



UNIVERSIDAD CATÓLICA SILVA HENRÍQUEZ

FACULTAD DE CIENCIAS
RELIGIOSAS Y FILOSOFÍA
Escuela de Filosofía

La experiencia de lo sagrado en Mircea Eliade: una propuesta filosófica educativa para la comprensión integral de las religiones

Seminario para optar al grado de Licenciado en Educación y al título de Profesor de
Filosofía.

Autor: Felipe Morales Canales
Profesor Guía: Francisco Castillo Avila

**Santiago de Chile
Enero – 2014**

Índice de contenido

1.- Introducción.....	1
2.- El pensamiento simbólico y lo sagrado, en perspectiva filosófica.....	6
2.3.- La experiencia de lo sagrado y el hecho religioso.....	7
2.2.- El estudio de lo religioso dentro de la filosofía.....	28
2.4.- Una filosofía interpretativa para lo religioso.	37
3.- Una propuesta filosófica educativa para la comprensión integral de las religiones. .	45
3.1.- Presentación.....	46
3.2.- Objetivos Fundamentales Transversales.....	49
3.2.1.- Presencia de objetivos fundamentales transversales.....	50
3.3.- Orientación didáctica.....	53
3.3.1.- Contenidos y distribución temporal de la unidad.....	57
3.4.- Unidad 1: Introducción al estudio comparado de las religiones.....	58
3.4.1.- Subunidad 1.....	59
Actividades.....	61
3.4.1.- Subunidad 2.....	68
Actividades.....	70
3.4.3.- Subunidad 3.....	87
Actividades.....	89
4.- Conclusión.....	97
5.- Bibliografía.....	100

1.- Introducción

La presente investigación tiene como fin la conclusión de mi seminario de tesis, para optar al título profesional de “profesor de filosofía”. Es por esta razón que contempla dos partes relativas a mi formación, una del tipo netamente filosófica y teórica; y la otra, que se encuentra orientada hacia la práctica pedagógica. Esta última sin embargo, es totalmente dependiente de los descubrimientos obtenidos a partir del análisis teórico de la temática a tratar, que corresponde al concepto de lo “sagrado” según Mircea Eliade. De esta manera, se resume este trabajo con el nombre de: *La experiencia de lo sagrado en Mircea Eliade: una propuesta filosófica educativa para la comprensión integral de las religiones.*

La elección de esta temática aunque no corresponde del todo al campo de la filosofía, sino que más bien al de la ciencia de las religiones, particularmente a la fenomenología de las religiones, se ha llevado a cabo por considerar que muchas veces dentro del ámbito del conocimiento y también educativo, perdemos de vista el valor que tiene para nuestra existencia humana los elementos del tipo religiosos y espirituales. Este tipo de elementos, que según Eliade son esenciales al ser humano en tanto *Homo Religiosus*, deben formar parte de la reflexión filosófica ya que son esenciales a nuestra condición individual y colectiva. La filosofía se ha planteado desde sus orígenes preguntas acerca del ser humano, probando diferentes definiciones tales como “*animal racional*” o “*animal político*” (*Aristóteles*), por lo que la definición entregada desde la idea de lo sagrado no puede pasar desapercibida desde nuestro campo. *Homo Symbolicus* y *Homo religiosus*, nos describen formas de “ser” humano, que van más allá de los aspectos estrictamente racionalistas en lo que concierne al pensamiento científico, como también, más allá de lo instrumental y técnico en el ámbito de la educación, vienen a descubrir la tendencia intrínseca de nuestra especie hacia lo trascendente.

La parte teórica de nuestra investigación se compone de cuatro capítulos: en el primero de ellos, se explica el sentido que tiene dentro del estudio de lo religioso el concepto de lo sagrado según Mircea Eliade y las primeras problemáticas u observaciones que se pueden hacer con relación a la filosofía. La forma de entender lo sagrado, es a partir de la idea de que no es solamente un concepto teórico para comprender la unidad de lo

religioso, dentro de lo heterogéneo de las diferentes culturas, sino que un elemento que escapa de lo racional y se situó en el ámbito de la experiencia, siendo un elemento íntimo de la vida humana. Para reafirmar esta hipótesis hemos incorporado los postulados de Rudolph Otto en su obra *“Lo Santo”*, como antecedente de la tesis de Eliade. Esta experiencia irreductible a un sistema teórico, se plantea desde un plano interpretativo, por lo cual nos permite llevar a cabo una reflexión de sentido e interpelar al universo imaginario y simbólico del ser humano.

El segundo capítulo, viene a plantear los problemas fundacionales que tendría la filosofía al interrogarse desde su disciplina la temática de lo sagrado. Estas tensiones son dadas por el dogma racionalista que la filosofía ha sostenido en el intento de fundar una *episteme* donde validar sus conocimientos (como se puede apreciar en la ilustración con Emanuel Kant). Lo sagrado que forma parte de lo religioso y por lo tanto del universo simbólico, conlleva cierta imposibilidad en tanto la filosofía se ha posicionado desde el otro lado del pensamiento. Desde sus orígenes la filosofía ha buscado diferenciarse del mito y lo religioso, parafraseando a Alain Badiou: sólo hay filosofía cuando se quita el velo o cuando el misterio es revelado. Esta posición llegaría a su extremo en el modernismo, que Gilbert Durand identificaría como iconoclastia occidental. Esta censura del mito y lo simbólico, daría lugar a una distinción entre pensamiento directo e indirecto, como dos vías de la conciencia cuyo resultado se ve en lenguaje del signo o del símbolo respectivamente. Sin embargo, el devenir de la filosofía traería un reverso a la iconoclastia, en donde el universo simbólico es revalorado por las ciencias y también por la filosofía abriéndose hacia el campo de la hermenéutica, como es visible en la filosofía de Paul Ricoeur.

Una vez que la problemática entre racionalidad filosófica y pensamiento simbólico se ha formulado, se continúa con la problemática acerca del estudio de lo religioso desde la filosofía. Lo que el tercer capítulo vendría a explorar, son los diferentes niveles reflexivos en que la filosofía de la religión y la ciencias de las religiones operan. En el caso de la primera, se parte de la premisa que su campo ha sido ya delimitado durante la filosofía moderna con Emanuel Kant, formulando los sistemas teóricos necesarios para fundar un conocimiento sobre lo religioso, sin embargo los conocimientos a los que la filosofía de la religión puede acceder, parecen estar ya establecido por los criterios a-priori que el propio campo a propuesto. En el caso de la ciencia de la

religiones, resulta innegable el aporte que le debe a la filosofía moderna, tanto por la capacidad de formular un conocimiento normativo, como por la herencia que ha dejado el concepto de subjetividad. Pero la separación de esta última con la filosofía de la religión, es lo que ha permitido un avance en los descubrimientos y paradigmas acerca del hecho religioso. La investigación desde el campo de las ciencias, por medio de los hechos (a-posteriori) da lugar a la fenomenología de las religiones y con esto, la incorporación del concepto de sagrado, como fundamento de lo religioso que se puede evidenciar por ejemplo, con las manifestaciones de lo sagrado (*hierofanias*) en la historia.

