

CAMINO

REVISTA PENSAMIENTO BÍBLICO & CULTURAL

REVISTA No. 7 | ISSN: 1794-8681 | ISSN En Línea: 2619-4414



**Resucitar: un proceso de humanización.
Reflexiones desde la recta final
de la existencia terrenal.**
Gonzalo de la Torre, CMF

**De la negación de la vida a la resistencia y la
esperanza: desafíos actuales
para hacer presencia transformadora
en el mundo de los pobres.**
Aníbal Cañaverall Orozco

**Interculturalidad
con enfoque bíblico-teológico.**
José Agustín Monroy Palacio, CMF

La importancia de la educación religiosa
Juan Sebastián Ocampo

**Desafíos pedagógicos y didácticos
en la enseñanza de la Biblia.**
Jhon Fredy Mayor Tamayo

**Una migración necesaria... del dios
del concepto al dios del acontecimiento y
de la experiencia.**
Diego Fernando Bedoya Bonilla, Pbro

**Feliz entre las necias.
Parábola de las diez vírgenes Mt 25,1-13**
Luz Mery Bermeo de los Ríos

**La configuración del monoteísmo
en el pueblo de Israel .**
Óscar Hernando Castro Palomares

**Ministerialidad, sinodalidad y amazonía:
Horizonte bíblico-teológico y "sentido de los
fieles" un desafío eclesial de Francisco.**
Fredys Díazgranados, CMF

CAMINO

Revista Camino

Publicación semestral, Fundación Universitaria Claretiana
Facultad de Humanidades y Ciencias Religiosas
Programa de Teología y Especialización en Estudios Bíblicos
www.uniclaretiana.edu.co
REVISTA No. 7 / ISSN: 1794-8681 / ISSN EN LÍNEA: 2619-4414

Comité Académico

Amílcar Ulloa / Elizabeth Gareca
Fernando Torres Millán / Germán Ortiz Díaz / Gloria Inés Gamboa
Juan Bautista Flórez / Luz Amparo Llerena / Luz Mery Herrera
Mary Betty Rodríguez / Omar Velásquez / Adriana Mora Botina
Raúl Céspedes / Sandra Liliana Caicedo

Coordinación Editorial

Regente: Luis Armando Valencia Valencia, CMF/ **Rector:** José Óscar Córdoba Lizcano, CMF
Coordinación Revista Camino: Padre José Agustín Monroy Palacio, CMF
Editorial: Efraín Arturo Ferrer de la Torre

Enfoque de la revista

La revista Camino es una publicación semestral para la divulgación del pensamiento social y claretiano, desde los frentes pastorales de la Congregación y el ámbito universitario, en diálogo con el quehacer bíblico, teológico, pastoral y cultural. Adscrita al Programa de Teología y Estudios Bíblicos, en la Facultad de Humanidades y Ciencias Religiosas, tiene como objetivo difundir las experiencias y reflexiones de diversos contextos sociales y eclesiales para fortalecer académicamente los procesos comunitarios como respuesta a las demandas de transformación personal, social y humana.

Editorial Uniclaretiana

Uniclaretiana, Sede Central
Calle 20 No. 5-66, Barrio La Yesquita,
Quibdó, Chocó
Teléfono (57+4) 672 60 33

Uniclaretiana, CAT-Medellín
Carrera 55A no. 61-06, Barrio El Chagualo
Teléfono (57+4) 604 57 80

editorial@uniclaretiana.edu.co
revistacaminocmf@uniclaretiana.edu.co



Los artículos son de exclusiva responsabilidad de los autores y no comprometen a la Uniclaretiana. Estos pueden ser reproducidos total o parcialmente citando la fuente.



CAMINO

REVISTA

PENSAMIENTO BÍBLICO & CULTURAL

AUTORES

Gonzalo de la Torre, CMF
Aníbal Cañaverl Orozco
José Agustín Monroy Palacio, CMF
Juan Sebastián Ocampo
Jhon Fredy Mayor Tamayo
Diego Fernando Bedoya Bonilla, Pbro
Luz Mery Bermeo de los Ríos
Óscar Hernando Castro Palomares
Fredys Diazgranados, CMF

Contenido

Presentación

José Agustín Monroy, CMF

7

Resucitar: un proceso de humanización. Reflexiones desde la recta final de la existencia terrenal.

Gonzalo de la Torre, CMF

15

De la negación de la vida a la resistencia y la esperanza: desafíos actuales para hacer presencia transformadora en el mundo de los pobres.

Aníbal Cañaveral Orozco

23

Interculturalidad con enfoque bíblico-teológico.

José Agustín Monroy Palacio, CMF

29

La importancia de la educación religiosa.

Juan Sebastián Ocampo

39

Desafíos pedagógicos y didácticos en la enseñanza de la Biblia.

Jhon Fredy Mayor Tamayo

52

Una migración necesaria... del dios del concepto al dios del acontecimiento y de la experiencia. Resonancias a la lectura de la encíclica Fides et Ratio de Juan Pablo II (1998).

Diego Fernando Bedoya Bonilla, Pbro

62

Feliz entre las necias. Parábola de las diez vírgenes Mt 25, 1-13. Un acercamiento a esta parábola, desde el método de la matriz social triádica.

Luz Mery Bermeo de los Ríos

67

La configuración del monoteísmo en el pueblo de Israel. Los problemas del monoteísmo y la pluralidad religiosa.

