo profano, el sentido de vida y las situaciones límite en el acontecer del ser humano, en especial, la muerte.

El primer elemento a discutir es lo sagrado, y para este fin se hace necesario aclarar que no es un concepto sinónimo de lo religioso, y ambos se diferencian de lo profano; siguiendo a Lucas (1999), “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” (p. 96); con ello, el perito quiere radicar una nueva relación con la sacralidad, pero ahora con la actitud que este genera en el hombre, pues el hecho religioso solo se da en orden a la interrelación con lo sacro, ya que sin lo primero no existe lo segundo, debido a su carácter de respuesta y vinculación; además, hace énfasis en el carácter de naturalidad de lo profano.

En consecuencia, dada la esencia del concepto de lo sagrado y su intrínseca relación con lo profano, se debe admitir que no es conveniente separar su reflexión, pues siguiendo la definición de Eliade (1998) lo sagrado “es la oposición de lo profano” (p. 10); es así que la interpenetración de los términos no se debe a factores de sinonimia, sino que radica en la comprensión del uno a través del otro; lo sagrado aparece así como lo separado, lo diverso, aquel nuevo nivel ontológico que está a la par de lo natural en cuanto existencia, pero que su esencia lo desborda y a la vez complementa, orientando el ser hacia la trascendencia de su instantaneidad.

En este punto es fundamental discutir la profunda relación de la triada sagrado, religioso y profano, ya que lo segundo vincula a lo primero excluyendo al último de la dimensión ontológica superior, pero a la vez lo une al darle un nuevo sentido y significado. Cuando se pretende separar esta intrínseca relación, se están emitiendo juicios ideologizados desde una posible estructura muy occidental, ya que en la realidad espiritual de oriente, este hecho no se podría generalizar, algunas tendencias más naturalistas solo buscan una armonía con la naturaleza, haciendo una vinculación tan profunda entre lo sacro y lo humano que no hay línea diferencial. La actitud religiosa vincula la propia instantaneidad humana con la trascendencia que sirve de puente de comprensión ulterior de la realidad profana, aquí no hay exclusión, sino complementariedad, pues es esta categoría humana la que enlaza las dos realidades ontológicas mencionadas.

Asimismo, Otto citado por Lucas (1999) afirma que: “el hombre sabe que se encuentra en presencia de una realidad que rebasa el tiempo y el espacio, lo eterno, en cuya comunión halla la salvación” (p. 97); la realidad sacra crea en el individuo una convicción de liberación, de superación, de consumación hacia lo infinito desde su categoría finita, hacia la búsqueda de lo desbordante que le da consuelo y armonía total en su cotidianidad, pues lo sagrado, mientras viva el hombre, no lo saca del plano real, por el contrario, lo vivifica de tal forma que lo hace consciente de su realidad, en cambio, genera una transformación teleológica que lo orienta hacia la perfección de su ser en cuanto se siente criatura y naturaleza.

Para complementar esta definición, Lucas (1999) enumera sus elementos: primero, nuevo umbral ontológico, segundo, plenitud de ser y realidad por excelencia, y por último, realidad misteriosa; características que definen la acción de lo sagrado en el ser humano, “se presenta como valor supremo para el hombre a quien afecta en su intimidad profunda y le exige una respuesta personal” (p. 105), es decir, sin la transformación íntima del hombre a través de la comprensión de lo sacro como realidad vinculante, no tendría sentido abordar

actitudes religiosas en su cotidianidad, esto es, la opción personal conocida en occidente como conversión, como adhesión, como acción propia del creyente o adepto.

En este sentido, la identificación de lo sagrado con figuras o representaciones juega un papel importante; siguiendo el discurso de Lucas (1999), existen diversas formas de comprensión: como ser supremo, como multiplicidad, como dualismo de dos principios fundamentales, como panteísmo, o como forma personal; todas estas figuras dependen en gran medida del concepto Hierofanía: “determinados objetos o grupos de hechos de distinta naturaleza que, por sus especiales características, ponen al hombre en la pista de lo sagrado. Son realidades mundanas a través de las cuales el hombre se siente en presencia del misterio” (p. 107), pues, estos elementos le conceden la posibilidad epistemológica de conocer los rasgos del Absoluto, son una categoría necesaria para el discurso religioso.

Esta reflexión sobre lo sagrado y lo profano sirve de plataforma epistemológica de comprensión para el siguiente concepto, pues siguiendo a Lucas (1999) “la actitud religiosa, en cuanto determinada por lo sagrado, comporta una doble experiencia: experiencia de sentido último y experiencia de encuentro personal con otro mayor” (p. 117). En este orden de ideas, el siguiente elemento de la filosofía de la religión sobre el cual debe girar la reflexión es el sentido de vida, una realidad teleológica que no solo aborda la ética, pues la religión es más antigua en su tratamiento de resolución a través de la vinculación de la vida humana con aquello que lo desborda.

Este nuevo elemento, al igual que su predecesor, no se puede desvincular de todo aquello que marque la interpenetración de lo ordinario con lo extraordinario, es decir, la cotidianidad del hombre que debe estar intrínsecamente única en sí misma para proyectarse a lo no percedero, a su liberación, a la religación; la vida humana contemplada desde las situaciones límite, donde la muerte es el culmen de ellas, debe ser un compuesto unitario, esto quiere decir que el sentido de vida y el sentido de la muerte permiten la comprensión del sentido último, sin una no existiría la otra, coexisten para que el individuo se percate de su instantaneidad en el mundo como ser, y a la vez, comprender la trascendencia de su esencia, dando la posibilidad de liberación en la comprensión de lo desbordante y misterioso, lo absoluto y tremendo.

Ahora, del sin sentido de vida incubado en el pensamiento humano, podría continuar la incompreensión de la realidad, la proyección a la nada, al vacío, a la divagación, todo radicado en la ausencia del horizonte de la esperanza ante el futuro; es necesario entonces reconocer que la religión desde sus comienzos busca brindar un panorama teleológico al ser humano, y allí, la filosofía debe cumplir su tarea, que en palabras de Grondin (2010) “es meditar acerca del sentido de esta respuesta y del lugar que ella puede tener en la existencia humana, individual y colectiva.” (p. 16); ya que si la ciencia de la razón también busca responder al interrogante humano de su propia existencia, debe valerse de todos los argumentos que encuentre a su paso, primero racionalizándolos, y luego proyectándolos a la praxis humana.

Funciones de la filosofía de la religión

Por otra parte, y sin hacer un cambio abrupto en la reflexión, estas disposiciones primeras deben inducir al compromiso de la filosofía de la religión con la vida misma del ser humano, es decir, debe definir sus funciones; al respecto, Lucas (1999) afirma que son “mostrar la apertura constitutiva del hombre a una realidad de rango ontológico superior, y [...] determinar la posibilidad de la automanifestación de dicha realidad” (p. 67); es así que el discernimiento se dirige sobre la doble actividad de conocimiento, por un lado, el individuo y su capacidad natural de abrirse a la incógnita que lo desborda, y por el otro, el lado del misterio, desconocido y tremendo, que puede ser alcanzado por ese deseo cognoscitivo, y que de hecho, deja rastros identificables en el mundo profano, a lo que su investigador abordará como sagrado.

En este sentido, la apertura humana al hecho religioso coincide en praxis con la búsqueda de la verdad en su realidad; cada vez que interpone en su camino una incógnita que encuentra como urgente de resolución, activa toda su intencionalidad en ello, y llegando a ese punto, inicia otra carrera por otra pregunta; es así que se consolida como el ser de la pregunta, un recorrido filosófico de nunca acabar, pues su contexto es muy vasto, y aunque ya han pasado millones de años, no ha consumado todas las respuestas necesarias a sus interrogantes más profundos; en este sentido, el mundo religioso fue el primer testigo de ese deseo natural de conocer, fue la primera instancia que quiso dar respuestas contundentes a sus vacíos de conocimiento; estos elementos brindados por la experiencia religiosa, no solo deben ser enjuiciados por la ciencia exacta, pues solo se demostraría su lejanía del método científico, por el contrario, la religión se enmarca en dar sentido, cosa que la filosofía debe reflexionar también la luz de la razón.

Posteriormente, el misterio tremendo que aparece ante sus ojos, es una categoría distinta, una realidad que lo desborda y por eso inspira, y en este sentido, la religión en primera instancia le presenta la condición de posibilidad de un desarrollo resolutivo a sus inquietudes a través de la relación con lo sagrado, distinto a su mundo profano, lo inicia en una búsqueda trascendental que lo lleva a lo desconocido visto desde lo conocido, le sacraliza lugares, personas, circunstancias, fechas, objetos, con tal de darle a conocer el vestigio de lo Absoluto, que aunque incógnito, no es escondido a su realidad; la categoría automanifestación no es otra cosa que la capacidad de lo trascendente de dejarse encontrar sin develar su totalidad, pues el homo religiosus ha vivido esta experiencia a través de diversas hierofanías, que en singular corresponde a la ciencia evaluar, pero que en conjunto, denotan que el misterio en sí mismo es llamado desbordante a la investigación.

Es necesario aclarar que tanto apertura como automanifestación están anclados a la mentalidad occidental, pues al levantar la mirada al mundo oriental y a otras espiritualidades emergentes y antiguas, se podría hablar de la doble categoría, pero en dicho caso, la segunda no se presenta abstracta, a manera de ejemplo, basta recordar las religiones precolombinas que sacralizaron la tierra como un madre, el sol como su padre, la luna, las estrellas, etc., la condición de posibilidad de encuentro entre el hombre y lo sagrado está presente, pero no hay misterio, hay sacralidad, y en este sentido, la apertura humana existe,

pero la automanifestación es menos compleja porque ya están dados los elementos del encuentro en un acontecer diario y real que une las dos partes. Entonces, la función de la filosofía de la religión es cernirse en la reflexión sobre estas dos categorías, dando elementos racionales para su comprensión y recto juicio.

Finalidad de la filosofía de la religión

Otro momento importante en la reflexión filosófica sobre la religión es respecto a su finalidad o cometido, al respecto, Lucas (1999) lleva a comprender que se debe “evaluar racionalmente la conciencia de dependencia respecto de un ser ontológicamente superior al hombre detectada por la fenomenología de la religión” (p. 73); el trabajo colaborativo entre las dos ciencias no para en la mera entrega de datos e información para iniciar su racionalización, sino que además, constantemente una y otra se ven vinculadas e interpenetradas por procesos de interpretación, donde el análisis versado sobre el hecho religioso en el contexto del hombre, sea visto holísticamente y enjuiciado sin sesgos ideológicos que tergiversen la investigación.

Pero el centro de la reflexión no es solo esta relación entre ciencias, sino que la concentración se da en la conciencia de la dependencia, pues el cometido de la filosofía de la religión es abordar esta dimensión humana; antes de comenzar se debe hacer una aclaración epistemológica: con finalidad no se habla de punto final, por el contrario, es el motor teleológico que mueve constantemente la reflexión a su continuación; entonces, ante la realidad ontológica superior que subyace en la cotidianidad profana de lo natural, surge una nueva categoría que da orientación al obrar del individuo, no solo desde un análisis moral, pues la vida queda inmersa en una ritualidad que mueve al hombre hacia su liberación y perfeccionamiento, es el sentimiento de ser criatura.

Además, la conciencia de dependencia está subyugada a la condición de posibilidad de apertura y automanifestación, ya que luego de este encuentro trascendental, la religión hace que el individuo comience a participar de la realidad sagrada que le ofrece la religión, y en la mayoría de los casos, queda atado a conductas y formas de pensamiento concretos que lo mueven a un praxis distinta a la que traía hasta ese punto de su existencia, su naturalidad queda anclada a la sobrenaturalidad y comienza a vivir, no una vida doble, sino una cotidianidad subordinada al Absoluto que le promete la liberación total, un perfeccionamiento que no puede encontrar en el contexto más cercano. Es necesario aclarar que no es subordinación esclavo-señor, sino opción libre por el sentido pleno de su existencia manifestado en una praxis religiosa concreta.