El capítulo cuarto busca hallar un lugar desde donde la filosofía pueda preguntarse sobre lo sagrado tomando en cuenta su carácter simbólico. Este sitio vendría a ser la hermenéutica, como filosofía interpretativa, que es capaz de comprender el lenguaje de “lo oculto” u operar desde otra vía diferente al pensamiento “racional”. Desde esta perspectiva muchas disciplinas se dan también como hermenéuticas, en cuanto su método sea interpretativo, como ocurriría con la psicología de Freud. Dentro de la filosofía existe también una forma de interrogarse que desconfía de la razón y del pensamiento directo, Ricoeur destaca por esto a los maestros de la sospecha: Freud, Marx y Nietzsche. La sospecha ocupó un importante lugar en la filosofía luego que la racionalidad entrara en crisis y se comenzara a pensar de que la “conciencia” o “la razón” no asegura del todo el conocimiento. Esta forma que adoptó la filosofía de no ver solamente por una vía directa, sino que con “otro sentido”, tal como se ve en la tesis del nihilismo, nos confirma que en la filosofía si se puede preguntar acerca de algo que parece en principio tan lejano como es la experiencia de lo sagrado. Resulta que el postulado de Eliade sobre la condición religiosa del ser humano, también tiene un fundamento “a tras mano” que vendría siendo el “*terror a la historia*”, que podemos entender como nuestra condición finita.

El planteamiento de Eliade sobre la *experiencia de lo sagrado* como un concepto que podemos interrogarnos desde la filosofía, nos conduce a una propuesta filosófico-pedagógica que trata algunos elementos descubiertos en la investigación teórica. Esta propuesta consiste en el diseño de un “ensayo” de programa de estudios para tratar el tema de la experiencia de lo sagrado y cómo es posible entender lo común en las religiones, más que sus diferencias.

Dentro de los programas oficiales de Filosofía y Psicología, tanto para tercero como cuarto medio, no existen de manera directa contenidos que se relacionen con lo religioso en la perspectiva que aquí se espera. Sin embargo, si hay propuestas para tratar el ámbito psicológico y social de manera reflexiva, que han sido tomados en cuenta para la elaboración de este proyecto filosófico educativo. Tampoco ha sido posible tomar como base los programas realizados para el ramo de religión, como por ejemplo los que hemos encontrado en la Vicaría de la Educación u otras entidades religiosas, ya que no corresponden al enfoque de las problemáticas de este proyecto.

Como la propuesta pedagógica cuenta con sus propia introducción resulta innecesario dar mayores descripciones. Sin embargo, quisiéramos destacar que su orientación filosófica se sustenta en el tipo de interrogantes y reflexiones que se llevan a cabo acerca de lo religioso, esta forma de tratar las problemáticas se concretan en las diferentes actividades y experiencias educativas que se integran. Es por esta razón que la metodología que se intenta incorporar resulta ser muy similar al de las religiones comparadas, en conjunto por supuesto, con la interrogación filosófica. Esto hace de esta propuesta tener el carácter de “apuesta”, siendo totalmente innovadora dentro de los programas oficiales aunque siguiéndolos como modelo.

Objetivos del seminario

Objetivo General:

Explorar desde una perspectiva filosófica la idea de lo “*sagrado*” de Mircea Eliade como elemento esencial a la existencia humana. Esto significa identificar las principales problemáticas que tendría la filosofía para reflexionar sobre un concepto que pertenece a otro campo: porqué existen estas problemáticas, cómo se hacen visibles y desde qué perspectivas filosóficas es posible superarlas.

A partir de lo descubierto en esta investigación, llevar a cabo una aplicación práctica mediante una propuesta filosófica pedagógica que recoja como base los postulados de Eliade y otros autores, para potenciar e incentivar el trabajo educativo frente a esta temática de un modo integrativo.

Objetivo Específico.

1. Comprender el fenómeno religioso de lo “*sagrado*” según Mircea Eliade, desde el punto de vista de la ciencia de las religiones y el significado que puede tener para la filosofía.
2. Identificar las principales tensiones y problemáticas presentes en el campo de la filosofía al tratar el tema de lo sagrado. Reconociendo a su vez, las diferentes perspectivas en que se componen los campos de la filosofía y la ciencia de las religiones sobre este tema.
3. Diseñar una unidad dentro del programa de estudios de filosofía y psicología para tercero o cuarto medio, con los aportes obtenidos de la reflexión acerca de la experiencia de lo religioso, para una reflexión filosófica de las religiones y cosmovisiones, dentro del contexto escolar.

2.- El pensamiento simbólico y lo sagrado, en perspectiva filosófica.



(William Blake, "El anciano de los días").

2.1.- La experiencia de lo sagrado y el hecho religioso.

Si, es cierto, gasté mis codos en todos los mesones.

Me amaron las doncellas y preferí a las putas.

Tal vez nunca debiera haber dejado

El país de techos de zinc y cercos de madera (...)

(...) Como de costumbre volveré a la ciudad

Escuchando un perdido rechinar de carretas

Y soñaré techos de zinc y cercos de madera

Mientras gasto mis codos en todos los mesones.

Jorge Tellier (2010).

Nos ha resultado prácticamente imposible luego de adentrarnos en la obra de Mircea Eliade, no dejarnos llevar por la antología poética de Jorge Tellier. Es que esas imágenes que evoca en su lenguaje con ese valor de lo "láríco"¹ que tanto se destaca en su obra, puede otorgarle hasta al más sencillo de los objetos una trascendencia, un valor que perfectamente podemos identificar como sagrado. El pueblo perdido, el recuerdo de algo tan humilde como unos techos de zinc, unos cercos de madera, una prostituta, el rechinar de las carreteras; cada uno de estas cosas adquiere un sentido trascendente para el poeta, en la memoria y añoranza, aquello que se ha dejado atrás sólo puede ser devuelto en una condición que ya no se adecua con el mundo material, sino que en la forma metafórica y originalidad con que el autor se expresa. Más allá de las connotaciones institucionales de lo religioso, lo que podemos ver en la poesía de Tellier es cómo lo sagrado resulta ser un componente importante en nuestra forma de existir e interpretar el mundo, no es una experiencia única de quien vive lo religioso a través de una doctrina, sino que también, de quien incluso "gasta sus codos en muchos mesones". Porque allí con la imagen de su pueblo infantil logra unir el mundo material

¹ Poesía "láríca" o de lares, corresponde al valor que le da Tellier a los orígenes. Se contraponen el pueblo de la infancia visto como un paraíso perdido a todo producto de la modernidad.

con el metafísico, logrando transformar cada objeto representado en algo más profundo.