Óscar Hernando Castro Palomares

67

**Ministerialidad, sinodalidad y amazonía
Horizonte bíblico-teológico y “sentido de los fieles” un desafío eclesial de Francisco**

Fredys Diazgranados, CMF





La importancia de la educación religiosa

The importance of religious education

Juan Sebastián Ocampo¹

Resumen

En el siguiente artículo se aborda el asunto de la religión, en tanto experiencia sagrada y social del hombre, y cómo la enseñanza de esta debe ser impartida en las aulas de clase para forjar una verdadera conciencia crítica sobre el mundo, haciendo claro énfasis en la singularidad y novedad del cristianismo. En primer lugar, se hace un análisis sociohistórico del hecho religioso en la modernidad, para entender cómo se ha hilvanado esta dimensión humana hasta nuestros días. En segundo término, se procederá a analizar cómo el hombre moderno erigió todo un sistema de creencias en el mundo secular, a pesar de asimilar que había disgregado a la religión de su vida cotidiana. Finalmente, se va a elucidar cómo recuperar una experiencia de lo sagrado a través de la enseñanza de la religión, puede coadyuvar a la construcción de una ciudadanía libre.

Palabras clave: religión, sagrado, secular, modernidad, cristianismo, enseñanza.

Abstract

In the following article we will address the issue of religion, as both sacred and social experience of man, and how the teaching of this should be taught in classrooms to forge a true critical consciousness about the world, making clear emphasis in the uniqueness and novelty of Christianity. In the first place, a sociohistorical analysis of the religious fact in modernity is going to be carried out, in order to understand how this human dimension has been woven up to our days. Second, we will proceed to analyze how modern man erected a whole system of beliefs in the secular world, despite assimilating that he had disintegrated the religion of his daily life. Finally, it is going to elucidate how to recover an experience of the sacred through the teaching of religion, can contribute to the construction of a free citizenship.

Keywords: Religion, Sacred, Secular, Modernity, Christianity, Teaching

¹ Juan Sebastián Ocampo es Historiador, Teólogo y Magíster en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana; ponente en varios congresos de historia y de filosofía en su país; su e-mail es Juna_murillo@outlook.es

Master in Philosophy from the Pontificia Bolivariana University; Speaker at several congresses of history and philosophy in his country; his e-mail address is Juna_murillo@outlook.es

Introducción

Es preciso empezar afirmando algo que va a acompañar el resto del texto: el hombre moderno, que se enraiza en lo más profundo de los cimientos de la civilización occidental no ha podido desembarazarse ni extirpar el pensamiento religioso de ninguna de sus facetas vitales; pues, desde la operatividad cotidiana más simple, hasta los constructos mentales y sociales más complejos, aún perviven con mucha fuerza los resquicios teológicos y argucias metafísicas que se creían rebasadas por la inexorable marcha del progreso. Este artículo, entonces, se plantea como la necesidad de afrontar un aspecto ceñido a la conciencia humana, pero con la dificultad de que existe una clara negación sobre el mismo: el asunto de la religión. Sin embargo, no se va a hablar de la religión en su carácter más abstracto, sino del papel que una educación religiosa puede tener para humanizar (o más bien divinizar) las dinámicas culturales, sociales y políticas.

En primer lugar, se mostrará por qué el hombre moderno (siglos XVI al XIX) edificó su concepción sobre sí mismo, sobre los demás y sobre el mundo encima de un andamiaje discursivo que era eminentemente religioso; así, consiguientemente, se procederá a indicar cuáles de estos rasgos fundamentales de la mentalidad moderna sobrevivieron hasta nuestros días. Un segundo momento exhibirá de qué manera las clases de religión que se imparten en colegios y universidades pueden representar la antesala a cambios sociales con una raigambre férrea, que se estructura sobre los valores legados por el cristianismo, en el sentido más ecuménico del término. Finalmente se tratará de indicar una pequeña guía que sirva al maestro para erigir su ejercicio pedagógico dentro del aula de clases.

1. Los fundamentos religiosos de la modernidad

Los filósofos alemanes Theodor Adorno y Max Horkheimer (1998) indicaron que una de las premisas sobre las cuales se fundó la mentalidad del hombre moderno en el mundo occidental, fue la de considerar que la superioridad del ser humano radicaba en el saber racional. Se partía del supuesto cartesiano de que de lo único sobre lo cual se podía tener certeza era de la propia sustancia pensante; al lado de nuestras elucidaciones sobre los objetos se radica nuestra propia conciencia, que se encarga de sojuzgar los datos fidedignos que arroja el mundo exterior para traducirlos en pensamientos claros y distintos. Es entonces, que el papel que juega la razón es totalmente preponderante, pues, para los modernos ésta es la posibilidad de aprehender al mundo, de domeñarlo, domesticarlo, y asirse sobre él, incluso, además del ámbito cognoscitivo, es lo que regula la moral, las buenas costumbres y todo lo que acarrea el

proceso civilizatorio. A raíz de esto, este par de pensadores germanos coligieron que la modernidad “en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objeto de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (p.59).

En concordancia con lo anterior, la pretensión que se hizo prioridad entre los pensadores modernos desencantaba en un ejercicio de desencantamiento del mundo. Según esto, habría que derrocar los mitos, enterrarlos en el pasado y en la imaginación, mientras, por otra parte, se levantaba con dilatada pompa la “luz de la razón”; una correcta *episteme* científica que revelase los datos concretos atañidos al accionar de la naturaleza. En otras palabras, el sujeto cognoscente, dotado de las magnánimas herramientas que parten de la confianza en sí mismo, se convierte en monarca de la realidad total, no en vano aducía Descartes: “Concibo muy bien que mi esencia consiste en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda solo es el pensar” (Cita de Descartes en Lucas de Sahagún, 1999, p.8). Es claro que el hombre moderno se creía librado del terror, para él ya lo desconocido solo yacía en etapas pretéritas del progreso.