Otro cometido de la filosofía de la religión es, según Dumery (1957) citado en Lucas (1999): “definir las condiciones de una relación correcta del hombre con Dios” (p. 73), pues el vasto mundo religioso ofrece diversas opciones de religación, y así, se debe comprender que no todas están comprendidas dentro de los límites idóneos de la razón. Es así que 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, y en

este orden de ideas, debe corresponder a una racionalidad que no desvirtúe la vivencia religiosa, sino que por el contrario, permita su comprensión en términos racionales.

Asimismo, y como tercer cometido, Lucas (1999) afirma que “es la misma filosofía que, como tal, penetra la actitud religiosa considerándola como dimensión constitutiva del hombre o modo peculiar de ser hombre” (p. 73); no se puede separar del resto de las dimensiones humanas una actitud tan natural como la religación, 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, para luego ser capaz de religarse, 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, Lucas (1999) asevera que la filosofía de la religión “emite un juicio de valor objetivo sobre la dimensión trascendente del existente humano” (p. 73), y es este el punto principal de su finalidad, pues la tarea no se debe varar en la reflexión, sino que además, debe aportar al entramado de la comprensión de la dimensión religante; en este sentido, la ciencia de la sabiduría al discernir el hecho religioso dicta también un juicio validado por la razón sobre lo que ha analizado, esto es, da a conocer desde la objetividad y con una estructura racional, las respuestas al cómo, al por qué, al cuándo, al quién, al qué, y todas aquellas preguntas trascendentales que irrumpen en una mente religiosa, brinda argumentos válidos para el conocimiento completo del mundo sagrado.

Método de la filosofía de la religión

Ahora, la filosofía debe abordar en orden a su finalidad un marco metodológico que brinde una correcta comprensión del hecho religioso a través de la reflexión racional. A lo largo de la historia se han presentado diversos métodos según escuelas y autores, por ejemplo: la apología patristica, 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, las dos últimas contemporáneas, solo por nombrar las más relevantes.

Ante este panorama histórico, es necesario reflexionar sobre los elementos metodológicos que desarrolla la filosofía de la religión, para que el horizonte de análisis tenga una correcta orientación de acuerdo a la acción propia, su objeto de estudio, su finalidad y su razón misma de ser; al respecto, Lucas (1999) afirma que “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 adelanta gran parte del trabajo, pero no se debe olvidar que esta ciencia ya tiene una primera interpretación, pues el mero hecho de presentar un dato ya requiere discernimiento, clasificación y elección de importancia; la

novedad de la filosofía de la religión al respecto, es la presentación de la realidad religiosa desde un panorama orientado a la reflexión, no solo al anunciamiento, sino como paso propedéutico para una clasificación estructurada con miras al análisis, que siguiendo la orientación cartesiana, consiste en la separación de los elementos con el interés de visualizar sus interrelaciones más profundas a la vez de la clarificación de sus carencias. Posteriormente, esta primera comprensión debe completarse con la valoración crítica y la ponderación racional de los hechos observados y definidos, que como ya se aclaró en el cometido final, permite una emisión de juicios objetivos y críticos sobre la diada apertura-automanifestación.

En conclusión, el discurso sobre la filosofía de la religión, vincula la reflexión crítica sobre el hecho religioso vivido por el homo religiosus con la proyección del sentido de vida, pues el individuo que asume esta faceta, llega incluso a transformar costumbres para moldear su cotidianidad de acuerdo al paradigma religioso escogido o involucrado de acuerdo a 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 al absoluto manifestado en una espiritualidad concreta; ante ello, se ancla la realidad antropológica del hombre de apertura a la trascendencia con el mundo de lo sagrado inmerso en el profano, cuestión que le dota de sentido.

12.5. FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

“La fenomenología de la religión es un intento por conocer lo que es la religión a partir del testimonio que ofrecen las casi innumerables religiones de la historia humana.”

Juan Martín Velasco

Introducción

El presente capítulo pretende abarcar el estudio fenomenológico desde sus aportes al objeto de estudio de la educación religiosa escolar como parte de la fundamentación epistemológica que comprende. Teniendo en cuenta que los estudios de la religión desde el siglo XX han surgido como respuesta al pluralismo religioso y cristiano, se ha hecho un imperativo ubicarlos dentro del contexto escolar permitiendo con ello que la sociedad valore y comprenda la multiculturalidad y la interculturalidad que exige una mirada amplia y abierta a las diversidad existente, en nuestro caso, religiosa.

Es por esto que al hablar en este capítulo de fenomenología de la religión se hace para dar claridad y aportar un estilo diferente en la construcción del ejercicio pedagógico de la Educación Religiosa Escolar. En un primer momento se intenta darle una identidad a la Fenomenología de la Religión, dentro de las ciencias y estudios de la religión, en la que se comprende su objeto de estudio, se pasará por su historia y los aportes significativos, y cómo entra en el diálogo con las otras ciencias de la religión. En un segundo momento se abordará la estructura de este estudio sea este estudio, en la que se entrelaza la definición,

los elementos o categorías que la constituyen y se presentará la fenomenología como método; se pondrá en evidencia también algunos de las tensiones que existen dentro de este estudio y se concluirá con algunos aportes a la problematización del objeto de estudio de la ERE.

Identidad de la fenomenología de la religión

La fenomenología en el sentido más pleno se configura dentro de la filosofía como una forma de pensar y de abordar el conocimiento centrándose en lo que se observa, asumiendo sus rasgos propios y característicos, aportando elementos para definir y conceptualizar. Busca establecer similitudes entre las diversas religiones, tarea que asume desde la Historia de las religiones, y trata de captar las relaciones que se establecen entre sí, aquello que los rige en común, captando el significado profundo que entrañan con la peculiaridad humana y como parte de su realidad. Edmund Husserl al proponerlo como método, lo hace desde la descripción – interpretación para llegar al *dasein*, a la esencia de lo observado. En este marco de ideas, presentar la fenomenología de la religión se ha de realizar partiendo de su identidad, de su especificación desde lo religioso y trascendente del ser humano y la cultura en la que está inmerso. Se puede partir de decantar lo que se ha dicho de la fenomenología de la religión, de lo que la ha enmarcado como un estudio de la religión que se desprende de la filosofía de la religión pero que definitivamente va tomando unas particularidades propias.

Dentro de la definición por asumir de la fenomenología de la religión es un imperativo comprender su objeto de estudio, el cual deja entrever sus alcances y a la vez sus límites en el marco religioso, a su vez conocer cómo ha sido su devenir histórico que revela los aportes significativos que este estudio ha aportado en el itinerario histórico de la humanidad y de la filosofía como tal, y así, su diálogo con los otros estudios del hecho religioso, pues la fenomenología es un punto de salida y de llegada en el que el binomio complementar – contribuir entra en juego, puntos que a continuación se desarrollan.

Objeto de estudio de la fenomenología de la religión

La referencia al objeto de estudio de la fenomenología de la religión, especifica el aporte de ésta en la comprensión del fenómeno religioso. Si bien es cierto que la fenomenología es comprendida desde el enfoque epistemológico, esta actividad recae en lo religioso como hecho universal, histórico, cultural, personal, en el que el sujeto es el ser humano y el objeto su dimensión religiosa, expresada en múltiples formas y campos. Estas experiencias que marcan significativamente la vida personal y comunitaria, son abordadas por la fenomenología de la religión que busca comprenderlas desde el sentido complejo de la ciencia, dándoles una estructura y contenidos que favorecen la explicación de cómo el hombre lo ha asumido desde la antigüedad, como parte de sí, y sus tendencias para el futuro, que se ven marcadas en el presente. La fenomenología no cae en el reduccionismo

pues aunque pretende llegar a la esencia del hecho religioso como tal y su relación con el hombre, amplía el horizonte frente a la misma y revela elementos que complementan y enriquecen, como el carácter de sentido de vida y trascendencia, favoreciendo el para qué del estudio fenomenológico del hecho religioso. A su vez, rompe el paradigma establecido de limitar lo religioso a un enfoque o estilo particular: lo comprende con un sentido más amplio y humanístico.

El objeto de la fenomenología es entonces lo religioso como tal, el fenómeno religioso en sí, como característica universal de la persona, de la cultura, de la sociedad, de la historia. Por lo tanto, para determinar las categorías fundamentales de la fenomenología de la religión es prioritario que se ajusten a cada comprensión religiosa existente, puesto que serán éstas quienes la compongan y definan como religión. Así, el objeto de la fenomenología de la religión es “comprender la naturaleza del fenómeno religioso, su peculiar especificidad a partir del análisis de las expresiones históricas individuales y colectivas” (Cabrera, 2002, pag. 338), en donde el objeto de la religiosidad humana no parte de lo Sagrado en su esencia sino en sus manifestaciones, expresiones, las diversas hierofanías entre las que se destaca los ritos, culto, símbolos, ritos e imágenes, las cuales se configuran como el fenómeno religioso.

Dentro de esta comprensión que propone Isabel Cabrera, en la que ya presenta unas expresiones concretas del hecho religioso, es necesario destacar que las diversas acepciones con las que se presenta la religión como objeto de estudio, se da en un intento por ser lo más diáfano posible en el territorio delicado en el que se inscriben las religiones, se “busca construir una satisfactoria teoría del conocimiento (y de la percepción)... para una puesta a prueba de cualquier teoría que intente distinguir verdad de error, ilusión de realidad, o incluso de cualquiera que busque desmontar la posibilidad de llegar a algún puerto haciendo uso de tales conceptos” (Diez de Velasco, 2006, pág. 61). Con esto, pretender entrar en este territorio de las religiones y de la religión como tal, no solo es para determinar sus especificidades sino de la misma manera, sus puntos de encuentro.

Por lo tanto es por el objeto de estudio y su manera de abordarlo como se diferencia la fenomenología de la religión, de las ciencias o estudios de la religión: historia de las religiones, sociología, psicología, antropología, geografía de la religión, entre otras, relación que se abordará más adelante. Así, comprendiendo la fenomenología desde su objeto de estudio, Velasco pone de manifiesto el carácter neutral de este estudio, puesto que, aunque su atención se centra en las expresiones del sujeto, no aborda lo trascendente en su esencia, ese dios como tal: su origen, su veracidad, etc., ni tampoco la veracidad de cada religión, sino que se centra en la acción y reacción humana frente a este fenómeno. Es fundamental este aspecto puesto que marca la diferencia entre las teodiceas, las teologías que se encargan de eso más propiamente. Incluso, vale la pena aclarar que su tarea de ninguna manera intenta aportar en la consolidación, defensa o rechazo de un estilo religioso, sino que le interesan las diversas expresiones y manifestaciones humanas frente a éstas.

El objeto de la fenomenología de la religión es el fenómeno religioso, es decir, esa porción del fenómeno humano atestiguado en la historia religiosa de la humanidad... La fenomenología de la religión no convierte en centro de su atención el «objeto» de la religión, la realidad a la que se refiere sus símbolos o con la que entran en comunicación los sujetos religiosos, es decir Dios, los dioses o lo divino... Se ocupa del fenómeno religioso en toda la variedad de sus formas y en toda la complejidad de los elementos que en él intervienen. (Velasco, 1994, PAG.).