Hemos comenzado este capítulo no con una definición de lo sagrado, sino que con un intento de transmitir lo irrepresentable, precisamente lo que no puede ser explicado fuera de su condición de experiencia simbólica. De lo contrario habríamos caído en ciertas inconsecuencias, pues nuestra propuesta será muy clara respecto a la idea de que la “vía directa”² del pensamiento no es suficiente para visualizar toda la complejidad de lo religioso, lo simbólico y ahora lo sagrado. Buscamos confirmar además otra cosa, que lo sagrado no debe ser disminuido o acaparado a lo que convencionalmente comprendemos como religioso; sino que en todo ámbito de lo humano *“puesto que el ser humano es 'homo symbolicus' y todas sus actividades implican el simbolismo...”* (Eliade, 2010. p. 127) por lo tanto toda actividad ligada al hombre, es susceptible de adquirir la categoría de sagrado. Tal como lo demuestra la poesía de cosas sencillas de Tellier, donde hasta lo más simple toma este carácter dentro del imaginario poético. *“Comprendemos que esto es verdad cuando tenemos en cuenta que cada acto religioso y cada objeto de culto remite a una realidad metaempírica”* (Ídem) Al igual como cada detalle del paisaje dejado atrás por Tellier adquiere un nuevo valor, Eliade confirma que los objetos pueden sufrir dicha transformación *“Cuando un árbol se convierte en un objeto de culto, ya no es un árbol lo que es venerado, sino una 'hierofanía', es decir un objeto sagrado”* (Ídem).

Es difícil comprender de manera precisa en que consiste lo sagrado, por lo mismo es que hemos elegido comenzar mediante una forma imprecisa: por la vía indirecta del pensamiento, la del símbolo. El concepto remite siempre a una condición metafísica, metafórica, extra racional; pues si hay algo que se puede decir de manera más o menos concreta sobre esto, es que para que algo adquiera el carácter de sagrado debe dejar de “ser” lo que en el mundo corpóreo (entendido como profano) “es”. Lo que a partir de nuestra doctrina filosófica resulta imposible de sostener por lo menos hasta el surgimiento de la dialéctica hegeliana, ya que tenemos que dejar a un lado el principio de identidad y pensar la realidad por medio de otras estructuras. Tampoco debemos cometer el error de entenderlo simplemente mediante una terminología de

2 Con este concepto nos referimos a una idea propuesta por Gilbert Durand, a quien veremos más adelante. El pensamiento directo se concentra en los signos, excluye a los elementos simbólicos en tanto su sentido es demasiado amplio (Ver capítulo 2.2).

contraposiciones o una suerte de dualismo platónico (material / inmaterial; físico / metafísico; racional / irracional; sagrado / profano), porque lo sagrado a pesar de ser trascendente, resulta de un acontecimiento que ocurre en el mundo profano: en su espacio, tiempo, persona u objeto que se despliega hacia otro nivel del ser. El objeto profano se transforma en aquella trascendencia que denominamos luego como sagrado. Antes de entender mediante una lógica, lo sagrado como oposición a lo profano (a la vez que lo profano como oposición a lo sagrado), es necesario entender como se da o manifiesta esta realidad trascendente en tanto experiencia; pues esto vendría siendo en su sentido más originario: algo que se da en nuestra existencia humana. ¿Qué tipo de experiencia vendría siendo esta de lo sagrado? ¿Cómo logra irrumpir en el mundo natural lo sobrenatural? ¿Qué matices tiene este tipo de experiencia?

La obra de Rudolph Otto *“Lo santo”*; es imprescindible para responder estas últimas cuestiones, pero también para confirmar una de las hipótesis centrales de nuestra investigación, que lo sagrado en tanto hecho religioso no puede ser reducido a las categorías racionales predominantes. La categoría con la que valoramos lo sagrado o lo santo, como le llama Otto *“Es compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón, en el sentido antes indicado, y que es árreton, inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos (como en terreno distinto ocurre con lo bello)”*. (1996, p. 6). Vemos entonces, como esta idea de lo sagrado se distancia mucho de los modelos racionalistas acerca de lo religioso; un caso que haremos muy presente, corresponde a la lógica con la que Kant por medio de las categorías de la razón pura entiende a Dios; también su relación ante lo divino en términos de una racionalidad práctica, como la que podemos encontrar en la obra del mismo autor *“La religión dentro de los límites de la mera razón”*.

Lo sagrado por lo tanto, a pesar de que puede ser valorado, no se expresa en las categorías de un sistema lógico; sino que más bien resultaría ser una suerte de experiencia desbordante, en estricto rigor una vivencia de algo que no puede ser representado de manera concreta. En este mismo sentido Otto compara el modo en que se presenta lo sagrado con la experiencia estética o de lo bello, ya que se presenta como un hecho que sobrecoge al espíritu. En el caso de la estética de lo

sublime de filósofos como Kant o Burke, el sentimiento de inmensidad que provoca la contemplación de algunos objetos, ocurre por la limitación que nuestra conciencia tiene de abarcar el objeto en su totalidad, como acontece cuando observamos el océano, una noche estrellada o cuando estamos ante abismo que nos parece infinito. A pesar de que, tanto el sentimiento de lo sagrado como la estética de lo sublime, son dados en formas similares al individuo, los racionalistas no fueron capaces de establecer esta conexión, dedicándose tan sólo a establecer las operaciones mentales o de la conciencia que se dan ante estos objetos inabarcables por lo sentidos.

Esta sensación de sobrecogimiento que se atribuye a lo sagrado, según Otto, reside antes en el sentimiento de lo *“numinoso”*. Entendido como un sentimiento de absoluta dependencia ante un fuerza sobrenatural que está por sobre el ser humano, específicamente Dios. Ya habrá notado el lector, que esta sentimiento se relaciona de manera directa con los contenidos de la religión judía, ya que expresa muy bien el enorme abismo que existe entre la posición de la criatura y la de su creador todo poderoso, superior en todos los ámbitos. *“El sentimiento de criatura es más bien un momento concomitante, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí y este, precisamente, es el que llamo lo numinoso.”* (Ibídem, p. 9). El sentimiento de lo *numinoso*, es por lo tanto, la vivencia que el ser humano tiene como criatura ante un objeto que le parece inconmensurable; es la sensación de aquello que siempre se presenta como “otro”, pero no por una mera diferencia, sino que por el poder intrínseco que manifiesta ante el ser humano, sobrepasándolo. Este poder no puede ser de este mundo, ni humano, ni comparable a ninguna cosa que podamos encontrarnos “aquí”.

Nos preguntábamos cómo se da esta experiencia de lo sagrado. Para resumir la explicación de Otto diríamos: por medio del sentimiento de absoluta dependencia, cuando se nos es revelada nuestra condición de criatura frente a una entidad que nos resulta incomprensible. Esta incapacidad que se nos presenta, tanto en su sentido racional como en su sentido estético, es caracterizada como el sentimiento de estar ante algo totalmente oculto, ante un *“Mysterium tremendum”*... *“el concepto de misterio no significa otra cosa que lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar, sin que la palabra pueda caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión en sus propias cualidades*

afirmativas” (Ibídem, p. 14).