Ahora bien, otra de las características importantes que se desarrolló en el seno de la modernidad fue la crítica a las fuentes que eran consideradas como autoridades. Ya no era válido simplemente escribir un compendio de historia natural, geografía o alguna otra materia que únicamente se dedicara a recopilar datos sobre lo que habían dicho los antiguos y medievales en diversos tópicos; ya no se tenían a Aristóteles, Estrabón o Plinio como referentes estáticos y anquilosados en el tiempo. Todo este fenómeno se aúna a lo que se viene explicando: existía una confianza bastante alta en la propia razón, en las capacidades intelectuales del hombre dotado de las herramientas de la conciencia. Es entonces que el pasado es visto con respeto y, en algunas ocasiones, admiración, sin embargo, se elucidaba que la naturaleza humana había pasado por diferentes estadios del desarrollo hasta un *plenum*, que les daba una ventaja considerablemente amplia a los modernos sobre los antiguos. Esta fractura entre lo nuevo y lo viejo no era un simple capricho para arreglar la cronología, más bien, consistía en una reflexión que legitimaba los nuevos usos de la razón en los diferentes ámbitos de la vida de los hombres. Este imaginario que representaba el ascenso de la humanidad desde la inmanencia natural hasta ser dueños y amos de todo se venía fraguando desde la época de Renacimiento, y se nutrió de factores socioeconómicos como la apertura de rutas comerciales hacia las Indias Orientales y Occidentales, el renacimiento del mundo urbano con gremios y oficios y la explosión demográfica que cimentó los rudimentos para una mano de obra libre. Ya en 1539 el humanista español Cristóbal Villalón había ratificado cuán diferentes eran los antiguos de los modernos:

¿Qué os parece que fuese igual en los antiguos con la industria de los tratos y contrataciones de ahora (sic)? (...) ¿Aquella facilidad con que los hombres se atreven a yr (sic) en breves tiempos grandes jornadas en extrañas provincias, no perdonando las fragosas tempestades del invierno, ni temiendo los fuegos del verano, más en postas y estafetas en un punto de determinar y se ponen donde quieren? (1898, p.14)

La certidumbre que se forjó en el sujeto moderno fue propiciada por la gestación de un nuevo orden social que había socavado las bases de la rigidez del modo de producción feudal. La urbanización de Europa, los nuevos oficios prácticos, las profesiones liberales, el comercio al interior del continente y a escala transoceánica, fue el caldo primitivo en donde se cuajó la clase social de la burguesía, que se percibía a sí misma, dentro de su propio imaginario como el triunfo del esfuerzo personal y del trabajo propio sobre una nobleza aferrada a fueros y prerrogativas. Con el nacimiento del burgués también se dio a luz a la concepción del individuo libre, del “yo” que se enfrenta al mundo, se hace con él, lo moldea para sus fines terrenales, para la contingencia y la singularidad que apremia el día a día. El historiador José Luis Romero (1999) sugiere que “la concepción burguesa estuvo desde su origen unida a la concepción individualista, a la idea del individuo con una mente que, como decía Goethe, era un microcosmos.” (p. 47).

Ahora, es indudable que la Reforma protestante, en sus diversas manifestaciones a lo largo de las latitudes europeas, respondió a esta novedosa dinámica individualista. Cuando Lutero, por ejemplo, argumentaba que había un sacerdocio universal de los fieles, más allá de cualquier magisterio, hablaba de una relación íntima y privada del individuo con Dios, asimismo, la divulgación de la Sagrada Escritura en lengua vernácula, además de avizorar los síntomas de la construcción de un Estado nación moderno unido a factores de identidad como la lengua, también era muestra de una clase social que estaba propugnando por educarse; incluso, se puede ligar a lo que previamente se habló sobre la crítica a las autoridades con la pretensión luterana de abocar a los textos sacros sin la mediación de una interpretación dada por el magisterio, si bien esto no está cargado del todo del racionalismo que se venía anticipando antes en el texto, puede decir varias cosas sobre el sentimiento fideísta de los modernos: un Dios que se lleva en el corazón de cada hombre. Por otro lado, el sociólogo Max Weber (2005) infiere que Calvino, otro reformador, coadyuvó a la concreción de la conciencia moderna; sus tesis sobre la predestinación argüían que la consecución de bienes materiales en la existencia terrenal, eran signos visibles del beneplácito de Dios, quien, desde antes de la creación, ya había decidido, como una suerte de titiritero nefasto, quién era proclive de salvación y quién no (pp.56-80). Señala el sociólogo que la ética protestante está unida

a nociones burguesas como el culto al trabajo duro, al lucro personal, a una vida ascética dedicada al ahorro y a estrictas normas sociales que rigen la vida personal de cada uno de los miembros de la comunidad eclesial (pp. 3-13)

Todo cambio de mentalidad, -entendida esta como la imagen que se tiene sobre el conjunto de las representaciones del mundo, de los semejantes y de sí mismo, se fragua en el bálsamo histórico. No se pueden entender los cambios que hay en un sistema de pensamiento tan complejo como lo es la religión (en donde están circunscritos los ritos, los signos, las manifestaciones sensibles en el arte, el cuerpo doctrinal, etc.), sin hacer un paneo por más somero que sea sobre el contexto donde echa raíces.

Es entonces que resulta imperativo afrontar la pregunta sobre el papel de Dios dentro de la mentalidad del hombre moderno. José Luis Romero (1999) dice que, en el imaginario colectivo de la modernidad, “la divinidad crea, es demiúrgica, pero lo creado tiene desde el primer momento su propia ley. De allí deriva la teoría del libre albedrío, y en la posibilidad de la creación humana, sujeta en lo contingente a Dios.” (p.34). Según esto, la injerencia de Dios sobre la vida no compete al ámbito de la racionalidad humana, si bien muchos pensadores modernos no sacaron a Dios de la ecuación, aseguraban que este no tenía nada que ver en el accionar diario, en las normas sociales, o en la capacidad del sujeto humano para adueñarse del mundo. Así, la religión quedó relegada al ámbito de la piedad privada, encerrada en el corazón de cada hombre, si se quiere, en lo más netamente personalista. Efectivamente, Kant argumentaba que la religión era equivalente a la conciencia moral, por tanto, no tenía nada que ver con la impostación de normas de índole heterónomo, sino a la reflexión práctica que llegaba a concebir al imperativo categórico como mandato divino; son, por consiguiente, innecesarias las celebraciones culturales, que para el pensador de Königsberg consistían más en supersticiones que en una religión realmente racional, afirmaba Kant: “La religión natural en cuanto Moral (...), ligada con el concepto de aquello que puede procurar efecto a su último fin (...) y referida a una duración del hombre adecuada a este fin todo (...), es un concepto racional práctico puro” (1981, p.153).