Vista desde el objeto de estudio, la fenomenología de la religión es un estudio sistemático, valorativo de lo actitudinal, explicativo del encuentro de lo humano con lo divino, encuentro que es determinado por la experiencia con lo sagrado y que determina la vida de los implicados y en el que lo simbólico, el lenguaje, las expresiones corporales van dando identidad dentro del contexto en el que se vive y desarrolla. Esta relación de la que se desprende la pluralidad religiosa obliga al fenomenólogo a abordarlo desde el amplio horizonte que establece lo religioso, con mirada objetiva, inclinado a explicar su surgimiento, su consolidación y afirmación. De esta manera intenta determinar los elementos que han marcado al hombre religioso, en el sentido de salir de sí mismo en búsqueda de aquello que siente superior a él, que lo aborda y frente a lo que no se siente desapercibido.

La fenomenología en el campo religioso viene a definirse como respuesta de una realidad en la que se ve enfrentado el hombre: la multi religiosidad, lo que permite establecer que el interés por este hombre que asume unas condiciones religiosas de acuerdo a su época y contexto, logra hacerse parte constitutiva y hasta definitiva de su esencia. Por esto, el abordaje de la fenomenología de la religión, constituye la búsqueda de sentido del hombre religioso y su razón de ser en el mundo. Esta explicación que busca fundamentar epistemológicamente el hombre religioso, tiene necesariamente que verse desde la historia, lugar desde el que se puede percibir su evolución, progreso y cambio de las comprensiones de acuerdo a los lugares, pensamientos sobresalientes y realidades que se convirtieron en desafíos por superar el papel de lo religioso, asume un rol, determinante y no menos importante en estas circunstancias.

Abordaje histórico de la fenomenología de la religión

Desde la antigüedad, la búsqueda de la explicación de los fenómenos sobrenaturales se convirtió en el afán de muchos pensadores que intentaban justificarlos y ubicarlos dentro del ser mismo del hombre. Las grandes escuelas filosóficas de la Grecia Antigua, de hecho, partieron del interés por conocer aquello que era considerado más allá del hombre mismo, para lo cual se valían de analizar lo que sus sentidos percibían, así nace la Mitología Griega, las Teogonías entre las que sobresalen las de Homero y Hesíodo, que después va a ser asumida con otros rasgos pero con el mismo interés, por la Mitología Romana, y que estuvo caracterizada, especialmente por la búsqueda de la casusa del ser en una realidad divina que encontraban en un principio divino; para Tales de Mileto será el agua, para Anaximandro lo indeterminado, en Anaxímenes el aire y Pitágoras, será quien se interese por la búsqueda de Dios “principio del que proceden todas las cosas” (Sánchez, 2003, Pág. 48); explicaciones que surgen como ante el no comprender de manera absoluta esas

manifestaciones sobre humanas, por lo que se asumen una serie de ritos que les facilita entrar en relación, aunque no se comprendiese del todo. Sin embargo, el aspecto de creer se vio concretizado en esas expresiones personales y culturales. Más adelante, con la incursión del judaísmo y luego del cristianismo, y las religiones monoteístas y politeístas, el hombre empezó a fortalecer y a continuar justificando lo que sentía más grande que él mismo a través de seres con atributos divinos. Así, el diálogo de las ciencias y/o estudios de la religión se vieron en la tarea de especificar su objeto, de limitarlo y definirlo en referencia a otras ciencias que ya tenían definido su objeto de estudio.

El contexto en el que surge la fenomenología de la religión está marcado por el escepticismo frente a lo religioso, en el s. XIX. Un cambio de época se había vivido y el vertiginoso crecimiento de concepciones religiosas diversas se hizo evidente en las grandes y pequeñas ciudades. La Fenomenología de la religión aparece en esta época en la que se intenta conocer y considerar las religiones que se hacía notar y que como se ha referenciado en otros momentos, marca definitiva y claramente el curso de la sociedad. Leeuw propone a Chantepie como quien la cultivó de manera consciente, al escribir y proponer un estudio comparado de las religiones, y, en 1867 Max Müller propone las *ciencias de la religión*, con lo que pretendía estudiar y comprender el hecho religioso desde su diversidad: las creencias, las conductas morales y rituales, entre otros. Desde los comienzos de la fenomenología religiosa o de la religión, se especifica que su estudio no se centra en Dios o los dioses como tales, sino en el hombre en su dimensión religiosa, independientemente de la existencia divina.

La historia de la fenomenología como ciencia o estudio de la religión, si bien es reciente, está marcada de manera especial dentro de las épocas de la historia moderna y contemporánea. Juan de Sahagún Lucas, basado en Van der Leeuw, presenta una síntesis histórica de la fenomenología de la religión, en la que destaca cinco etapas: ilustración, romanticismo, filología romántica, positivismo romántico y filosofía actual, de las que parte este estudio permitiendo la comprensión de cómo se ha desarrollado la concepción de lo religioso y su vital importancia en la historia de las culturas y de las sociedades.

La época de la Ilustración, se sabe que está marcada por el auge de ideas centradas en la razón y demeritando la fe, sin embargo el diálogo entre religión y ciencia se va asumiendo desde la fenomenología de la religión que aparece en escenario por los rasgos socioculturales que se van presentando; en ésta primera etapa se aborda lo religioso desde las disciplinas de la sociología: la etnología y la etnografía más que desde lo propiamente fenomenológico; se comparan las culturas religiosas y las creencias de los distintos pueblos primitivos en los que advierte semejanzas e identidad y se concluye que las diversas religiones son manifestaciones de una única religión natural. En ese entonces, sobresalen en este acercamiento dos investigadores C. Mainers y Benjamin Constant; el primero cataloga las religiones y descubre su estructura común, mientras que el segundo determina lo específico de cada una, se preocupa por la naturaleza de los fenómenos y de dar a conocer su esencia. Así, se puede decir que el aporte de la fenomenología de la religión en esta época sobresale lo descriptivo y el análisis de sus repercusiones en la persona y la sociedad.

Una segunda etapa se da en el Romanticismo, s. XVIII, que por su original manera de sentir y concebir su entorno, en el campo fenomenológico, buscó comprender el sentido de la historia de la religión, a partir de las diversas expresiones religiosas (G. van der Leeuw, 1964). Es impulsada por Creuzer quien profundiza en datos históricos, Hegel que define la religión como la relación del espíritu finito con el Absoluto, y, Schleiermacher que la sitúa frente a la ética y la metafísica. Su aporte por tanto, viene a ser el abordaje del hecho religioso desde la historia principalmente, su definida influencia en la misma y, presenta quizá por primera vez, la diversidad religiosa en la sociedad de aquel entonces, que aunque privilegia la religión imperante, tiene en cuenta las otras ideologías religiosas.

Una tercera etapa, la constituye el estudio de la Filología Romántica, entendida ésta como una aproximación a textos originales para una reconstrucción de los mismos, que desde la fenomenología de la religión pretendía, entender la religión como expresión de un pensamiento humano universal, como una característica en general que ha estado a lo largo de la historia. Su aporte más significativo fue el origen al estudio comparativo de las religiones. Además, en este período se descubren y preparan amplios campos de estudio, que lo descentran de un grupo mínimo de la sociedad y se asume desde diversos puntos de vista. A su vez manejan los símbolos a través de métodos lingüísticos con lo que se proponen sacar a la luz el sentido unitario de los símbolos religiosos. Los principales exponentes fueron Müller y Khun.

Una cuarta etapa viene a ser con el Positivismo Romántico, en la que la concepción de religión da un vuelco y se pretende “divinizar” la ciencia, ya que considera la religión como el “idioma de la humanidad”. En 1887 Chantepie de la Saussaye hizo un valioso aporte al entender las manifestaciones externas de la religión basándose en los acontecimientos interiores y asignó un campo amplio a la Psicología de la religión. Sobresale lo fáctico y experimentable de la religión sin que desaparezca el sentido profundo del dato comprobado. Hace un gran aporte a la historia de la religión, por lo que se considera la época del florecimiento de la fenomenología. Se destacan Hermann Usener, A. Dieterich, Chantepie de la Saussaye.

Al cerrar este recorrido histórico de la fenomenología de la religión se hace desde la concepción que existe dentro de la Filosofía actual, en la que ya se afirma como estudio aparte y complementario de la filosofía y que asume su particularidad, como estudio de la religión. Dilthey y Husserl, fueron quienes pusieron de antemano los fenómenos religiosos de manera metódica y consciente para su comprensión, partiendo de tal y como se muestran. Su aporte se centra en la búsqueda de entender los fenómenos, en su modo de manifestarse al observador, según las leyes del método fenomenológico: reducción eidética, fenomenológica y constitutiva trascendental.

Dentro de esta historia se pueden releer y contemplar cómo la concepción humana de lo religioso se ha ido dando como respuesta a las realidades de cada época, pero que necesariamente sobresale la afirmación del ser humano en su dimensión trascendente, y al mismo tiempo, su rol en lo religioso. Con esta visión histórica se comprende de qué manera el estudio de la fenomenología de la religión es considerado como factor constituyente y

constitutivo en el estudio de las religiones, no solamente se apoya en muchos casos de la historia de las religiones, de la antropología y de la sociología de la religión sino que da elementos generales y particulares para comprender la religión, desde diferentes perspectivas, que en vez de reducir, amplían el panorama y lo enriquecen. Además que la historia de la fenomenología presenta el desarrollo que ha tenido esta ciencia como tal y como parte de la filosofía. Se propuso en primer lugar como Historia de las religiones en las que se limitaban a describir y se enfocaban en la comparación, pero más adelante se va configurando como la conocemos hoy, como la ciencia que analiza el hecho religioso en las expresiones culturales y personales, interpretándolas a la luz de la realidad actual para la comprensión del ser humano en su dimensión religiosa.

Diálogo de la fenomenología de la religión con otros estudios

En la comprensión de este estudio, es necesario partir de la división que por niveles que se ha hecho de las ciencias de la religión; en el nivel científico, trata el estudio positivo del fenómeno religioso, en el que se encuentra la Historia de las religiones, la psicología de la religión y la sociología de la religión. En el nivel fenomenológico está predilectamente la fenomenología de la religión que tiene que ver también con el estudio reflexivo – especulativo, en el que dialoga directamente con la filosofía de la religión y la teología de la religión y de las religiones. La fenomenología de la religión entra en relación intrínseca con los otros estudios en los que se puede presentar en común el hecho religioso donde cada uno asume sus especificaciones. Es común vincular de manera estrecha la fenomenología con la filosofía de la religión, porque la fenomenología surge de ella y le aporta elementos para interpretar y analizar el fenómeno. Sin embargo la filosofía se centra en la verdad objetiva y su coherencia racional interna con lo que se determina su racionalidad y se establece su conveniencia o divergencia con las leyes del pensamiento. Al compararla a la sociología, la antropología y psicología, llamadas las ciencias positivas, de la que se desprenden aspectos y perspectivas, encargadas de la justificación de la religión como hecho natural en el ser humano, la fenomenología, por su lado, estudia su esencia.

El estudio comparado de las religiones y sus aspectos históricos significan en la historia de la fenomenología la primera etapa de su historia pues es así como empieza el proceso de comprensión de la misma, de ahí que sea un elemento necesario e insustituible en la fenomenología de la religión y sus aportes son los elementos de los que parte el fenomenólogo en su observación y descripción. Es así como entra a ser un factor constitutivo en la fenomenología que ha contribuido al cambio de paradigmas en la comprensión del hecho religioso histórico y que ha aportado elementos en su análisis e interpretación.