No podemos avanzar hacia una definición, antes de comprender cómo se presenta en la intimidad del ser humano esta experiencia irracional, de absoluta dependencia y total inadecuación que provoca lo sagrado. Teníamos que tener claro que no hay concepto, ni sinónimo con el que pudiéramos capturar de manera fiel lo que conlleva dicha experiencia, pues es antes una condición originaria de la existencia. Conociendo su carácter de “*mysterium tremendum*” recién podemos ir hacia las nociones más finas que presenta Mircea Eliade de lo sagrado como eje y esencia de todo hecho religioso. Es por medio de lo religioso, que se liga lo corpóreo con lo espiritual; en donde hasta la práctica más sencilla, en tanto ritual remite a un momento mítico, original, sobrenatural por lo tanto intrínsecamente sagrado.

Mircea Eliade en su libro “*Lo sagrado y lo profano*” (1981), lo primero que hace es rescatar esta forma de entender lo sagrado de Otto, haciendo una observación muy importante en la utilización del concepto por parte de la fenomenología de las religiones, que no se trata simplemente de hacer una distinción entre lo racional y lo irracional acerca del término, sino que entenderlo como tal, como hecho fundamental de toda experiencia religiosa. En base a esta idea es que instaura un concepto para explicar la manifestación de lo sagrado: *hierofania* “ya que *no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra*” (1981, p. 11). Estas manifestaciones de lo sagrado o *hierofanias*, implican en primer lugar la irrupción de un misterio tremendo y fascinante. A través del estudio histórico de las religiones se puede apreciar cómo se encuentran repletas de *hierofanias*, desde la más simple hasta la más compleja, tal como se puede observar en el mundo cristiano cuya manifestación de lo sagrado más importante sería la encarnación de Dios en Cristo; mantiene por un lado la condición de misterio y por otro la diferencia ontológica presente en Cristo en su calidad de hombre y ser divino. Estas mismas condiciones son las que posee toda *hierofania*, incluso las más sencillas. Para nosotros que vivimos dentro de un contexto cultural más bien ecléctico, quizás no nos sea tan difícil como para quien se encuentra inmerso del todo en el mundo occidental moderno; entender cómo es posible otorgarle el valor de sagrado a un árbol canelo, a un gigante de piedra o la imagen de una virgen, aunque no se tenga del todo claro cual fue el proceso en

que se constituyó como tal.³ El principio que Eliade encuentra en lo sagrado, nos permite entender cómo un objeto sufre esta transformación de nivel ontológico y porqué este fenómeno es esencial dentro del hecho religioso. Se trata de que el objeto de devoción que se constituye a partir de la experiencia de lo sagrado remite a una verdad que no se hace presente tal como la vemos, sino que a un nivel metafísico: *“La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo ganz andere”* (idem).

La relación que existe entre los pares opuestos: *sagrado / profano*; es perceptible en un sentido lógico, pero resulta ser muchísimo más fiel cuando la comprendemos desde el ámbito de la existencia y la afección de inmensidad que subyace en ella. Lo sagrado no es únicamente el nuevo modo de “ser” propio de un objeto, luego de la transformación ontológica que deviene en el mundo profano; sino que más bien una modalidad de existencia del ser humano en el mundo, que se va proyectando en el espacio y en el tiempo. Pues finalmente es el hombre en tanto *“homo symbolicus”* y *“homo religiosus”*, quien confiere a sus distintas realidades supuestamente objetivas, el carácter de sagrado. Esas realidades pasan a estar cargadas del imaginario simbólico humano, pero de una manera inmanente a su existencia. Lo sagrado y lo profano, son por esta razón más que meras categorías de cómo las cosas son vistas, son evidencias de cómo la parte inmaterial, mental o espiritual del ser humano se funde con el mundo tangible, dotándolo de sentido. Esta idea de Mircea Eliade, ha de tener gran incidencia en el estudio científico de lo religioso, especialmente por tratarse de un elemento que se vincula de manera tan esencial al hombre

El tema de lo sagrado y lo profano como constituyente del sentido existencial del hombre en el mundo, da como resultado que el ser humano pueda vivir realidades heterogéneas en un mismo mundo, es por eso que estos términos contrapuestos también *“constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia.”* (Ibidem, p. 14). Estas modalidades de existencia son totalmente visibles en las diferentes culturas, tomando en cuenta que cada una de ellas esta con un pie en cada mundo. Pero hay algunas

3 Resulta muy interesante pensar, no solo la religiosidad hispanoamericana, sino que también su estética tan llena de elementos simbólicos. Un sincretismo de lo sagrado que por algunos ha sido identificado como una estética barroca.

sociedades en que su existencia se concentra mucho más en uno de estos dos planos; vemos como por ejemplo, nuestra cultura actual (modelada según los sistemas imperantes económicos, tecnológicos, comunicaciones, etc.), se ubica de manera casi nefasta en la dimensión profana de la existencia, donde las cosas tienen un valor pasajero, son todas reemplazables, se trata pues de una cultura casi completamente desacralizada. En el otro polo, podemos encontrar las culturas antiguas, que Eliade se dedicó a estudiar arduamente, en las cuales casi todos los objetos y todos los actos remiten a algo sagrado, como sucede con las religiones animistas, en que a todo objeto mundano le era concedido una energía del tipo espiritual (*anima*). Esta heterogeneidad de la existencia en el mundo, puede ser constatada de una manera que podríamos llamar empírica, en relación a los valores que las sociedades ponen a los diversos elementos con los que conviven. Un ejemplo, son los conflictos sociales producidos por las diferencias de valores entre un gobierno como el nuestro y de una minoría étnica como el pueblo mapuche, lo que para uno no es nada más que una ubicación geográfica o un recurso natural para ser explotado, para el otro resulta ser la tierra de sus ancestros, donde cada acto de la vida profana se sacraliza. Esto por supuesto da mucho que pensar dentro del ámbito sociocultural desde la base del concepto de lo sagrado y los dos modos de ser en el mundo.

Incluso en nuestra propia cultura tan carente de elementos sagrados a nivel macro, irrumpe también lo sagrado a un nivel más pequeño. Se proyecta lo sagrado en las diversas religiones que aun se practican, en las cosmovisiones particulares y la búsqueda de trascendencia a nivel personal, en todos los ritos los cuales no podemos desechar por considerar demasiado importantes, en el amor que dedicamos a una labor, el respeto que brindamos a nuestra casa o familia. Las dos condiciones de existencia, se dan de manera simultánea, es por esta razón, que también debemos prestar mayor interés en cómo ocurre esto en el mundo actual y nuestro entorno socio cultural. Aun vivimos renovando ritos y mitos, que se manifiestan tanto en nuestro comportamiento cotidiano, como en las teorías más complejas que se han cimentado en nuestra cultura. Desde el punto de vista científico, el concepto de lo sagrado no sólo nos permite comprender un modo de ser del hombre en el mundo, sino que abordar una dimensión diferente del mismo proceso comprensivo. Es en este aspecto en que el universo del símbolo se vuelve tan importante, al mismo tiempo que tan problemático para la filosofía como veremos a continuación.