Los pensadores de la Ilustración hacían fuertes ataques a lo que ellos llamaban el contenido supersticioso de la religión cristiana. Para estos adalides del siglo de las luces era inconcebible que la religión tuviera tanto influjo dentro de la vida civil y política de las naciones. Al respecto, el teólogo Andrés Torres Queiruga (1999) dice:

La religión natural, trazada en nombre de la universalidad de la razón, no se proyecta en un espacio ahistórico. Surge, más bien, en el contexto de la realidad social burguesa, la cual por medio de la acción crítico-literaria afirma una universalidad moral

dirigida contra la dominación política... Con todo, la religión natural no tiene sólo como portadora a la nascente conciencia burguesa, sino que además es formada en interés de los individuos que piensan autónomamente y juzgan moralmente, y que en todo caso son individuos que en la época de la Ilustración pertenecen a la realidad social burguesa... El sentido moral de la religión sólo se alcanza cuando puede ser apropiado por individuos capaces, independientes y que piensan por sí mismos (Cita de Lucas de Sahagún, p. 159).

Ahora bien, las posturas sobre Dios y la religión que vieron la luz durante la modernidad, a pesar de sus características peculiares apuntaban a un mismo contenido: la deidad, el ser supremo, o como se le quiera llamar, puede o no existir, de lo que se estaba seguro era de que el ser humano debía ser el que efectuara su propio curso histórico. La teología ya no era considerada como una "ciencia" de primer orden, inclusive, se le brindaba más atención a la exégesis bíblica que podía deducir algunos datos sobre la historia y naturaleza humana, valiéndose de herramientas provenientes de la filología y los estudios sobre las religiones y los mitos.

Sin embargo, la modernidad que quiso fervientemente desembarazarse de todo hábito religioso para hablar de la subjetividad de ese "yo" puro, prístino y aséptico, campeón de la razón, se encargó de resabiar los aspectos más formales de la religión a un lado marginal, pero conservó en su propio contenido toda una actitud religiosa, de veneración hacia los productos de la mente y la mano mundanas del hombre. El estudio de la religión Robert Bataile (1973) aseveró al respecto:

La búsqueda milenaria de la intimidad perdida es abandonada por la humanidad productiva, consciente de la vanidad de las vías operatorias, pero incapaz de buscar más tiempo lo que no puede serlo por las solas vías que le pertenecen. Los hombres comienzan a decir: "edifiquemos un mundo cuyas fuerzas productivas crezcan más y más. Responderemos más y más a nuestras necesidades de productos materiales". Pronto se hace perceptible que al convertirse él mismo en el hombre de la cosa autónoma, el hombre se aleja de sí mismo más todavía de lo que nunca había hecho. Esta escisión completa abandona decididamente su vida a un movimiento que él ya no dirige, pero cuyas consecuencias en último término le dan miedo (p.97).

En concordancia con lo anterior, Marx había anticipado que, en el modo de producción capitalista, la estructura socioeconómica no solamente se mantenía por la producción y reproducción de la vida material, sino que, además, y con mucho ahínco, se reproducía la fervoro-

sa creencia de que el sistema debía ser mantenido para garantizar el bienestar general, más allá de las evidentes contradicciones. Marx, quien se había hecho de las lecturas de Hegel, pensaba que el hombre no era una unidad indiferenciada con la naturaleza, sino que se separaba de ella mediante la *praxis* social del trabajo que le permitía subsanar sus necesidades fisiológicas más inmediatas; junto con la racionalización del trabajo se erigía el orden de la colectividad basado en las relaciones materiales y aspectos representacionales simbólico valorativas. En pocas palabras, las raíces históricas sobre las cuales se cimienta el devenir humano no son algo externo que se impone como una fuerza foránea, sino que se desenvuelve hasta en lo más íntimo de la subjetividad: a la vez que el hombre transforma la naturaleza, también se transforma a sí mismo y a su vida común. Bien aducía Marx (1983):

El hambre es el hambre que se satisface con carne, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es distinta de la que devora carne cruda con ayuda de las manos, uñas y dientes. Por lo tanto, la producción no produce solo el objeto de consumo, sino también la manera en la que este ocurre produce no solo objetivamente, sino subjetivamente (Cita de Karl Marx en Alfred Schmidt, p.92)

Ahora bien, en la sociedad capitalista los productos están destinados para el intercambio, no para el consumo inmediato. En este proceso, el valor de uso que es producido por el trabajo concreto y corresponde con la existencia inmediata y material (físico químico), se revisita de un nuevo halo existencial cuando se cambia por su valor de cambio, o sea, el trabajo individual enfrentado al general de forma abstracta. En este proceso de intercambio hay un doble movimiento: el obrero se aliena, convirtiéndose él mismo en mercancía, en cosa que hace cosas, y, en segundo lugar, se desprende o "aliena" (*Aufhebung*) del fruto de su trabajo. En consecuencia, Marx ha determinado que la alienación se da porque la *praxis* social del trabajo no es percibida como algo que realmente permita la realización plena y total del hombre, sino que este, efectuando una labor repetitiva, se ve a sí mismo cosificado y deshumanizado. Así, el mundo de las mercancías que el mismo ser humano ha construido, se vuelve en contra de él, como un ídolo rapaz al cual hay que sacrificar la integridad para solventar una vida digna.