Por su lado, la sociología le brinda a la fenomenología el espacio y el lugar donde se lleva a cabo el fenómeno religioso, el contexto con el que se expresa y manifiesta; determina lo comunitario como constitutivo dentro del estudio fenomenológico. Sus aportes se centran específicamente en los análisis sociales que facilitan la interpretación, pues se centra en el comportamiento religioso externo de la comunidad, su interdependencia con lo sociopolítico y, establece una reflexión racional sobre la actitud religiosa. Comprendida así

la sociología se vincula a la fenomenología de la religión de manera directa y abierta, generando la interrelación de elementos que le permiten a ésta el abordar el hecho religioso tal cual se manifiesta. Y es aquí donde entra en la construcción de la fenomenología de la religión la antropología desde la cual se concibe al hombre en su dimensión religiosa; estudia el origen, desarrollo y evolución de los fenómenos religiosos en los grupos humanos y en las sociedades. De la mano de la historia de las religiones, la antropología de la religión en su ejercicio de conceptualizar el fenómeno religioso sienta las bases de las que se apoya y se desarrolla es gracias a Mircea de Eliade, quien en su Historia de las Religiones, estudió la religión como un hecho de consistencia propia e irreductible y se vale del método fenomenológico, así, da consistencia a este estudio en el que lo sagrado aparece como el referente principal y la categoría esencial de lo religioso.

A su vez, la psicología de la religión tiene elementos fenomenológicos que han sido asumidos en el ejercicio de abordar al ser humano en sus representaciones y las implicaciones psicológicas que se derivan de la relación hombre – sagrado / divino y que pueden influir en la conciencia por la dependencia al ser superior que se genera; por esta influencia queda palpable y evidente la transformación de la persona, y necesariamente de grupos y comunidades, y por tanto de la sociedad en general. Así como la fenomenología, la psicología de la religión se basa en el lenguaje religioso, en lo simbólico y significativo, en lo mítico, que expresan la evidente repercusión que han tenido en el interior del ser humano, en su conciencia, cómo se ha enraizado allí y la manera cómo se expresa.

José Luis Sánchez declara que la fenomenología es el puente entre las ciencias de la religión y la filosofía de la religión, el cual se comprende desde los resultados que aporta la fenomenología, que son esencialmente tres: determina la especificidad del fenómeno, establece criterios para seleccionar los aspectos propios del hecho religioso y mantiene apertura ante las consideraciones científicas de estas ciencias y las positivas. Así particulariza y delimita la fenomenología de la religión pero a la vez comprende el amplio horizonte dado por su objeto de estudio, desde el que se establece la relación con las ciencias de la religión; se puede considerar entonces como el punto de partida y de encuentro entre las ciencias de la religión. “La fenomenología, por consiguiente, se sitúa en una posición intermedia entre las ciencias positivas de la religión y la filosofía y teología de la religión” (Sánchez, 2003, Pág. 333)

Las relaciones de la fenomenología de la religión con los estudios en este campo, convergen en la dimensión religiosa y / o trascendente del ser humano, es a este aspecto al que pretenden analizar para comprender y generar respuestas frente al proceso complejo al que está sometido el hombre a lo largo de su existencia. Su complementariedad permite que el estudio en nuestro caso fenomenológico, adquiera una significación propia y que a su vez permee los otros. Así mismo, su diferencia radical está determinada porque su objeto de estudio está ya determinado mientras que los demás estudios de la religión deben asumir su enfoque y objeto desde el fenómeno religioso.

Estructura de la fenomenología de la religión

El estudio de la fenomenología de la religión tiene un papel específico en la comprensión del hecho religioso, que le implica asumirlo desde su complejidad y pluralidad, en la búsqueda del sentido profundo, esencia, razón formal, del hecho investigado al que comúnmente se ha propuesto desde los sistemas e instituciones religiosas imperantes, y que repercute necesariamente en la actualidad de la sociedad en la que ya es evidente la pluralidad religiosa en nuestras aulas de clase. Para Sánchez, el “orden” en el que se basa el estudio fenomenológico de la religión está dado, incluso, desde G. v. der Leeuw, quien propone un esquema de cuatro partes:

- a. El objeto de la religión.
- b. El sujeto de la religión: el ser humano.
- c. La relación entre sujeto – objeto: actos religiosos.
- d. Tipología de las religiones: cultura, figuras, fundadores

En este apartado, se asume esta propuesta con una estructura que se acomoda a las pretensiones de este estudio, la cual toma lo fundamental, como la definición, los elementos que la componen y el método fenomenológico, los cuales se han de desarrollar de manera sintética, pues la complejidad del fenómeno religioso tiene diversas perspectivas, y aunque no es fácil su delimitación, desde la descripción y la comprensión del fenómeno religioso en su conjunto, la fenomenología introduce un orden sistemático y sincronizado los datos aportados particularmente, por la Historia de las Religiones, clasifica sus manifestaciones y destaca su organización. Este estudio entonces implica una visión del hombre religioso sin prejuicios reduccionistas y unidimensionales: acercarse a las expresiones religiosas ha de devolver el significado que éstas tienen en la historia y que explican las culturas actuales.

Definición de la fenomenología de la religión

La fenomenología de la religión, parte de los estudios y ciencias de la religión y entra en el marco interpretativo en los que se clasifica estas ciencias. Se ha entendido desde la historia de las religiones y de sus manifestaciones tal y como se han presentado en la historia de la humanidad. José Luis Sánchez en su libro *Filosofía y Fenomenología de la Religión*, cita una definición propuesta por Dhavamony, “tratado sistemático de historia de las religiones, que consiste en clasificar y reagrupar los numerosos y divergentes datos objetivos de modo que resulte una visión general de sus contenidos y de su significado religioso” (Sánchez, 2003, Pág. 319). Y es G. van der Leeuw quien la propone como análisis de aquello que observamos, que concretamente, es hablar de lo que se muestra. Así ubica en un primer momento que este estudio se refiere a un ejercicio de observación en el que se implica de tal manera que es posible, apropiarse del objeto de estudio, siendo en el caso de la fenomenología de la religión, las expresiones religiosas del ser humano. Y en un segundo momento se define la fenomenología desde su quehacer en el campo filosófico, puesto que no se limita a la mera observación o descripción sino que le aporta su interpretación.

Desde un punto de vista más amplio y contemporáneo, Juan Martín Velasco la define como “una forma de aproximada de estudiar los fenómenos que caracterizan las religiones en general, por ejemplo los tipos de fe, de ritos correspondientes a estructuras observables cuya significación última se indaga... el fenomenólogo se pregunta por el sentido profundo del hecho investigado” (Velasco, 2001). Entonces aquello que se muestra tiene características que lo particularizan y que van influyendo de tal manera que busca llegar a la esencia del objeto, la fenomenología de la religión por tanto no se limita a ciertos hechos o creencias sino que tiene un horizonte amplio en el que entran en juego la diversidad de elementos que la componen.

Dentro de la comprensión fenomenológica de la religión, Diez de Velasco lo ubica en un estudio fenomenológico de la religión como una tarea que precisamente asume un carácter universal, imparcial y más complejo, puesto que no se enfoca en un sentido propiamente sino que lo presenta configurado entorno a la cultura: “La fenomenología de la religión o de las religiones (en este caso quizá fuese más correcto plantear el plural en el segundo término) sería un sistema transcultural de clasificación de fenómenos religiosos” (Diez de Velasco, pág. 59). Es así como dentro de este estudio fenomenológico la cultura viene a ser aquello que se observa, que se analiza, quedándose en lo religioso como el factor principal. La fenomenología entonces desde este punto de vista se configura como aquella que permite llegar a la esencialidad del objeto de estudio, que facilita la comprensión de lo que se analiza, en este caso la religión.

Se puede así deducir una definición de la fenomenología de la religión en la que se entrecruzan el objeto, sus características y lo que se quiere observar y analizar. La fenomenología de la religión, viene a ser el estudio que a través del método de observación – análisis – interpretación asume la religión en general como su objeto de estudio y busca comprender el sentido de sus expresiones y manifestaciones en la cultura, en la que los elementos y categorías es lo que se analiza para determinar el efecto en la misma.

Desde lo hermenéutico, la fenomenología de la religión es la ciencia de la interpretación puesto que se ocupa de no quedarse en los datos, desarticulados, inconexos... sino que los asume tal y como están dados por la experiencia humana, las cuales pueden ser descifradas y recibidas de la mano de la razón.

La fenomenología intenta captar descriptivamente cómo son los hechos, describir su realidad tal y como está dada en la experiencia. No se pronuncia, por consiguiente, sobre el valor de esos hechos. Sus juicios son, en todo caso, descriptivos de la realidad que viene dada en la experiencia religiosa (Sánchez, 2003, Pág. 320)

Está claro que la fenomenología de la religión es un estudio que pretende determinar explicaciones acertadas del hecho religioso en el ser humano como tal, sin embargo, dentro de este estudio las posturas personales vienen a configurarse como una tensión. Cabrera define este problema como la distancia que debe mantener un fenomenólogo respecto al material que estudia. Este estudio implica la objetividad ya que éste no juzga ni evalúa la conducta sino que se interesa por “comprender por qué se hace y se cree lo que se hace y se

crea” (Cabrera, 2002, pág. 356), por lo que debe mantener una postura neutra, para comprender sin prejuizar ni tergiversar.

Sahagún va a proponer en esta misma línea el problema de correr el riesgo de establecer un círculo cerrado entre el hombre religioso que investiga y el hombre religioso objeto de estudio. Plantea que en el método de la fenomenología el investigador se atiene al dato empírico y capta su peculiaridad para interpretar lo observado sin distorsionarlo, en un segundo momento establece una comparación sistemática de la diversidad de formas del hecho religioso, en la historia y los diversos contextos. Para abordar la religión en su diversidad, el fenomenólogo debe partir de lo constitutivo de cada religión que es lo que le da sentido propio, en la que entra la empatía como un factor subjetivo imprescindible, viene a ser determinante en la investigación, puesto que le permite entrar en comunicación desde la intención, con el objeto estudiado (Cfr. Sahagún, pág. 50).

Otro punto de tensión es, de acuerdo con Cabrera, el de poner patrones normativos o modelos a todas las creencias, puesto que por ser histórico, no hay posibilidad de que algo se mantenga inmune: “la fenomenología debe proporcionar generalizaciones inductivas que como tales son provisionales y están sujetas a afinación y contraejemplos” (Cabrera, 2002, pág. 358).

Elementos constitutivos de la fenomenología de la religión

Si bien es cierto que las categorías son esas piezas que constituyen un estudio, en el caso de la fenomenología de la religión éstas están determinadas por el objeto de estudio, el hecho religioso, y como parte de éste, todos los elementos que lo componen y lo definen. En este caso, el estudio fenomenológico no se centra en una confesión religiosa sino que trata de ubicar y centrarse en esos elementos generales que las identifican a todas como religión. Estas categorías a la hora de justificar el fenómeno religioso dentro del ámbito escolar, se constituyen en lo esencial de la enseñanza, de lo que comprende y abarca, se puede decir que estas categorías definen de manera clara y abierta el objeto de estudio de la enseñanza religiosa en la escuela, sus temáticas, objetivos, niveles de comprensión de la misma.

De acuerdo a los autores que iniciaron con este estudio, una de las categorías que hace parte de toda religión y que la definen como tal, es lo Sagrado. En este caso es posible definirlo como aquello que está reservado a la divinidad, que es exclusivo y separado de lo mundano, que refiere a la persona a una dimensión trascendente, espiritual, que lo hace pensar y sentir en una fuerza superior a él mismo. A continuación se expondrá esta categoría como elemento fundamental y fundante de la fenomenología de la religión.