2.2.- Pensamiento simbólico y racionalidad filosófica.

Gris es toda teoría y verde es el áureo árbol de la vida

Goethe

(En Giannini, 1995, p. 259)

Uno de los desafíos que surgieron incluso antes de que desarrolláramos el tema de la experiencia de lo sagrado, fue responder si acaso resulta pertinente desarrollar esta temática desde el campo de la filosofía, y desde qué perspectivas resulta posible. Este cuestionamiento no se hace porque sí, por el contrario tiene “razones” muy específicas y una de ellas corresponde a las comprensiones previas, un tanto dogmatizadas, en que separamos lo religioso de la filosofía. En el caso especial de lo sagrado que hemos entendido como una experiencia que desborda toda categoría, de entrada se nos presenta la pregunta si es posible pensar desde la filosofía un elemento de estas características. Esta irracionalidad que prevalece en la posición de lo sagrado, sin duda que resulta ser una problemática respecto del método y objeto que la filosofía se ha dado dentro de lo religioso.

A nosotros nos resulta necesario entender el por qué de esta distancia y por eso hemos incluido dentro de la investigación un capítulo que nos permita desarrollar esta problemática. La interrogante exige un mayor nivel de profundidad, que se expliquen sus motivaciones antes de examinar las corrientes o perspectivas filosóficas que buscan entender lo religioso, en cuyo campo se encuentra lo sagrado. Para resolver la pregunta acerca de la pertinencia entre lo filosófico y lo religioso, hay que dilucidar por qué en primer lugar se da esta misma cuestión: ¿por qué surge la pregunta sobre la pertinencia entre estos dos campos; y cuáles son los problemas tanto de la filosofía, como de la religión que los ocasionan?

Podemos reconocer de manera inicial que hay ciertos asuntos *epistémicos*⁴ dentro de

4 Con epistémico, nos referimos a que es relativo al conocimiento: *episteme* –ἐπιστήμη-. Entenderemos el concepto en relación a la necesidad de establecer los principios y criterios de un tipo específico de conocimiento, que a su vez se caracteriza por una forma racional de validación. Por sus aprehensiones

la filosofía que nos llevan a delimitarla como un sistema de pensamiento diferente al que se da en torno al tema de lo sagrado y lo religioso, esto se puede apreciar de mejor manera mediante la definición convencional del campo filosófico, con especial énfasis en las corrientes racionalistas como en el caso de Baumgarten y Kant, quienes al pensar lo religioso desde la filosofía afirmaban de que su límite debía encontrarse bajo el dominio de la razón, de lo contrario la filosofía podría confundir su camino. Hay que señalar que esta tendencia hacia una *episteme* es perceptible desde los inicios del pensamiento filosófico si revisamos su historia, sin embargo en el modernismo, con el descubrimiento del sujeto y especialmente con Descartes, se plantean nuevos paradigmas acerca del papel del entendimiento y la racionalidad humana, que a su vez vendría a formar uno de los centros de la mentalidad occidental de la época. Es durante esta etapa cuando el término *filosofía de la religión* es instaurado y asimilado por diversos autores (sobre todo Kant), que se preguntaban sobre los fundamentos y criterios del sistema de conocimientos de lo divino y no sobre lo divino mismo como ocurriría en épocas anteriores. Sin ánimo de reducir la filosofía en su totalidad, ni tampoco los problemas del modernismo a la epistemología; en lo que queremos enfocarnos es cómo el conocimiento filosófico ha exigido ciertos fundamentos que lo diferencien de otros saberes; luego qué ocurre cuando ya establecido sus principios busca pensar aquello que había diferenciado, en este caso específico acerca de los temas del mito, lo religioso y lo sagrado.

“El sistema de los conocimientos acerca de Dios no significa la totalidad de todos los conocimientos posibles acerca de Dios, sino aquello que la razón humana encuentra sobre Dios” (Kant, 2000, p. 66). En las *“Lecciones sobre filosofía de la religión”* Kant reconoce las limitaciones del entendimiento para abarcar las cuestiones sobre Dios, ya que la razón humana es incapaz de obtener un conocimiento completo, tal como dice la cita, solamente lo que el entendimiento es capaz de hallar. En lo que concierne a lo divino es preciso que el entendimiento se ajuste a una *“idea”*, en que Dios ocupe el grado máximo dentro de la serie de categorizaciones dadas (por ejemplo Dios ocupa en grado máximo la categoría de bondad) de tal manera que por medio de esta categoría – idea de *“suma perfección”* – se pueda tener un criterio de partida para el

científicas y relevancia dentro de pensamiento moderno lo preferimos antes que otros términos afines como los de gnoseología y teoría del conocimiento. *“El propio Platón, que distinguía rigurosamente entre el saber, ἐπιστήμη, y la opinión, δόξα, advertía que ésta no es simple no saber; es algo situado entre la perfecta ciencia y la absoluta ignorancia. Parece, pues, necesario precisar qué tipo de saber es el científico”*. (Ferrater Mora, 1950, p. 283: ciencia).

entendimiento ya que nos resulta imposible pensar a Dios desde lo absoluto. Se llega a esto por medio de un gran número de pasos en el sistema de Kant (que aquí no vamos a tocar), pero lo que nos interesa destacar es cómo el entendimiento sobre Dios o lo divino se fundamenta bajo una lógica determinada y cómo su universo se encuentra también restringido. Por esto, es que la razón al reconocer su límite propone al mismo tiempo la posibilidad de tener algún tipo de conocimiento bien fundamentado mediante un sistema: “*es por ello una ventaja que la razón pueda señalar de manera completa sus límites*” (Ídem, p. 67). Por lo tanto, el límite que la razón identifica o se da a sí misma, establece las posibilidades de una *episteme* para entender lo religioso y lo divino, identifica tanto su método o sistema, como su objeto de conocimiento, no más allá del mundo *fenoménico*. Preguntarse por la realidad absoluta de lo divino, sería cruzar hacia los dominios del *noumeno*; sabiendo muy bien, gracias a la primera crítica kantiana (*Crítica de la Razón Pura, Cap. III*), que a pesar de que la razón tiende a preguntarse acerca de lo infinito e ilimitado, al ser ella misma limitada es imposible que produzca algún tipo de conocimiento de lo infinito. Todo esto asegura los límites de la *episteme*, la filosofía y por lo tanto, el concepto de filosofía de la religión. Entiéndase entonces de manera un poco más simplificada, que los postulados de Kant acerca de la religión, están completamente relacionados con los resultados que presenta en la primera de sus críticas, el conocimiento acerca de lo divino se mantiene en el orden de la pregunta ¿Qué puedo conocer?: pues todo lo que esté al alcance de la razón o del mundo fenoménico. Hablamos por lo tanto, de una filosofía totalmente “*desacralizada*”.