Marx aseveraba que en el capitalismo moderno habían sobrevivido ciertas argucias teológicas y reticencias metafísicas que los grandes pensadores habían creído superados. Cuando se acciona el movimiento del intercambio de la mercancía se naturalizan y petrifican las relaciones sociales, estas adquieren un gozne de inmutabilidad y perennidad; en últimas, las relaciones entre los hombres no corresponden a un contrato propio de voluntades indivi-

duales, sino que se presentan como el resultado necesario de la forma de las mercancías. Por ende, Marx propuso una interpretación materialista del fetichismo de la mercancía, en donde señaló que las representaciones del capitalismo no surgen por una producción de ideas o de estamentos ideológicos; estas surgen de la mercancía misma, de su intercambio y la naturalización del valor y la objetivación de las relaciones sociales en el dinero. El filósofo y economista germano alegaba que “lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo” (Marx, 2010, p.88). Es decir, el valor que parece inherente a la mercancía, parte de su carácter intrínseco, que no es más que el trabajo social necesario acumulado, cosifica las relaciones sociales que hacen posible su existencia. Esto impide que los hombres puedan pensar en un futuro más allá del modo de producción capitalista, pues éste se encuentra recubierto de esta dura corteza suprasensible que se hace garante de su mantenimiento a pesar del absurdo en el que se halla sumido y sus obvias contradicciones.

Las actitudes religiosas son algo que aún existe, se han extrapolado al ámbito práctico de la vida mundana. El hombre se postra ante su propia creación, la lustra, le da brillo, la presenta como algo infalible, la idolatra, considera que hay salvados y condenados, sigue normas rituales que transparentan enorme sacralidad y solemnidad, sacrifica lo más hermoso de su vida por algo que percibe como un bienestar mayor. Es normal escuchar en nuestro contexto expresiones como “el tiempo de trabajo es sagrado”, “me debo sacrificar por el bien de la empresa”, “hay personas nacidas para tener éxito”; incluso, se repite con fuerza de dogma “el pobre es pobre porque quiere”, porque, según esa lógica, hay quienes no han alcanzado el estado de gracia, hay quienes no han acudido con la cabeza gacha a los nuevos chamanes que ya no juegan un rol importante en tribus alejadas de la civilización, sino que usan trajes de Armani o Louis Vuitton y se dedican a leer estadísticas en *Wall Street* con la esperanza de no enojar a la diosa economía, que es lo más vulgar y abstracto que se puede plantear como deidad suprema en el ámbito contemporáneo. No es de extrañar, pues, que el sociólogo Georges Luckmann (1999) haya colegido: “más que falta de fe, se trata de una desaparición de la forma social de la religión. Hay un ocultamiento de la misma, comparable, por otra parte, por una actitud psicológica de profunda creencia” (Cita de Luckmann en Lucas de Sahagún, p. 6).

En consonancia con lo anterior, el maestro de religión debe estar en la capacidad de indicar a sus estudiantes que el sentimiento religioso no ha desaparecido hoy en día, sino que ha vertido todo su contenido en las formas propias de la vida social humana. Es fácil encontrar en nuestro medio bastante reticencia por la enseñanza de la religión en colegios y universidades; es recalable que

mucha de esta falsa e ingenua rebeldía se escuda detrás de dos aspectos: conjurar la libertad individual que se presenta en la figura del Estado, o el naturalismo que ha construido unas fuertes columnas en la cultura contemporánea. La primera de estas posturas es rebatible en la medida que es evidente, que los estados modernos bebieron de muchos de los valores heredados de la cosmovisión cristiana: la igualdad entre individuos, la solidaridad universal, la hermandad, etc.; la segunda posición es igualmente reprochable, porque ella indicaría que el hombre solo está sometido a la finitud, a las facultades operativas de los sentidos y de la razón, esto coartaría la libertad, la capacidad de superar la mismidad y trascender al encuentro con el otro, y también enseñaría una falsedad: que el conocimiento científico no está ligado a la ideología imperante de su época.

2. El estudio del sentimiento religioso

Unas de las preguntas más apremiantes a las cuales debe hacerse frente en el aula de clases es: ¿qué es la religión?, ¿qué significa ser una persona religiosa? En muchas ocasiones las definiciones de los diccionarios o enciclopedias eruditas es árida y representa terreno agreste para suscitar cuestionamientos importantes sobre la naturaleza de este tipo de conocimiento. El filósofo materialista Ludwig Feuerbach (1960) exponía: “El secreto de la teología es la antropología (...) Si el ser del hombre es para el hombre el ser supremo, también en la práctica, la ley primera y suprema será el amor del hombre para el hombre, *Homo homini deus est*” (p.321). Según este pensador las costumbres morales, las creencias religiosas y todo el desarrollo de la metafísica únicamente dependían de la mente humana: estas solo hacían parte de constructos complejos que se hilvanaban desde la relación inmediata con la naturaleza y las propiedades fisiológicas del cerebro. Feuerbach hacía un fuerte énfasis en que la “alienación” era el extrañamiento de la realidad, el ser humano rendido ante sus propias creaciones, ante los dioses que habitaban en su cabeza y los lineamientos comportamentales que lo subyugaban. Asimismo, este filósofo germano no dudaba en que el carácter religioso brotaba de una relación de dependencia, en donde la mente del hombre devoto estaba atada a resarcir sus propios males mediante el rezo y las ceremonias. Frente a esto, el teólogo Daniel Friedrich Strauss (1945) respondió:

El Universo es para nosotros el taller de la Razón y de la Bondad. Esa potencia en cuya absoluta dependencia nos sentimos, no es en modo alguno una potencia bruta ante la cual tengamos que inclinarnos con muda resignación, es un poder de orden y de ley, de razón y de bondad, al que nos abandonamos en confianza del amor. En lo íntimo de nuestra naturaleza

sentimos un secreto parentesco con ese poder de que dependemos. Somos libres en nuestra dependencia, y nuestro sentimiento en presencia del universo es una mezcla de orgullo y humildad, de alegría y resignación (Cita de Strauss en Max Muller, p.9).