- a) **Sagrado:** se aborda desde dos concepciones: la experiencia individual y la significación y forma en que se articulan las hierofanías, es decir, las estructuras, formas y características esenciales comunes. Rudolf Otto, en su obra *Lo Santo*, analiza la idea de lo Sagrado, a lo que denomina lo “totalmente Otro”, sus manifestaciones y transformaciones, través de los sentimientos y emociones que suscita, definido así,

contempla al hombre que desde su corazón nace el impulso por lo sagrado. Y es Van Der Leeuw quien afirma que la religión es fundamentalmente una relación en la que el objeto es lo Sagrado y el sujeto el ser humano. “El *homo religiosus* y lo Sagrado se conforman parcialmente el uno al otro y para comprender cabalmente el fenómeno religioso hay que atender los diversos aspectos de dicha relación” (Citado por Cabrera de Van Der Leeuw).

Así, Mircea Eliade, antropólogo, presenta una morfología de lo sagrado partiendo de las hierofanías de cada cultura, por lo que no exige adhesión religiosa sino el respeto por esa experiencia; la “hierofanía expresa a su manera una modalidad de lo sagrado y un momento de su historia” (citado por Cabrera, 2002, pág. 348). Entonces lo sagrado va a ser para la fenomenología de la religión la expresión más clara de la experiencia religiosa de cada cultura. Para Otto, lo sagrado es aquello que con el tiempo se va moralizando y racionalizando hasta generar, según él, una idea más compleja, y lo aplica con la religión judeo-cristiana, en el que Dios entra a ser el numen en el que juegan los aspectos: tremendo y fascinante, en el que la contrariedad temor – confianza son constitutivos de éste.

Cabrera, hace también su aporte en una definición de lo sagrado y lo hace diciendo que “es un misterio que da fundamento y sentido, que ilumina, libera o salva” (Cabrera, pág.353). Por lo tanto, lo sagrado se convierte en una categoría fundamental para el fenomenólogo de la religión. Velasco define lo sagrado desde el orden y el ámbito de la realidad, en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso. Así mismo Söderblom, define la religión como la relación con lo sagrado y no necesariamente ni exclusivamente con Dios. La experiencia de lo sagrado utiliza el lenguaje religioso: el símbolo, el mito, el rito, el arte, para comunicar.

Así, lo sagrado, por su componente trascendental responde en un primer momento a la búsqueda del sentido de vida de todo ser humano, que le brinda herramientas no solo para su presente sino que lo lanza definitivamente a un futuro con una visión más esperanzadora. Lo sagrado es quizá lo que le permite al hombre empezar a salir de sí mismo y trascender de una manera más significativa.

b) Misterio: Otra categoría fundamental en este estudio es el Misterio, elemento central y esencial en las diversas religiones y concepciones, que para Otto, en su libro *Lo Santo*, “designa la realidad totalmente otra que las diferentes religiones tratan de expresar con ideogramas y esquemas”. Para Velasco es la realidad determinante en la aparición de lo sagrado. Es la categoría interpretativa que tienen en común formas de divinidad, “es el nombre para la divinidad en el que todas las formas de la misma coinciden. Presencia de la Absoluta transcendencia en la realidad y en toda la persona.”

Cabrera nos presenta la concepción que diversos autores han hecho del Misterio, relacionándolo con lo sagrado: *Valor* para Otto, *Poder Absoluto* para Van Deer Leew, *Realidad Trascendente* en Eliade y Velasco, *Realidad Distinta* según Ries, *Realidad Oculta* para Meslin, entre otros. Por lo que se hace evidente que el ser humano al relacionarse con

lo Sagrado – Misterio da por sentado que es algo real, verdadero, contundente, que se le presenta o revela y ante el cual el hombre se siente atraído, anonadado y hasta necesitado.

- c) **Mediaciones:** En ese contacto que realiza el hombre con lo Misterio - Sagrado, entran dentro del conjunto de categorías, las Mediaciones, otra categoría constitutiva de la fenomenología de la religión que son aquellas situaciones, personas, elementos, lugares, en los que el ser humano se comunica con aquello Sagrado – Misterio. Esta categoría es igualmente común para todas las religiones que a través de símbolos, ritos, signos, lugares, manifiesta su relación con su divinidad, entra en una reciprocidad. Dice Cabrera que en toda religión estos intermediarios son comunes para lograr el vínculo entre el creyente y lo Sagrado, y estos intermediarios son precisamente las hierofanías, que en algunas religiones son personificados en dioses, imágenes, o como valor supremo de la vida.

Teniendo en cuenta las definiciones y la comprensión de lo sagrado, el misterio y las mediaciones, se puede entrever lo que constituye el objeto de la Educación Religiosa Escolar, dado que son categorías que se identifican en todas las religiones ancestrales, monoteístas y politeístas, y que permiten determinar, así mismo, un objeto que sea común, que no sea exclusivo de una confesión o religión particular, sino que pueda comprender la amplia gama de religiones. La Educación Religiosa Escolar como disciplina académica toma de esta manera, una fundamentación más profunda y significativa en el aula, tanto para el maestro como para el estudiante, que le obliga a descentralizar su atención en sus propias posturas y a comprender la experiencia religiosa a lo largo de la historia y de las diversas manifestaciones.

Método Fenomenología de la Religión

La fenomenología propuesta como método fue establecido por Husserl quien la presenta en dos momentos: la descripción del hecho y la interpretación del mismo. La descripción, parte de la observación que se muestra al sujeto y pretende interpretar lo que se observa. (Sahagún, pág. 44). Contempla así el fenómeno, le da herramientas de observación y comprensión del mismo, con lo cual supera la explicación mínima a la que se puede ver reducido. Sin embargo, esta comprensión puede estar supeditada a la percepción subjetiva y minimalista, lo cual ha generado discusión frente a la postura que desde la fenomenología de la religión se asume frente al hecho religioso. Tensión dentro de este estudio, que más adelante se abordará.

Al abordar el método fenomenológico desde el binomio descripción – interpretación, se comprende el fenómeno como se muestra, tal cual es, con todas sus implicaciones, símbolos y signos; en palabras de G. Van Der Leeuw, el fenómeno “es lo que se muestra. Esto quiere decir tres cosas: 1) es algo; 2) este algo se muestra; 3) es fenómeno precisamente porque se muestra” (Pág. 642). En esta medida se comprende el fenómeno como objeto en relación con el sujeto, relación determinada por la manera como se aprehende y por el objetivo establecido. El fenómeno religioso en este sentido, es comprendido desde aquello que se percibe y que determina el comportamiento y desarrollo

de los pueblos, su proceso de asimilación en las culturas y que ha influido, e influye, en la actualidad en gran medida.

La fenomenología de la religión en este nivel como parte del engranaje de estudio de la religión y de las religiones, nos habla que, gracias a que es un estudio que se enfoca en un objeto y comprende unos pasos o un itinerario, se ubica acertadamente por su doble dimensión de estudio y método. No quiere decir esto que se vale por sí misma, puesto que va de la mano de los otros estudios como ya se ha expuesto anteriormente, se retroalimenta, aportando a su vez su descripción – interpretación y comprensión de lo observado. Desde el punto de vista metodológico, dentro de la construcción del saber más amplio y pluralista de lo religioso, la fenomenología de la religión al configurarse como método, establece pautas y criterios que salen de lo convencional, prioriza categorías generales que abarcan la comprensión religiosa a su vez que genera posibilidades de dar nuevos aportes al quehacer pedagógico y social de lo religioso.

Como parte esencial de la fenomenología de la religión desde el método, está la intencionalidad que caracteriza las relaciones entre fenómeno – objeto y conciencia sujeto, porque “la intención es el modo de acceso de la conciencia a lo real, a la esencia de las cosas” (Sánchez, 2003, Pág. 324) así, la comprensión de lo religioso como fenómeno está determinado por la relación que establece con el sujeto, de la que se desprenden las expresiones y manifestaciones del hecho religioso expresado en las diversas culturas, así, esas relaciones permiten al fenomenólogo de la religión observarlas con sentido crítico e interpretarlas para definir y determinar lo que hace al hecho religioso como tal.

Para concluir esta primera parte es importante aclarar que la fenomenología de la religión no se centra en los elementos como tales, es decir no busca justificar ni dar razón del uso de los signos, símbolos, estilos, las diversas religiones, sino que los comprende y ubica dentro de la complejidad de la persona inmersa y partícipe de una cultura, de sus implicaciones y significados, sus sentimientos y su capacidad de razonar sus creencias. En palabras de Velasco “estudia el fenómeno religioso *qua talis*” (Velasco, 2006, pág. 555), es decir, tal cual es y se muestra; punto en el que su diálogo con las otras ciencias, se retroalimenta, en donde facilita los elementos necesarios para generar ideas amplias y objetivas frente a las manifestaciones religiosas, sus mecanismos de diálogo con pensamientos y conocimientos frente al mismo.

13. Conclusiones

A partir de la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar como área fundamental y obligatoria de la formación integral de la persona? y del objetivo general de la investigación: Explicar la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar como área fundamental y obligatoria de la formación integral de la persona; y después de haber realizado un análisis riguroso de los estudios de la religión (antropología de la religión, sociología de la religión, psicología de la religión, filosofía de la religión y fenomenología de la religión), como fundamentos epistemológicos de la ERE, se ha llegado a las siguientes conclusiones:

Aportes de la antropología de la religión a la ERE

La antropología de la religión tiene implicaciones respecto a la ERE que permiten avanzar en la comprensión de las cosmovisiones no occidentales, no solo desde la diversidad cultural, sino, principalmente, en lo ontológico y epistemológico, es decir, en las maneras de concebir y de aprehender la realidad (social y natural). En este sentido la antropología de la religión (tal como otros estudios) ha adelantado en la comprensión de las cosmovisiones mítico-religiosas como concepciones válidas de la realidad, que aunque no son las únicas ni las fundamentales, según Geertz (2010), sí ocupan el mismo lugar epistemológico de los enfoques del sentido común, la ciencia y la estética.

Así, la superación del rechazo a las cosmovisiones mítico-religiosas es un aporte significativo a la comprensión de la diversidad cultural (como uno de los aspectos más complejos a asumir en el aula y en la legislación), indica que la enseñanza de la religión, como algo que influye en la construcción de la cosmovisión: como aporte en lo ontológico y epistemológico que no excluye necesariamente otras cosmovisiones.

Lo anterior es especialmente significativo para el caso de Latinoamérica, pues la comprensión de las culturas propias (ancestrales) ha sido relegada, oculta, e incluso negada. Por otra parte, sobre la relación del hombre con lo sagrado, la antropología de la religión ha adelantado en que lo religioso puede entenderse como algo personal, subjetivo, pues tiene que ver fundamentalmente con la relación del ser humano con la divinidad: "... la religión, aunque cumpla funciones sociales o culturales, es un estado interior o una relación entre el hombre y Dios que trasciende todas las formas (1982: 337), lo que lleva a reemplazar el enfoque predominante de estudiar las funciones de la religión por el estudio de la relación con Dios" (Marzal, 2002: 137). Donde lo que importa es la relación del sujeto con su imagen de trascendencia.

Aportes de la sociología de la religión a la ERE

La sociología de la religión presenta dos movimientos, uno de los cuales está en torno a su núcleo específico la cual sería una delimitación sustantivista, y por otro lado un movimiento que presenta las funciones que la religión desempeña frente al hombre, este último proceso es de carácter inclusivo y funcional, estos movimientos deben unirse pues si se toman por separados el objeto de estudio de la sociología de la religión sería parcial pues cada uno por separado es limitado y solo al buscar un mecanismo que los integre se podrá evidenciar los aspectos más preponderantes y positivos. Para ello es necesario implementar un proceso que reduzca o evite quedarse solamente en los preconceptos permitiendo así una comprensión adecuada, podemos mirar dicho proceso en tres momentos. (G. Scarvaglieri, p 10):

1. Desde la parte empírica.
2. Desde los criterios de su naturaleza doctrinal e histórica.
3. Delimitando el concepto de religión amplio y operativo.