Los otros aspectos que se encuentran fuera de estos límites como la fe, el alma, la experiencia religiosa, lo sagrado, etc. vemos que no pueden ser reducidos a la “idea” o a los criterios de la razón. Si existe algo que esta no puede iluminar hay que acercarse de todas maneras a este tipo de objetos, por lo que no concordamos con una perspectiva racionalista plena. Hoy en día sabemos que no podemos marginar esos objetos que la racionalidad deja fuera ya que pueden revelarnos dimensiones sumamente importantes de la existencia humana y también porque, muchas veces, la divisiones no son tales, sino que sólo formas en que el pensamiento humano establece criterios para comprender y organizar conocimientos, pero que a la luz de nuevos descubrimientos debemos ir modificando. Los postulados de Otto y las investigaciones de Eliade confirman las deficiencias al discriminar los hechos religiosos por medio de

las categorías de racional o irracional, se trata de que hay hechos que no pueden ser determinados completamente, tal como ocurre con lo sagrado. Dijimos que además de ser un concepto teórico que nos ayuda a comprender lo esencial de los religiones, es también un concepto muy difícil de explicar, es de por sí irrepresentable y sólo puede ser comprendido como una experiencia desbordante. Esta particularidad quizás sea lo más relevante al mismo tiempo que conflictivo.

Nos preguntamos entonces, a qué ámbito pertenece lo sagrado y lo religioso, pero más allá de todo límite impuesto por la racionalidad. Considerando esta distancia, pero antes de delimitarlo bajo los planteamientos de una epistemología filosófica dura, ¿será posible explorar el universo de lo religioso desde la filosofía, fuera del monopolio de la razón y encontrar un lugar para esta experiencia que se acerca tanto a lo místico?

Lo sagrado y lo religioso son tan sólo algunos elementos que se encuentran incorporados dentro de un ámbito en común, en conjunto con el mito, lo cósmico, el relato poético y alegórico, lo que hemos escogido designar como *pensamiento simbólico*. No se trata de una simple clasificación, sino que de un modo de ser, existir y ver el mundo, “*un modo de representarse de la conciencia en el mundo*” (Durand, 1968, p. 10), un sistema de pensamiento que se caracteriza a la vez por tener o manifestarse por medio de cierto lenguaje que funciona por medio de símbolos⁵.

Esta idea que comprende la unidad de modalidades de lo simbólico, la hemos aprehendido de Gilbert Durand en su libro llamado “*La imaginación simbólica*” (1968), donde además de mostrarnos esta concepción, expone la fundación histórica de la filosofía como una constante lucha entre la “*imaginación simbólica*” y la “*iconoclastia*”, o del reino del símbolo versus el del signo. Como veremos, lo que se juega en esta dialéctica son los propios límites de la filosofía en tanto “*pensamiento racional*”, dejando fuera de sus márgenes aquel tipo de pensamiento que se consideraría “*irracional*”, al mismo tiempo desvalorizándolo.

⁵ “Llamo símbolo a toda estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero.” (Ricoeur, 2003, p. 17). Advertimos al lector que no existe una definición unívoca acerca del concepto de símbolo, así como ocurre con otros términos que irán apareciendo, tales como el de mito. Sin embargo, la presente explicación es la que mejor se adapta y resume el concepto desde la perspectiva que aquí se expone, de todas maneras se esclarecerá mejor durante el desarrollo de este mismo capítulo.

El autor comenzaría por aceptar una diferenciación medular en relación al pensamiento y su conexión con el lenguaje, que nos servirá no sólo para entender el enfrentamiento de la filosofía con lo simbólico, sino que para entender una dialéctica común mediante una serie de binomios: *racional/irracional, signo/símbolo, logos/mito, episteme/doxa, consiente/inconsciente*. Esta diferenciación consiste en dos modos en que la conciencia se representa en el mundo: Tiene una manera *“directa, en la cual la cosa misma parece presentarse al espíritu”* (*Ídem*), digamos que su sentido tiene cierta concreción, como en las percepciones o sensaciones inmediatas; y la otra manera *“indirecta, cuando, por una u otra razón, la cosa no puede presentarse en carne y hueso”* (*Ibídem, p. 11*) como en el caso de los sueños, teorías abstractas o todo aquello que nos resulta in-concreto, que no es descriptible desde una impresión inmediata; lo sagrado por supuesto encajaría de lleno en esta definición. Se advierte que esta diferencia no debe tomarse de modo tan tajante, se trataría más bien de graduaciones de la conciencia, al vincularse en niveles de adecuación o in-adequación entre un signo y su significado, mientras más grande es la distancia (in-adequación), más entramos en el campo de lo simbólico. Este último es entonces, aquello ante lo cual no se puede acceder de manera directa al momento de ser representando, no posee el nivel de concreción para hacerlo y en este aspecto es fácil de entender porque mucho de los temas religiosos y mitológicos entran en esta categoría. Ciertamente, la mayoría de las ideas vinculadas a lo religioso, como lo sagrado, no pueden ser representadas de manera concreta o directa y aunque se haga por medio del lenguaje tiende a sobrepasar su uso convencional. Lo sagrado es la in-adequación por excelencia, ya que toda forma representativa siempre alude a algo más, fuera de este mundo. La mezcla de harina y agua al ser consagrada por un sacerdote, se ve superada por la nueva realidad ontológica, al transmutarse en el cuerpo de Dios. No podríamos nunca entender la transustanciación del pan sin tener alguna referencia del sentido que tiene para el cristiano, con la *“vía directa”* sólo veríamos esta mezcla de harina y agua.

Lo sagrado resulta ejemplar, tal como plantea Mircea Eliade, se presenta como una experiencia ante un objeto que sobrepasa el mundo concreto en el que nos encontramos, al que entiende como profano, y al igual que Rudolph Otto, proponen que la experiencia religiosa no puede ser entendida únicamente desde el pensamiento racional. Aquello que se manifiesta en la experiencia de lo sagrado, se presenta como una realidad otra, donde los objetos se encuentran en una modalidad *“ontológica”*

diferente (*“Lo sagrado y lo profano”, 1981*), por lo tanto para acceder a este tipo de hechos, debemos hacerlo por medio de un conocimiento que funcione más allá de las distinciones de *racional / irracional*. La poesía, los ídolos, el mito y en general todas aquellas representaciones que se dan porque los signos convencionales no son suficientes, emergen desde y hacia este tipo de pensamiento o esta imaginación simbólica “... *cuando el significado es imposible de presentar y el signo puede referirse a un sentido y no a una cosa sensible*” (*Ídem*).