Es pues, que, a pesar del desesperado grito por erigir una postura atea fuerte, este -según Strauss- era un llamado a algo imposible, pues negaba la dimensión existencial del hombre que lo constituye como un ser libre, esto es, su perpetua búsqueda de lo absoluto, lo no percedero, lo irreversible. La religión -en la posición de Strauss, es una experiencia cosmológica sublime, que conduce al hombre desde su singularidad hasta la universalidad, hasta la totalidad de la cual provino. Incluso, si se sigue el pensamiento de este autor, se puede afirmar sin lugar a cavilaciones infructuosas que, más allá de rezos y ceremonias, la actitud religiosa es algo indeleble del ser humano, muy a pesar de que pensadores decimonónicos como Auguste Comte y Herbert Spencer hayan querido situar a la religión dentro de un pasado infantil de la humanidad. El mito del progreso que fungió durante todo el siglo XIX y del cual aún nos acompañan algunos resquicios, se enmarañaba sobre el supuesto de que la razón humana había superado cualquier resabio mítico, sin embargo, en un mundo aparentemente secular se cultivó tanto veneración a las naciones, al capital y a otros elementos mundanos, que millones de hombres se sintieron con la obligación moral de atentar contra la vida de sus semejantes en nombre de un rey, de un gobierno, de los intereses de sus amos industriales, se vieron movidos por fines inicuos para ir en detrimento de su propia integridad, para echar para atrás el respeto y el autocuidado.

En suma, sin lugar a dudas se puede decir que, si bien muchas veces las personas creen haberse despojado de cuestionamientos y preguntas sobre Dios, la naturaleza de Dios, la religión, filosofía de la religión o antropología religiosa, estas siguen ahí latentes, en un mundo fervorosamente fanático de sus propios ídolos. Realmente si nos abocamos a un estudio serio de la religión, el objetivo principal de este debería intentar recuperar también la cuestión sobre la dignidad humana, del hombre que en su trasegar histórico está en la búsqueda de lo sublime, lo justo, lo bello y lo bondadoso, en otros términos, el estudio de la religión debe devolver al estudiante la inquietud sobre sí mismo, sobre lo que acontece en su experiencia vital. El filósofo Xavier Zubirí (1999) ha dicho: “El hombre actual se caracteriza no tanto por tener una idea positiva de Dios (teísta) o negativa (ateo) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios” (Cita de Zubirí en Lucas de Sahagún, p.3).

Cuando el hombre no está en contacto con lo más íntimo de su ser, no puede hallar dentro de sí a la divinidad. Si nos erigimos como algo divino, como habitáculo de

Dios, como seres amados por Dios, no solamente gozamos de privilegio dentro de la creación, sino que además adquirimos responsabilidades sobre todo y todos los demás; nos sentiríamos con el pleno deber de denunciar lo injusto, lo que va en contra de una existencia basada en la divinidad del hombre, lo que perjudica a la libertad y nos aleja de Dios. El antropólogo Max Müller (1945) enfatizó en esa necesidad que el ser humano de carne y hueso tiene de lo infinito, pues hay en él:

Una disposición espiritual o un don natural que, independiente de la razón y de los sentidos, hace a los hombres capaces de percibir el Infinito. Sin esta concepción de lo divino no habría religión posible, ni siquiera el menor culto a un ídolo o a un fetiche. Y, si prestamos atención, podemos percibir en todas las religiones un gemido del Espíritu, una lucha por captar lo inaprensible, por expresar lo inexpressable, un ardiente deseo de infinito, un amor a Dios (p.12)

La religión es una realidad ontológica suprema y abarcante, donde el hombre puede identificarse con lo sagrado y vivir en concordancia con esto. Sobre lo sagrado, Rudolph Otto (1997) señala que: “Lo sagrado irrumpe en la base cognoscitiva más honda del alma, pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas y sensibles, sino en estas y entre estas. Pero no nace de ellas, sino merced de ellas. Las impresiones sensibles son estímulos” (p.97). Mediante lo sagrado, que se desenvuelve en la experiencia religiosa, el hombre se halla ante su realidad más constitutiva, frente a una realidad que rebasa al tiempo y al espacio, lo que es perenne, en cuya comunión íntima halla la salvación. Otto ha propuesto un neologismo para referirse a esta experiencia transversal a todas las religiones “lo numinoso”; esto es la concatenación de los sentimientos racionales e irracionales en el hombre, que se presentan en su dependencia con lo absoluto de forma *a priori* incluso a su existencia. Según este pensador la religión se presenta siguiendo estas etapas:

1. Sentimiento de criatura dependiente.
2. Sobresalto producido ante la grandeza y soberanía de lo desconocido.
3. El misterio que sobrepasa el marco de conocimiento.
4. Reconocimiento y aceptación de lo misterioso.

El profesor encargado del curso de religión debe suscitar en el estudiante la sensibilidad por lo numinoso, lograr que este se proyecte hasta lo más íntimo de su conciencia, hasta las profundidades más hondas de su ser, que de su experiencia vital desentrañe el sentimiento de lo sagrado; en pocas palabras, la clase de religión tiene necesariamente que despertar aquello que la sociedad capitalista ha adormecido bajo fetiches y anquilosados ídolos.

Este ejercicio de escudriñar en la propia alma puede ser considerablemente doloroso, porque supone desgarrarse de una imagen del mundo preestablecida, supone ir más allá de aquello que se presenta como evidente, estático o ya dado. Incluso, puede esto despertar reticencias entre los estudiantes, pues ya se tiene tan internalizada una visión mecanicista de la civilización, que ello implicaría socavar los mismos cimientos de sus proyectos a futuro. El maestro que se hace con la cátedra de religión no puede ser para nada ingenuo, porque, de lo contrario, parecería un predicador de cuarta enseñando normas heterónomas sobre temas muy particulares que nada dicen a la universalidad que se desarrolla al interior del espíritu humano. En gran cantidad de ocasiones las clases son departidas por personas igual de inocentes (aunque bien intencionadas) que los estudiantes, pues ellos mismos tienen la religión solo por un canon para regir una vida moderna y alienada por el régimen de la mercantilización, y no como lo sagrado, como la realidad ontológica plena.