Si asumimos los pasos anteriormente mencionados llegaremos a una aproximación sociológica de la religión desde su objeto de estudio el cual podríamos decir que se trata de los fenómenos sociales y culturales carácter religioso las cuales oscilan entre las manifestaciones de grupos sociales mediados por instancias religiosas y entre los fenómenos religiosos como, el conocimiento y la experiencia religiosa (realidades que van más allá de la experiencia física).

Es menester de la sociología profundizar e interpretar la dinámica interna de los aspectos antes mencionados, no solo en su dimensión personal sino como social y como ellas se imbrican o entrelazan entre sí. Además, indaga sobre la transmisión tradicional o su permanencia en el tiempo, su proceso de socialización o el flujo que se da de generación en generación, la interiorización y apropiación que se da a nivel personal y colectivo, para finalmente profundizar en los procesos de institucionalización.

La sociología de la religión observa la situación cultural e intercultural de una religión determinada y la compleja problemática que de allí se deriva en la relación entre religión y contexto cultural. En efecto, actualmente se ha superado, o mejor dicho completado, el planteamiento tradicional de la variable "dependiente" o "independiente", y se capta una relación más compleja y realista que se expresa en términos de variable autónoma. Esta última teoría afirma que entre la religión y la sociedad existe una multiplicidad de relaciones activas y pasivas, por eso reconocemos que la religión como elementos social aportan o estructuran en cierta medida el modo de ver y vivir dentro del grupo humano (Scarvaglieri, p, 70).

De lo anterior podemos afirmar la gran influencia que tiene la religión no solo en la sociedad como conjunto sino también en la vida de las personas, todo ello se vehicula en los procesos sociales de cambio. Ahora bien, se ha evidenciado que en este tema hay diversos modos y medios para acercarse y comprender la estrecha relación que existe entre sociedad y religión, lo encontrado hasta el momento nos lleva a pensar que los diversos autores no tienen un consenso establecido en cuanto a religión y desarrollo.

El termino religión como construcción social se centra en mostrar lo que la diferencia de otros hechos o fenómenos sociales, realidades supra-empíricas, ella encierra todo lo concerniente a la experiencia de Dios. Otras por su parte se centran en describir el fenómeno religioso desde la forma como ello actúa o funciona en las personas o la comunidad. Dado lo anterior, el hecho religioso lo podemos mirar en el plano individual, cuya epistemología se expresa en creencias, símbolos y conocimientos, en el plano social en comportamientos, ritos costumbres y tradición y en el plano institucional encontramos centros donde se congrega el grupo humano la cual tiene capacidad de convocar y ejercer cierto poder. (Luhmann, p, 20).

Estas tres dimensiones están relacionados entre sí, pero cabe reconocer que no son las únicas dentro del imaginario social pues en este campo coexisten otras maneras de

interacción social e institucionalización. Esto nos lleva a pensar en la teoría de la secularización la cual dice que el fenómeno religioso pierde preponderancia en la sociedad. Sabino Samele Acquaviva, sociólogo de la universidad de Padua, ha sido uno de los primeros en hablar ya en 1961, de crisis de lo sagrado, documentándose en datos que indicaban la disminución de la práctica religiosa en nivel internacional. (...) Acquaviva nota que la secularización como proceso puede dar vida a nuevas formas de ser religioso. Es evidente que si se despoja a la religión de sus formas exteriores termina por permitir nuevas maneras de vivir la experiencia de lo sagrado (Cipirani p. 229).

Cabe resaltar que muchos autores difieren de la teoría de la secularización pues para ellos todas las sociedades crean, re-crean y destruyen ciertas formas de religiosidad esto generan imaginarios no-religiosos que cumplen funciones religiosas; desde Thomas Luckman, encontramos que el problema radica en la forma social de la religión reducida a los márgenes de la sociedad, (Cipirani p. 243). Como vemos la rama de la sociología de la religión es la encargada de abordar todos estos aspectos con su metodología particular, desde una aproximación inductiva, Por otra parte, este estudio empírico se hace en relación con las modalidades de percepción y de vivencia de cada uno de los aspectos del fenómeno religioso, es decir, tanto de los individuos como de los grupos.

Hoy desde la pluralidad antropológica y cultural, aparecen nuevos desafíos que plantean nuevos retos al estudio de la sociología de la religión, y de una u otra manera retan la forma de impartir la ERE en los diversos centros educativos, algunos de esos nuevos “areópagos” socio religiosos son:

El nacimiento de nuevos cultos, que se ha presentado como génesis de nuevos movimientos religiosos derivados de religiones existentes, tanto en formas totalmente autónomas e independientes como con modalidades sincretistas. De todos modos, estos nuevos cultos han mostrado una gran capacidad de captación, especialmente entre los jóvenes. Ha sido impresionante la rapidez de difusión y la radicalidad de sus planteamientos. Desde la perspectiva de Bryan Wilson, las sectas o nuevos cultos son organismos voluntarios donde la libertad de elección es casi total. Del mismo modo es libre la voluntad de aceptar o rechazar a quien solicita afiliarse. (Cipirani p. 235).

Resulta interesante el profundizar en lo que se ha denominado religiosidad popular, pues para algunos es sinónimo de arcaísmo, subdesarrollo, y folclore, y para otros es algo antropológicamente concomitante al ser humano en los actos religiosos masivos. El trabajo de Víctor Turner al recoger los desarrollos de la escuela de performance sobre las composiciones orales y las contribuciones desde la disciplina antropológica teatral, abrió e indicó nuevos caminos para el estudio del ritual. La posibilidad del estudio de la fiesta y el ritual como hechos sociales. (Montoya p, 157)

Ahora bien, en el ámbito educativo debemos afirmar que la educación como proceso crítico de promoción humana, es un proceso de liberación en función de la humanización de cada persona y de la comunidad. La educación fomenta el desarrollo de la actitud crítica en los estudiantes frente a los valores, normas y creencias de la cultura dominante y les ayuda a construir un proyecto de vida auténticamente humano. Cuando la

finitud, el sentido de la vida en la sociedad se vivencia como pregunta, y no sólo como respuesta o final de un camino es cuando nos situamos en la dinámica de lo absoluto, de lo trascendente. Pues desde la sociología de la religión busca promover la capacidad humana y social del hombre.

La contribución a la formación de la dimensión religiosa de la persona, es decir, a todo lo relativo a formar e informar la necesidad de trascendencia (y las demás categorías) que el hombre siente. En el desarrollo personal y social del individuo ya que el conocimiento de lo religioso es generador de valores y actitudes. Abrir el horizonte para mirar la problemática religiosa como fenómeno que afecta a la sociedad pues apunta a los interrogantes más decisivos de la existencia y a las claves de lectura en profundidad de la vida y de la historia. Enriquece a la ERE cuando trata de acercarse al fenómeno religioso pues, le permite descubrir un aspecto cultural evidente, sin el cual el proceso de formación se vería empobrecido pues se descubre el hecho religioso como parte del hecho humano vinculado a su devenir histórico social.

El fenómeno religioso exige ser conocido y comprendido; entrar en diálogo con él a través de sus manifestaciones, sus formas expresivas, su lenguaje, haciendo posible la convivencia de las personas con distintas opciones religiosas. Una de las dimensiones del ser humano es la capacidad de buscar y dar sentido a la existencia, por eso la sociología de la religión aporta a la ERE una forma peculiar de plantear y responder al problema del sentido de la vida. Nos abre el horizonte de sentido para descubrir que la adhesión personal, que conlleva la religión, no se da al margen de una religión histórica concreta. Ésta formación contribuye a no ignorar las preguntas más decisivas y últimas que le atañen incondicionalmente al estudiante. Es necesario resaltar que el estudio del hecho religioso no se agota en el hecho sociológico, sino que se abren nuevos horizontes de comprensión para abordarlo desde otras disciplinas del conocimiento, tales como la teología, la filosofía, la psicología, la filosofía, la historia, y a partir de ellas lograr un panorama más holístico del fenómeno religioso.

La sociología de la religión desde su naturaleza nos permite entrar en dialogo con la ERE y aportar el núcleo referencial de ideas, valores y creencias que le permiten al estudiante dar respuesta a sus interrogantes vitales, proporcionar un universo de significado global, frente a la fragmentación de la vida y la cultura. Permite favorecer en el estudiante la apertura hacia el sentido último y fundamento de su vida, así como la pregunta por el sentido de la cultura y la ciencia, a su vez, suscitar y aclarar los porqué y para qué de las opciones libres de la persona.

Aportes de la psicología de la religión a la ERE

En este punto, es necesario reiterar la importancia de tener en cuenta las consideraciones de la psicología frente a la religión, ya que así también se reivindicará la razón de ser de la educación religiosa como área fundamental en el proceso de aprendizaje del niño y del adolescente.

Por medio de la historia de la psicología de la religión, tratada en el apartado anterior, se puede evidenciar cómo para algunos eruditos el aspecto religioso humano es una instancia de poca importancia, pues lo que prima es lo racional, esto es, ese poder de comprender y organizar el entorno de tal manera que se tenga una explicación constatable de los eventos que se presenten. Así, quizás no se debe culpar a aquellos psicólogos que encontrarán, en las experiencias religiosas, anomalías en la mente del individuo o aún más que las llegarán a considerar como invenciones que llevan consigo la intención de lograr una manipulación. En este sentido, del planteamiento de Freud se ha dicho que es reduccionista y negativo, puesto que propone que la religión es una neurosis colectiva que se sustenta en la necesidad de restablecer la autoridad perdida a través del parricidio. En esta interpretación de la religión no hay posibilidad de rescatar alguna confesionalidad en particular, ya que cualquier experiencia religiosa manifestaría los síntomas de un desorden psicológico. Debido a este motivo es que surge la propuesta de James, en la cual no se desconoce la probable presencia de aquellos desórdenes en algunas manifestaciones religiosas, pero donde tampoco se anula el hecho de que el ser humano lo que busca es restablecer su dimensión espiritual. Así, puede decirse que para el padre de la psicología de la religión resultará más valioso centrar la mirada en aquella entidad mental que él denominó como los “nacidos dos veces”.

Según lo abordado en el apartado anterior quienes han “nacido dos veces” no poseen una actitud positiva ante la vida, no manifiestan ningún asomo de felicidad ante ella. Es así como se busca un restablecimiento del yo dividido acudiendo a ese ser que señala el destino espiritual humano. Aquella presencia de infelicidad en quienes asumen una visión pesimista, es en lo que se debe enfatizar, puesto que no es posible desconocer el hecho de que todo individuo pretende alcanzar la cúspide de la felicidad. Esto es, ¿cuántas veces, de modo personal, no se nos ha ocurrido que no es nuestra pretensión vivir en un permanente estado de malestar?, en pocas palabras, ¿cuántas veces hemos añorado el ser felices?...

En este punto vale la pena detenerse para responder a una de las posibles críticas que puede manifestarse ante este texto. Observando rápidamente el planteamiento anterior puede concluirse que quienes acuden a la religión será porque pretenden lograr la felicidad. Sin embargo, esto no es lo que se debe inferir. Es fundamental insistir en el hecho de que el ser humano se relaciona con su entorno de diversas maneras y que a su vez él está compuesto de varias dimensiones que resulta difícil desconocer. El individuo, más que ser una fuente de racionalidad y ser una existencia primordialmente biológica es la expresión de una emocionalidad y una espiritualidad que es necesario reconocer. Y es aquí donde radica la pretensión del establecimiento de la relación entre los estudios de la religión y la ERE, ya que lo que se busca es presentar todo aquello que une al hecho religioso sin necesidad de pertenecer a un credo determinado o en su defecto, pertenecer a alguno. De este modo, el reconocimiento de la dimensión espiritual o trascendente en la persona obliga a verla más allá de una manifestación particular, a la vez que rescata el hecho de que su existencia es fiel expresión del ser de la humanidad.