El pensamiento simbólico incluye todas las cosas que no pueden ser representadas de manera concreta como ocurre con la metafísica, lo religioso, la magia, el alma y también aquello que aquí nos interesa, lo sagrado. De alguna manera aquello que busca ser representado desborda las capacidades de concreción y se dirige hacia lo abstracto y luego hacia lo oculto. ¿Qué revela entonces, finalmente el símbolo o este tipo de pensamiento? justamente aquello que la filosofía no se permite “*un sentido secreto*”; “*la epifanía de un misterio*” (*Ibidem p. 14*). El pensamiento desde dónde emergen este tipo de representaciones a su vez irrepresentables, no es capaz de iluminar por medio del lenguaje convencional – del signo - la verdad de un objeto, siendo la verdad oculta lo único que es capaz de mostrar, el acceso a este tipo de conocimientos místicos no puede ser por vía de la razón. Cuando intentamos pensar a Dios para luego representarlo, nos vemos imposibilitados de hacerlo por medio del uso de un lenguaje racional, sabemos que el signo nos parece insuficiente. Esta falta de límites o de finitud, sería precisamente una de las cosas que los racionalismos no se permiten al momento de estructurar el entendimiento; tal como hemos visto con Kant, la filosofía no puede pensar a Dios fuera de los criterios propuestos por la razón, salir de estas fronteras significa perderse en el mito o en la fantasía. ¿Cómo puede pensar entonces, lo que por esencia es de otro orden?

No hay que perder de vista la observación de Durand, que no debe pensarse de forma tajante estas dos modalidades de la conciencia (directa e indirecta), ya que de esta forma es como ha funcionado la iconoclastia y la censura de los elementos simbólicos, al producir esta diferenciación de manera tan estricta. La racionalidad tiende a dividir y a clasificar, es su modo de entender el mundo, por lo tanto, no resulta extraño que haya hecho lo mismo con aquello que le parece de otro orden y que es incapaz de comprender. Tal como se habría hecho en la Crítica de la Razón Pura, cuando Kant

dividió lo finito de lo infinito, lo limitado de lo ilimitado y el *fenómeno* del *noúmeno*. Por un lado, ambas vías parecen formas en que el ser humano interpreta su universo, después de todo son igualmente modalidades de la conciencia y siempre habrá una relación entre el signo y símbolo, ya que uno conduce al otro; así mismo incluso la razón limitada e infinita tiene la tendencia a preguntarse por lo que resulta opuesto, lo ilimitado e infinito. Por otro lado, tal como explica Durand, esta separación nunca se ha podido establecer de manera absoluta, por más fuertes que sean las intenciones de suprimir el mundo de los símbolos, debido *“a esta impotencia constitutiva que condena al pensamiento a no poder jamás intuir objetivamente una cosa sin integrarla de modo inmediato en un sentido.”* (Durand, p. 69).

Lo que se puede apreciar en la misma filosofía y más contemporáneamente en la psicología, que no es posible eliminar incluso dentro de los pensamientos más estructurados, los elementos que se originan desde la imaginación simbólica. Los descubrimientos de Freud y Jung, son algunos ejemplos de cuando la razón tiene que ir más allá, adentrarse en el mundo de los sueños, de lo oculto, de lo inconsciente y desconocido, otra vez en el mundo de los símbolos, aventurándose a pesar de todo, a perderse en su camino. Estos dos últimos psicólogos pusieron interés especial, en aquellos elementos que se sustraen al pensamiento directo, en aquello que se oculta al examen de lo evidente. Una de las grandes preocupaciones vendría a ser la religión, con connotaciones un tanto peyorativas por parte de Freud, al ver en ella una ilusión creada para encubrir ciertas condiciones de la vida humana; para Jung sin embargo la religión tendría otra valor, ella se pueden apreciar como un lugar importante dentro del psiquismo humano y ver reflejados los elementos simbólicos del inconsciente colectivo, llamados arquetipos.⁶

La idea de que existan este tipo de representaciones simbólicas nos ayuda a entender que el pensamiento no sólo tiene diferentes vías al momento de expresarse, sino que también cómo resulta ser un reflejo de las formas de interpretación de ciertos objetos, el mundo y nuestras construcciones culturales. Los símbolos en este sentido, son la manifestación de un pensamiento que no es simplemente caótico o falto de estructuras, sino que tiene sus propios principios que de alguna manera si pueden ser descubiertos.

⁶ Un arquetipo muy importante es el de lo “femenino” o “madre primordial”; que en el catolicismo tiene gran relevancia viéndose reflejado en la figura de la virgen como la madre de Dios.

Por eso es que apoyamos la idea de que el universo del hombre no todo puede expresarse de manera sistemática, ni seguir una lógica y que esas otras formas de expresión no-rationales no pueden dejar de ser estudiadas. Más tarde veremos como es que la filosofía hermenéutica nos sirve de apoyo para reafirmar la importancia de lo simbólico y del discurso por medio de la metáfora (*capítulo 2.4*). Esta filosofía ha sido capaz de apreciar un valor en el discurso religioso, precisamente por el hecho de tener este carácter simbólico. Lo sagrado en tanto irrepresentable, refleja una dimensión del ser humano, su condición de interpretar y dar sentido al mundo en que habita.

La filosofía desde su génesis ha querido desvincularse del reino de lo simbólico, ya que el pensamiento directo es incapaz de acceder al “doble sentido” o “sentido oculto” de las cosas. La filosofía se establece, como explica Alain Bordeau (ver cita a continuación), cuando “*se quita el velo*”, o sea cuando ya el misterio ha sido revelado (cuando se desacraliza en palabras de Eliade); ¿pero puede serlo realmente? El autor en una publicación en que participan diversos autores, explica la relación entre el discurso poético y la filosofía, para hablar finalmente del estatuto de la poesía después de Heidegger. Explica muy bien que es y no es la filosofía, tal como se puede apreciar en la siguiente cita:

Cuando Parménides coloca su poema bajo la invocación de la diosa, y cuando lo comienza por la imagen de una cabalgata iniciática, es preciso reconocer lo que no es, que esto no es aún filosofía. Pues toda verdad que acepta su dependencia con relación al relato y con la revelación está aún detenida en el Misterio, por lo cual podemos decir que la filosofía sólo existe al querer desgarrar el velo. (Badiou, 1992).