Evidentemente es difícil salirse de todo un marco ideológico, hacer como si no se tuviera que vivir atado a cuestiones burocráticas castrantes, a oprobios materiales y a dudas existenciales un poco más intangibles, no obstante, el maestro de religión tendría que saberse como una figura heroica que es capaz de ver al mundo a la cara y sortear la temible fetichización, al menos como un ejercicio teórico que propugne por ser liberador. Como dice Hegel, el estudio de la religión no puede tratarse de algo agreste y gélido que se agarra con pinzas emulando la asepsia de un laboratorio, pues Dios es el ser en sí y para sí, es objeto y sujeto de conocimiento, cuando nos volcamos hacia nuestra propia razón, Dios, lo infinito, es autoconsciente en nuestro espíritu finito, se manifiesta en lo más magnánimo y constitutivo nuestro: el arte, la poesía, el Estado y las leyes:

Hombre religioso es aquel que experimenta su vida en función del Absoluto; es el trabajador que realiza al Absoluto con su vida. En este sentido, la religión es el despliegue del Absoluto en la conciencia humana. Es el momento en que el espíritu humano finito se enfrenta a su objeto autónomo sobreempujándose a sí mismo, de forma que conocido y cognoscente se identifican. Esta igualdad es Dios o Idea Absoluta, culmen del devenir histórico

(...) el hombre consciente de su finitud ontológica descubre frente a sí al infinito y se pone fuera de sí alojándose en la infinitud que lo sobreempuja, se trasciende en Dios mismo (Sahagún de Lucas, 1999, p. 80).

Ahora bien, después de haber mostrado al estudiante cómo la religión cumple un rol dentro de la formación de su espíritu, el maestro debe proceder a enseñar los datos externos o positivos que atraviesan a

todas las religiones, estos, efectivamente, se manifiestan en ritos, arte y demás signos y gestos sensibles. Es entonces que se debe enfocar la atención del estudiante en algunos puntos:

1. **La parte doctrinal:** esta define el conjunto de creencias que hay dentro de una religión en específico; son las verdades innegociables e inamovibles, y hace parte de las enseñanzas y principios básicos que se transmiten por medio de la educación y la tradición.

2. **Aspectos conductuales y éticos:** acá se debe estudiar cómo en cada una de las manifestaciones religiosas se internalizan una serie de comportamientos que se tienen por normas éticas y universales. Esto no corresponde a la imposición de una norma heterónoma, sino a cómo cada individuo desde su propia autonomía transparenta los valores absorbidos por la religión en cada aspecto de su cotidianidad.

3. **Lo cúltilo y celebrativo:** cada religión tiene ritos y ceremonias que se efectúan por lo general en lugares sagrados y sirven para tender un puente con la divinidad. En el culto, se abandona la individualidad abstracta y se pasa a ser uno con la comunidad.

4. **Ámbito cultural y sociológico:** lo sociológico hace referencia a la manera en la que una colectividad se organiza como un organismo social complejo donde existen instituciones que detentan la ley, la autoridad, lo policivo y cada uno de los miembros de este organismo está ligado al otro por el hecho social, por la noción de comunidad que se da mediante la intersubjetividad. Lo cultural, por otra parte, hace referencia al conjunto de signos y símbolos que da orden y sentido a lo social; existe una conjunción de creencias, valores, prototipos, etc. Esto tiene gran injerencia dentro del mundo religioso, pues las creencias que tienen las personas también influyen en su cosmovisión social: es entonces, que no nos serían extraño fenómenos sociales como el del voto protestante en América Latina, o la organización política en países árabes como Arabia Saudita.

5. **Jurídicos y normativos:** cada religión tiene una constitución legal que dirige los comportamientos de los miembros. Esta, a diferencia de la ética, hace parte del derecho positivo, de un conjunto de leyes que se imponen, que parten muchas veces de las costumbres y que en su momento de transgresión someten al perpetrador a un castigo.

Todas estas facetas de la religión son proclives de un estudio empírico, pero, hay que recordar, como sugiere Georges Duzemil (1999) que:

La ciencia de las religiones reconoce hoy la importancia de esas representaciones que son la materia prima del pensamiento mítico; pero esas hierofanías cósmicas no son más que el ropaje de un discurso más profundo: esta morfología de lo sagrado traduce simbólicamente una dialéctica de lo sagrado de lo cual la naturaleza no es más que su soporte (Cita de Duzemil en Lucas de Sahagún, p.18)

Una educación religiosa que no una a las características rituales, simbólicas y sociales de la religión con la significación esencial que se desarrolla en la estructura vital y sagrada del hombre, está destinada a un profundo fracaso, a no ser más que un curso de autoayuda o, como vulgarmente se conoce, “una materia de relleno”. El docente de religión debe ser un hombre docto, que en sus clases dé cuenta de erudición, pero con una amplia conexión a lo más intrínseco del hombre. En concordancia con lo anterior, muy bien deduce Marcel Meslin (1999):

Lo sagrado no se ofrece nunca en estado puro al análisis del hombre, sino que es a través de una red de datos más o menos estrechos y de órdenes diversos como se une el hombre con lo sagrado... Todos los fenómenos que aquí se relacionan no pueden ser percibidos más que a través de la experiencia histórica (Cita de Meslin en Lucas de Sahagún, p. 22)

Ahora bien, en último término, el docente de religión ha de proceder enseñando la novedad del mensaje cristiano. El Concilio Vaticano II ha clamado con fuerte ahínco: “La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios” (Lucas de Sahagún, 1999, p.8). Dios no es opuesto al hombre, no son fuerzas naturales que van más allá del entendimiento humano, dentro del mismo accionar humano se puede hallar a Dios. Es un Dios que se ha hecho historia, que en su universalidad y omnipotencia ha irrumpido en el devenir temporal del hombre, que se ha entregado a la humanidad, que se hizo carne para padecer los dolores de la existencia, que no tuvo duda alguna en denunciar aquello que era contrario a la voluntad divina. Cuando Dios irrumpió en la historia, hizo de la vida del hombre algo sagrado, algo contra lo que nadie debería atentar. En 1 Juan 1, 1-2 se dice:

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que han palpado nuestras manos, acerca del Verbo de vida (pues la vida fue manifestada, y nosotros {la} hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre y se nos manifestó)

Este no es un Dios mudo, no es el Dios que vive en el secreto, es uno que habla y que invita a la acción, a

vivir la vida transparentando la experiencia divina. Como expresa Pablo en su carta a los Gálatas 2, 20:

y ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí. Y la vida que ahora vivo en el cuerpo, la vivo por mi fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a la muerte por mí.