Ahora, volviendo al tema de la felicidad, es preciso decir que James sólo emplea el término opuesto (infelicidad) para caracterizar a quienes “nacen dos veces”, así que no es

adecuado decir que quien busca de una religión lo hace con el propósito de ser feliz, pues sería una consideración reduccionista. De la misma manera, no se puede olvidar que este psicólogo norteamericano también plantea que las personas que buscan equilibrar su yo dividido pueden encontrar la solución no sólo en la religión sino también en la incredulidad o escrupulosidad, o bien, en un nuevo estímulo o pasión.

Para redondear, los aportes de James a la fundamentación epistemológica de la ERE radican en estos dos puntos, a los cuales hay que sumarle un tercero:

- La experiencia religiosa no es necesaria manifestación de desórdenes mentales y aunque en ocasiones sí se presente en algunas personas psicopatologías, siempre se está en la búsqueda de restablecer el yo dividido, para cambiar la percepción pesimista ante la vida.
- Esta reacomodación del yo puede lograrse por otras vías, además de la religiosa.
- Sin importar la entidad mental en la que se encuentre, ya sea el haber “nacido una vez o dos”, en la religiosidad lo que media es la unión que se establece con el más allá.

Lo que sugieren estos puntos, en el campo de la ERE, es que la vivencia religiosa tiene un valor en la medida en que proviene del sentir humano, además del hecho de que se presenta una permanente búsqueda de ese ser trascendental, de ese más allá representado en una divinidad. Sin embargo, y he aquí otro elemento bastante perspicaz de James, el ejercicio de restablecimiento del yo en una persona no tiene que ser resuelto en el hecho religioso, pues habrá quienes acudan a otra instancia. Este último elemento abre la puerta hacia la comprensión de todos aquellos chicos y chicas que probablemente nos hemos encontrado en las aulas y en quienes evidenciamos, porque muchas veces lo manifiestan, la no creencia en un ser divino.

Ahora bien, del concepto de “más allá” vale la pena decir que también otro representante de la psicología fenomenológica lo retoma. No obstante, antes de mencionarlo es pertinente discurrir un poco en torno a ese término. Una prueba fehaciente del hecho religioso se encuentra en esa confianza en la existencia y bondad de un más allá, de un ser, o varios, creador del espacio en el que se habita. Ese ser o seres no sólo concederán una comprensión de este mundo sino que también ofrecerán la razón de ser de lo humano. Esto es, el sentido de la existencia será dado desde lo trascendente, desde aquello que sobrepasa al individuo.

Aportes de la fenomenología de la religión a la ERE

Este proyecto de Investigación en el que se busca establecer el objeto de estudio de la Educación Religiosa Escolar y su fundamentación epistemológica tiene como base el elemento constitutivo de la definición de la ERE, la cual podría estar marcada de manera

decisiva por la fenomenología de la religión. Concebir la ERE como la disciplina que estudia y comprende la relación que se establece entre el sujeto y el hecho religioso, sus manifestaciones y expresiones a lo largo de la historia y en la diversidad de culturas, ya la ubica como una disciplina académica y la pone en diálogo con las otras ciencias o estudios de la religión, es decir, que no solo se queda en el estudio de las expresiones (fenomenología) sino que asume al ser humano religioso – trascendente (antropología) y lo ubica en un contexto (sociología), analiza las implicaciones psíquicas que tiene para sí la práctica de la religión (psicología) y lo analiza como forma de pensamiento (filosofía).

Por tanto, esta investigación que ha partido del cuestionarse por el qué de la ERE recibe desde la fenomenología una respuesta que no solo la fundamenta y le da elementos constitutivos, sino que le muestra el horizonte amplio de la comprensión religiosa en la historia y en el mundo, en el que lo sumerge en el estudio de lo sagrado y en la intencionalidad de los diversas cosmovisiones, teogonías y hierofanías. La fenomenología le aporta a la ERE el que “parte de los fenómenos religiosos (hechos, testimonios, documentos) pero explora su sentido, su significación para el ser humano concreto que los ha expresado en el pasado o en la actualidad” (Severino, 2002, P. 25). Partiendo de este postulado, la ERE entonces no ha de estar limitada a una de esas expresiones culturales de la religiosidad del hombre, sino que ha de tenerlas en cuenta a todas puesto que la pluralidad religiosa que ha existido siempre no puede ser desconocida o desvalorizada.

Esta pluralidad religiosa, en Colombia y Latinoamérica, ha marcado decisivamente la historia y la idiosincrasia de los diversos pueblos. Expresiones religiosas que hacen parte de la cultura, son las que cuestionan el qué y el para qué de la ERE y su justificación en el contexto escolar, en el que se ha limitado a la instrucción en la fe de una religión determinada (según sea la institución educativa: judía, cristiana, católica, musulmana, hinduista), en el caso colombiano con prevalencia al catolicismo y cristianismo. Justificar la ERE en la escuela es la tarea de la que se desprenden el interés por abarcar la religión como expresión cultural, que aporta a la formación integral del ser humano en el sentido de vida y la trascendencia, permitiendo a la persona, independiente de la religión que profese, identificar en sí misma su relación con lo sagrado, cómo lo interpreta, lo muestra y la significación que le da a la propia vida.

Los conceptos fundamentales para dar razón no sólo de los estudios o ciencias de la religión sino de la ERE según el aporte de las ciencias son: hecho religioso, sentido de la vida, sentipensante y lo sagrado. Estas categorías permiten dar una orientación clara tanto a las lecturas como a su sistematización y análisis, pero también muestran la ruta a seguir en la elaboración del documento que contendrá la posición propia del grupo de investigación.

Un aspecto a incluir en la justificación de la propuesta propia del grupo es el del carácter multicultural de nuestro país, pues es desde allí de donde surgen las inquietudes sobre una ERE concebida como algo complejo e incluyente, es decir permite un sustento que proviene de un principio de realidad que sustenta con suficiencia la necesidad de una nueva orientación de esta asignatura.

Aportes de la filosofía de la religión a la ERE

La filosofía de la religión contemplada a través del recorrido epistemológico anterior, se enmarca dentro de una pretensión racional que busca reflexionar acerca de la constitución de la estructura cognitiva que subyace a los aspectos rituales, morales y sagrados de las diversas concepciones espirituales; ello, a través del análisis reflexivo de la religión. El problema que se tiene a la base de este ideal, es la estandarización de la mente occidental respecto al hecho religioso, paradigma que impide la contemplación del fenómeno de forma holística; en este sentido, la Educación Religiosa Escolar, debe romper estos modelos ideológicos en búsqueda de una formación integral en la espiritualidad tomando como base no una confesión propia, sino el hecho religioso mismo vivido como tal por el *homo religiosus*.

Cabe aclarar, que la E.R.E. no debe ser extraña a la historia, pues el conocimiento de la mitología griega, la tradición latina, la escolástica, el positivismo, la ilustración, el influjo contemporáneo de occidente, la tradición oriental, e incluso, las expresiones religiosas pre-colombinas, enriquecen el panorama de reflexión e impiden un eclipse de la filosofía; además, la comprensión de categorías epistemológicas como la causalidad, la necesidad, perfección, contingencia, inteligencia, armonía, sagrado, profano, sentido de vida, sentido de la muerte, sentido último, entre otros, son de vital necesidad para la comprensión crítica del hecho religioso compartido en ambientes académicos que exigen el rigor de la ciencia y su método.

Además, así como la fenomenología sirve de fundamento experiencial para la reflexión de la filosofía de la religión sobre el hecho religioso, asimismo, esta última debe servir de plataforma de comprensión de sentido para la E.R.E., no a la manera escolástica de esclavitud de ciencias, sino como expresión de las categorías epistemológicas requeridas para la recta comprensión de embalaje religioso al interno del entramado de las diversas confesiones religiosas existentes en la actualidad, hecho que se reporta como necesidad ante el triunfante sincretismo religioso, que en lugar que brindar criterios válidos de elección, generan confusión entre los individuos.

Pero el aporte más importante de la filosofía de la religión a la educación religiosa escolar, radica en el sentido de vida consecuente a la reflexión de las acciones propias del *homo religiosus* a la luz de la razón, es decir, brindar un horizonte de comprensión racional, para que habiendo discernido los elementos, finalidades, y métodos propios de la religión abordada, o del mismo hecho religioso en general, se comprenda que la religión no se debe enmarcar únicamente como estadio mitológico inservible para la actualidad humana, tampoco como simple aporte cultural relegado para la historia y la riqueza de costumbres, por el contrario, hallar que la esencia de la religión aporta a la cotidianidad misma del hombre mucho más que cualquier otra ciencia, pues no solo presenta una propuesta de sentido de vida, sino que además, vincula al hombre de tal forma que transforma su concepción del mundo y su forma de ser en el mundo.

En este sentido, se puede comprender que la religión denota el doble aspecto de la realidad humana, ver al hombre como sentipensante, es decir, aquel que no solo es razón sino también corazón, pues si la religión se enmarca en gran parte en una experiencia de peso sensible como el sentimiento de finitud ante el absoluto, a la vez que intenta racionalizar en categorías análogas el encuentro con este misterio, la E.R.E. se debe valer de este elemento para presentar el hecho religioso anclado al pensar que siente y al sentir que se piensa.

14. Referencias bibliográficas

- Camargo, Milton y Torres, Juan Manuel. (2012). Las Competencias En La Educación Religiosa Escolar: Algunas Cautelas Y Proyecciones. *Ciberteología - Revista de Teología & Cultura - Año VIII(37)*.
- Carazo, María José. (2011). El derecho a la Libertad Religiosa como Derecho Fundamental. *Revista de Filosofía, Derecho y Política, n° 14*, 43-74.
- Ciparini, Roberto, Manual de sociología de la religión, Siglo veintiuno editores Argentina, Buenos Aires, 2004, P 229.
- Cisterna, F. (2005). Categorización y triangulación como procesos de validación del conocimiento en investigación cualitativa. *Theoria, Vol. 14(1)*, 61-71.
- Conferencia Episcopal Colombiana. (2004). Lineamientos y estándares Curriculares de la Educación religiosa Escolar. Bogotá: CEC.
- Corpas De Posada, Isabel. (2012). Educación Religiosa Escolar En Contextos Plurales: Lectura Teológica Del Caso Colombiano. *Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones. Ciencias Sociales y Religión, año 14(17)*, 77-104.
- De Waal, Annemarie. (1975). Introducción a la antropología religiosa. Navarra: Verbo Divino.
- Díez de Velasco, F, (2002). *El estudio de la Religión*. Madrid, España: Trotta.
- Durkheim, Emile. (1993). Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid: Alianza.
- Eliade, Mircea. (1991). Mito y realidad. Traducción Lui Gil. Calabria: Labor.
- _____. (1980). Historia de las creencias y las ideas religiosas. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Espinosa, L. (2010). El sentido de lo religioso en oriente. *Revista Fragmentos de Filosofía*, 8. 103-120. Recuperado de

<http://institucional.us.es/revistas/fragmentos/8/ART%205.pdf>

- Fierro, A. (2010). Psicología de la religión. En: M. Fraijó (Ed.), *Filosofía de la religión* (pp. 117-132). Madrid, España: Trotta.
- Fraijó, M. (1994). *Filosofía de la religión, estudios y textos*. Valladolid, España: Editorial Trotta.
- Frankl, V. (1999). *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*. Barcelona, España: Paidós.
- _____. (2004). *El hombre en busca del sentido último. Un psicólogo en un campo de concentración*. Barcelona, España: Herder.
- Frazer, J. (1944). *La Rama Dorada, Magia y Religión*. Madrid, España: Ediciones F.C.E. España, S.A.
- Gadamer, G. (1999). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gómez, Roseane Do Socorro. (2012). *La Práctica de Enseñanza religiosa no confesional: Un análisis de perspectiva y contenido de la revista Diálogo a la Luz del modelo de las ciencias de la religión*. Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo.
- Grondin, J. (2010). *La Filosofía de la Religión, traducida por Antoni Martínez Riu*. Barcelona, España: Herder.
- Guerra, Manuel. (1999). *Historia de las religiones*. SapientiaFidei. Serie de Manuales de Teología. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hernández-Sampieri, R. (2006). *Metodología de la investigación*. Bogotá: MacGraw-Hill/Interamericana.
- James, W. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. España: Península.
- Junqueira, Sérgio y Wagner, Raúl. (2011). *La Educación Religiosa en Brasil*. Curitiba: Champagnat.
- Lara, David. (2004). *Cultos y libertad de cultos. Marco jurídico del derecho fundamental a la libertad de cultos Constitución política de Colombia de 1991*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Lozano, Carlos. (1995). *Persona, religión y estado: reflexiones sobre el derecho a la libertad religiosa*. Bogotá: Defensoría del pueblo.

- Lucas, J. (1999). *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid, España: BAC.
- Luhman Niklas. *Sociología de la religión*, Universidad Iberoamericana, Herder, México, 2009, p.20
- Malinowski, Bronislaw. (1948). *Magia, ciencia y religión*. Planeta Agostini.
- Mardones J.M. (2001). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. España: Anthropos.
- Martin, Juan (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- Ministerio De Educación Nacional. (1994). *Ley General de Educación y Desarrollos Reglamentarios*. Bogotá: CEC.
- Ministerio de Cultura (s.f.). *Mitos y leyendas*. Bogotá: Sistema Nacional de Información Cultural. Recuperado de <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDep=25&COLTEM=212>
- Montoya Sol, ritual y Multivocalidad: el carnaval de Riosucio Caldas y el carnaval de Barranquilla, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol 36, Enero Diciembre, 2000. P. 157
- Odilón Da Costa, Carlos. (2010). Epistemología y Enseñanza Religiosa: límites y posibilidades. *Ciberteologia - Revista de Teología & Cultura -*, Año VI(27), 1-22.
- Páramo P. (2010). *La investigación en las ciencias sociales. Estrategias de investigación*. (1ª ed.). Bogotá: Universidad Piloto de Colombia.
- Páramo P. (2008). *La investigación en las ciencias sociales. Técnicas de recolección de información*. (2ª ed.). Bogotá: Universidad Piloto de Colombia.
- Passos, João Décio. (2011). Epistemología de la Educación Religiosa la inconveniencia política de un área de conocimiento. *Ciberteologia - Revista de Teología & Cultura -*, Año VII(34), 112-129.
- Pizarro, Antonio. (2007). Sistema Educativo Costarricense: Dificultades actuales y posibles soluciones en el marco de una sociedad plural. *Revista electrónica Educare, Volumen X* (1), 57-76.
- Quintana, José (2001). *Las creencias y la educación. Pedagogía cosmovisional*. Barcelona: Herder.

- Roldan, J. (2010). La investigación documental y el estado del arte como estrategias de investigación en ciencias sociales. Bogotá: Universidad Piloto de Colombia.
- Romero, Juan. (2011). La Autoridad en el Aula de Clases. Una reflexión desde la práctica pedagógica en educación religiosa escolar. Recuperado (Julio –Diciembre de 2011) de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3939304>
- Ropero, A. (1999). *Introducción a la filosofía, una perspectiva cristiana*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Rubio, J. (1979). *Historia de la Filosofía latinoamericana*. Bogotá: Centro de enseñanza desescolarizada, Universidad Santo Tomás.
- Sánchez, José (2003). Filosofía y fenomenología de la religión. Salamanca: Secretariado trinitario.
- Sahagún, L. (2ed. 2005) *Fenomenología y Filosofía de la Religión*. España. Ed. BAC.
- Scarvaglieri Giuseppe, *Sociología della Religione*, pontificia universidad gregoriana, 2005
- Severino, J. (2002) *Experiencia de lo Sagrado. Estudio de la Fenomenología de la Religión*. España. Ed. Verbo Divino.
- Suarez Gabriel y otros. (2013). Educación religiosa Escolar en clave liberadora: elementos constitutivos. Recuperado (enero-junio 2013) de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191027863009>
- Valencia, C. (2000). Aproximaciones a la lírica inca: Viracocha y el amor. *Revista de Ciencias Humanas*, (23). Recuperado de <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev23/valencia.htm>
- Vasilachis, I. (2006). Estrategias de investigación cualitativa. (1ª ed.) Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Vasile, C. (2013). Homo Religiosus – Culture, cognition, emotion. *Procedia, Social and Behavioral Sciences*, 78, 658-661. doi:10.1016/j.sbspro.2013.04.370
- Velasco, J. (1994) *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. España. Ed Trotta.
- Windengren, G. (1976) *Fenomenología de la Religión*. España. Ed. Cristiandad.

Anexos (Entre otros, soportes de los productos comprometidos para la publicación o ya publicados según compromisos consignados en el acta de inicio)

- Anexo 1: Ponencia. Fenomenología de la religión como fundamento epistemológico de la educación religiosa escolar. (Por presentar en evento científico)
- Anexo 2: Ponencia. Colombia diversa. Tarea de la ERE. I Coloquio en tensiones tendencias y perspectivas de la Educación religiosa Escolar.



1.1. Información general del proyecto

Código interno	61020113	Supervisor/ Director Centro de Investigación	Dra. Gilma Sanabria de León
Nombre del proyecto de investigación	Naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar	Fecha de inicio del proyecto.	1 de febrero de 2015
Nombre del investigador principal	Alvaro Andrés Hernández Vargas	Fecha de finalización del proyecto.	30 de noviembre de 2015
Nombre de los co-investigadores	Félix Hernando Barreto Junca Christian Andrey Castaño	Fecha de presentación del informe de avance.	12 de junio de 2015
Nombre de los auxiliares de investigación	Ángela Tamara Puerto Ciro Javier Moncada Guzmán	Fecha de presentación del informe de cierre	20 de noviembre de 2015
Grupo de investigación al que pertenece el proyecto	Didaxis (En formación)	Centro de costos asignado	61020113
Nombre de la Línea Medular de Investigación	Enrique Lacordaire	Facultad	Educación
Nombre de la Línea Activa	Educación Religiosa Escolar	Programa académico	Licenciatura en Filosofía y Educación Religiosa Escolar
Publicaciones derivadas del proyecto	Capítulo de libro. En construcción 2016.	Referencia bibliográfica (completa de la publicación)	
RNNI: revista nacional no indexada. RNI: revista nacional indexada. RINI: revista internacional no indexada. RII: revista internacional indexada.	Ponencia: Hernández, A., Castaño, A., Tamara A., (2016). Fenomenología de la religión como fundamento epistemológico de la educación religiosa escolar. (Por presentar en evento científico)	Referencia bibliográfica (completa de la publicación)	Sahagún, L. (2ed. 2005) <i>Fenomenología y Filosofía de la Religión</i> . España. Ed. BAC. Sánchez, J. (2003) <i>Filosofía y Fenomenología de la Religión</i> . España. Ed. Secretariado Trinitario. Severino, J. (2002) <i>Experiencia de lo Sagrado. Estudio de la Fenomenología de la Religión</i> . España.



<p>Libro. Capítulo de libro. OP: Otras publicaciones (literatura gris y otros productos no certificados, producto de divulgación) exposiciones o ejecuciones en artes, ponencia.</p>			<p>Ed. Verbo Divino.</p> <p>Velasco, J. (1994) <i>Introducción a la Fenomenología de la Religión</i>. España. Ed Trotta.</p> <p>Windengren, G. (1976) <i>Fenomenología de la Religión</i>. España. Ed. Cristiandad.</p>
	<p>Ponencia: Moncada C, (2015). Colombia diversa, tarea de la Educación Religiosa Escolar. I Coloquio en tensiones, tendencias y perspectivas de la Educación Religiosa Escolar. Bogotá, Colombia, Universidad Santo Tomás. Proceso de registro de ISSN.</p>	<p>Referencia bibliográfica (completa de la publicación)</p>	<p>Asamblea Nacional Constituyente (1991). Constitución Política de Colombia. Disponible en http://www.constitucioncolombia.com/indice.php</p> <p>Congreso de la República de Colombia. (2012). Ley 1516 del 6 febrero. Disponible en http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=45910</p> <p>Fernández, M. (s.f.). Pluralismo. Biblioteca Católica Digital. Disponible en http://www.mercaba.org/FICHAS/Capel/pluralismo.htm</p> <p>Gutiérrez, M. (2011). Pluralismo jurídico y cultural en Colombia. Revista Derecho del Estado, (26), 85-105. Disponible en http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337630236003</p> <p>Sánchez, O. (2008). Inreligionación y pluralismo: una</p>



			<p>perspectiva teológica para el encuentro interreligioso. En Grupo Interdisciplinario de Estudios de Religión, Sociedad y Política, GIERSP (Ed.), Mirada pluridisciplinar al hecho religioso en Colombia: Avances de investigación. (pp. 53-68). Bogotá, D.C.: Editorial Bonaventuriana, Universidad de San Buenaventura.</p> <p>UNESCO (2005). Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales. París: UNESCO.</p>
<p>Número de anexo: (Incluya en los anexos, de manera ordenada el soporte escaneado que demuestre la existencia del producto o el envío a revisión –asigne un número a cada anexo y relaciónelo en esta columna. Si el producto no se ha finalizado, escribir “no se ha finalizado, escribir la fecha de finalización” en esta columna).</p>	<p>Anexo 1. Ponencia. Fenomenología de la religión como fundamento epistemológico de la educación religiosa escolar. (Por presentar en evento científico)</p> <p>Anexo 2. Ponencia. Colombia diversa. Tarea de la ERE. I Coloquio en tensiones, tendencias y perspectivas de la Educación Religiosa Escolar.</p>	<p>Evento derivado del proyecto (regístrelo si existe)</p>	<p>I Coloquio en tensiones, tendencias y perspectivas de la Educación Religiosa Escolar.</p>



2. Informe financiero

Rubros financiables	Monto aprobado FODEIN	Valor ejecutado	Fecha de solicitud	Fecha de recepción del recurso solicitado
Personal	\$2.500.000	\$0	-	-
Equipos	\$0	\$0	-	-
Software	\$0	\$0	-	-
Materiales y Papelería	\$0	\$0	-	-
Salidas de campo	\$320.000	\$0	-	-
Material bibliográfico	\$0	\$0	-	-
Publicaciones y Patentes	\$1.500.000	\$0	-	-
Servicios técnicos	\$0	\$0	-	-
Movilidad académica (Viajes)	\$4.680.000	\$ 3.021.100	Febrero de 2015	Noviembre de 2015
Imprevistos (hasta el 10% del valor total de la asignación)	\$1.000.000	\$0	-	-
Pares Académicos	\$0	\$0	-	-
TOTAL	\$9.000.000	\$3.007.276,58	-	-

Se solicita al centro causar los rubros restantes para la publicación.
Atentamente

Alvaro Andrés Hernández Vargas
Investigador principal