Este pasaje puede decir mucho para el cristiano (en el sentido más ecuménico del término) del día de hoy. La sociedad contemporánea incita a un individualismo a ultranza, realmente la indiferencia se ha tornado en una de las premisas alrededor de las cuales los hombres y mujeres realizan su vida, sus proyectos y sus planes a futuro. Poco o nada importa lo que está fuera del horario laboral, y cuando existe alguna forma de caridad, solo se realiza esta desde el privilegio, desde la imposibilidad crítica de repensar el *status* social. Cuando hacemos concreta la experiencia cristiana, abandonamos aquello que teníamos por dado y nos entregamos al otro, somos capaces de encarnar en nuestras entrañas el dolor ajeno y preguntarnos si muchas cosas que pasan en nuestro derredor son justas y van de acuerdo con las leyes de Dios. A este último aspecto debe apuntar la educación religiosa en nuestro contexto: realmente es un marco histórico muy árido en donde desarrollamos nuestras vivencias, entre otras cosas podemos contar el culto a gamonales y caudillos políticos, una sociedad de consumo desenfundada, un capitalismo periférico que empobrece a las poblaciones; a diario escuchamos insultos clasistas, racistas y machistas. Realmente se puede atacar la raíz del asunto, despertar en el estudiante la suficiente empatía como para darle la valentía de pelear por los débiles y oprimidos.

Conclusión

Se ha visto cómo en el mundo moderno se creó una forma nueva de ver a la religión; esta era percibida como algo que debería pertenecer al ámbito de lo privado y evitar que inmiscuyera sus narices en cuestiones públicas y políticas. Era una época con una fuerte crítica a la autoridad religiosa, esto estaba anudado a la gestación de una clase social que hacía su aparición en el teatro de la historia universal: la burguesía. Los movimientos demográficos del campo a la ciudad, el renacimiento urbano y el comercio a gran escala, fueron el caldo de cultivo para el nacimiento de esta clase social, junto con ella también venía una imagen novedosa sobre el mundo, en donde la preponderancia radicaba en el individuo, que era amo y señor de todo.

La percepción sobre el individuo tuvo un gran influjo en el campo de la ciencia y la filosofía; el “yo” y su sustancia racional eran tenidos como el juez último tanto

en cuestiones epistemológicas como morales. Era un “yo” muy puro e higiénico, que con sus herramientas psico-rationales no precisaba del concurso de Dios para hacerse dueño de la verdad.

No obstante, es indudable que un mundo que cada vez estaba virando más hacia el ateísmo, se crearon nuevas formas de experiencia religiosa, salvo que estas ya no descansaban sobre Dios como asunto metafísico, sino por la propia creación humana. El hombre le ha rendido culto a los productos que surgen de sus manos, piensa que el orden social es irrefutable, que la naturaleza humana ha sido la misma siempre. El fetichismo de la mercancía, de acuerdo con Marx, es el sustrato metafísico y suprasensible de la sociedad industrial; los hombres construyen al mundo con su *praxis* material a través del trabajo, pero este se sale de su propio entendimiento y se vuelve en contra de él, con el régimen de la mercancía se reproducen las relaciones de dominación con una fuerza casi teológica.

El ser humano siempre ha sentido esa necesidad de lo sublime, ese grito interno que lo empuja a abocar hacia lo universal, solo que este se ha direccionado a fines impíos e inicuos. Es entonces, que ahí empieza la labor del maestro de religión, quien debe suscitar en sus estudiantes un cuestionamiento legítimo por lo magnánimo, lo supremo, lo imperecedero y perenne. Esto debería conducir a los estudiantes a entender varias cosas sobre los rasgos más característicos de las religiones en general tales como: doctrina, rasgos éticos y conductuales, normas y valores, aspectos culturales y ritos, influjo en el ámbito sociológico y cultural. Cuando el estudiante se acerque a esto logrará entender la estructura humana común que nos liga a

la esencia de los fines últimos. Finalmente, educar con base en la novedad del cristianismo brinda al pedagogo un arma para enfrentarse a las problemáticas más hostiles y oprobiosas de su contexto.

Bibliografía

- Adorno, Theodor, Horkheimer, Max (1999), *Dialéctica de la Ilustración*: Santiago de Chile, Editorial Simancas
- Bataile, Robert (1973). *Teoría de la religión*: Madrid, Taurus
- Feuerbach, Ludwig (1960). *L'Essenza del Cristianesimo*: Milan, Feltrinelli
- Kant, Immanuel (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*: Buenos Aires, Editorial Siglo XXI
- Lucas Sahagún, Juan (1999). *Fenomenología y filosofía de la religión*: Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos
- Marx, Karl (2010). *El Capital*, Tomo I: Madrid, Editorial Siglo XXI
- Müller, Max (1945) *La ciencia de la religión y origen y desarrollo de la religión*: Buenos Aires, Editorial Albatros
- Otto, Rudolph (1996). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*: Madrid, Alianza Editorial
- Schmidt, Alfred (1983). *El concepto de naturaleza en Marx*: México, Editorial Siglo XXI
- Weber, Max (2005). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*: Londres, Grupo Taylor y Francis