Vemos según la mirada de este autor cuál es el proceso, visible en la misma historia de la filosofía, que debe acontecer en el pensamiento para que esta pueda establecerse. Los escritos en lenguaje poético y místico (más allá de una mera cosa de estilos), muestran que el misterio aun se conserva, que la imaginación deviene al pensamiento con símbolos e imágenes, en conjunto a los primeros razonamientos lógicos (pre-filosóficos). Cuando emerge un nuevo discurso que destituye el lenguaje místico, con ello el relato poético y la intuición cósmica; y se asienta en el pensamiento

racional, abstracto y puro, sin la contaminación de las imágenes de lo simbólico, recién se puede decir que eso es filosofía. Esta vendría siendo la gran relevancia que tiene Parménides dentro de la historia de la filosofía, a pesar de que su relato sigue siendo mítico, ya que la verdad viene de la invocación divina⁷, es el uso de los principios lógicos⁸ o del *matema* el que conduce hacia la filosofía: *“La filosofía comenzó en Grecia porque solamente allí el 'matema' permitió interrumpir el ejercicio sacro de la validación por el relato (el mito, diría Lacoue-Labarthe); Parménides nombra el pre-momento, aún interno al relato sagrado y a su captura poética, de esta interrupción.” (Ídem).*

Hablar de que existe un pre-momento de la filosofía, así como de un génesis, es un muy claro ejemplo del modo en que la racionalidad se posiciona. Que el criterio de diferenciación entre dos momentos filosófico / pre-filosófico, se sostenga en la irrupción del *matema*⁹ como sistema de validación, confirma lo que hemos dicho en principio, que se trata muy directamente de temas que corresponde a una necesidad de *episteme*. Es difícil identificar de qué se trata más, si de la capacidad del pensamiento de revelar una verdad o las vías que este debe seguir para lograrlo, tendencia que conserva y potencia el modernismo cuando la pregunta por el conocimiento se vuelve más relevante. Por lo mismo es que Parménides, tal como explica Badiou y en general como es presentado en la historia de la filosofía, ocupa un papel importantísimo para la fundación de la filosofía pero sin pertenecer a esta.

Dentro de esta misma línea existe otra problemática que podría debilitar una diferenciación estricta entre los binomios, que a pesar de la ruptura que significó el uso de racionamientos lógicos para la filosofía, parece imposible concebirla sin sus antecedentes como el mito y el relato poético, después de todo sin aquella mirada, suerte de intuición cósmica de los pre-filósofos jamás se habría llegado al principio de

⁷ Es sumamente explícito el uso de un lenguaje simbólico en los escritos de Parménides, así como la alusión a la divinidad. Antes que cualquier racionamiento lógico, la verdad viene revelada por la Diosa: *“Y la diosa me recibió benévola, cogió mi mano derecha con la suya y me habló con estas palabras” (Kirk y Raven, 1987, p. 44).*

⁸ Específicamente nos referimos el principio de identidad, en el cual toda entidad es idéntica así misma. Tal como lo expresa Parménides luego de la revelación de la diosa: *“Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo.” (Ídem, p. 47).*

⁹ *Matema* -μάθημα- corresponde a otra forma de denominar al conocimiento. Por lo poco usual de su uso en la filosofía, se entiende que al autor intenta subrayar por medio de este concepto el uso de un sistema formal de validez, diferente al del mito.

identidad que deriva del relato místico de Parménides. Algo hay entonces, en la filosofía, aunque no podamos verlo, de ese universo al que se le dio la espalda. Y por otro lado, si vemos esto como un proceso dialéctico, tendremos que admitir que luego del rechazo de los elementos simbólicos del pensamiento y la imposición de la racionalidad o iconoclastia del pensamiento filosófico occidental, la síntesis del proceso deviene en un resurgimiento del símbolo dentro del mismo pensamiento racional, visible como hemos dicho en la psicología y en las nuevas perspectivas filosóficas acerca de lo sagrado.

De la tensión entre las formas de validar los conocimientos surge la problemática de cómo tratar el tema de lo sagrado y lo religioso desde la filosofía, considerando que desde sus inicios el límite que encontraba la filosofía para sí, trataba precisamente de esta escisión o “*ruptura*” como diría Badiou. De alguna manera la pedagogía e historia de la filosofía ha contribuido mucho a esta idea, la clasificación de autores como “*pre-socráticos*,” de periodos como “*pre-filosóficos*”, “*cosmológicos*”, “*fisiológicos*”, o más drásticamente la filosofía como superación de lo mitológico y del relato poético – lo que se enseña en las escuelas como el paso del *mito* al *logos* - .Este tipo de jerarquía se hace presente de manera reiterada, especialmente en los textos con fines educativos, demostrando más que un inocente ánimo pedagógico, también una determinada visión epistemológica de la filosofía.

Si prestamos atención a esta problemática en algunas de las obras más influyentes sobre historia de la filosofía como podrían ser las de Copleston (1974) y de Kirk y Raven (1987) –se citarán más adelante- basta con mirar los índices, títulos y subtítulos para ver cómo coinciden con la existencia de un pensamiento que se va construyendo a partir de una *episteme*, al mismo tiempo que se va diferenciando y dejando atrás aquello que como decía Badiou no es filosofía. Cabe destacar dos elementos de estas “historias de la filosofía” que reafirman la idea de un génesis filosófico centrado en una ruptura, que aquí comprendemos como del tipo epistémica. Que también problematizamos con los planteamientos de Durand, explicando que se trata de un posición iconoclasta, que sin embargo no es capaz de concretarse del todo, el pre-momento cosmológico, simbólico, sagrado jamás quedaría sepultado.

El primer elemento, evidencia que la filosofía se hace posible gracias al devenir cultural

y al cúmulo de influencias del mundo griego, desde la Magna Grecia (las colonias itálicas y muy especialmente de las jónicas) hasta la conformación de la polis helénicas. Segundo, que todo este cúmulo de conocimientos no cuenta con los elementos para considerarse filosofía, se trataría de visiones vinculadas a las cosmología como en los llamados pre-socráticos o los relatos épicos y teogonías. Sin embargo si son considerados como antecedentes, en tanto conforman las primeras sistematizaciones de relatos tal como sucede con Homero y Hesiodo.

a) Así, pues, aunque es innegable que la filosofía griega se originó en el seno de un pueblo cuya civilización se remontaba hasta los tiempos prehistóricos de la Hélade, lo que conocemos por el nombre de filosofía griega primitiva era «primitivo» únicamente respecto a la filosofía griega que le siguió y al florecer del pensamiento y de la cultura griegos en el Continente; mientras que, con relación a los anteriores siglos del desarrollo griego, cabe considerarlo más bien como el fruto de una civilización llegada a su madurez, como algo que señala, por un lado, el período final de la grandeza jonia y, por otro, los albores del esplendor de la cultura helénica, en particular de la ateniense.

(Copleston 1874. p. 16)

b) No nos ocupamos de la mitología como tal, sino de conceptos que, aunque expresados en el lenguaje y a través de los personajes del mito, no son de naturaleza mitopoyética, sino resultado de un modo de pensar directo, empírico y no simbólico. Estas visiones cuasi-racionalistas del mundo se interesan, en general, por su primera historia, partiendo de su real nacimiento o creación. Era incidental para su modo de pensar el intento (hecho sobre todo por Hesíodo en la Teogonía) de sistematizar las múltiples divinidades de la leyenda, haciéndolas derivar de un antepasado común o par de antepasados al principio del mundo.

(Kirk y Raven, 1987, p. 12)

El contenido histórico de ambos estudios nos conduce de igual manera (aunque con diferentes connotaciones), tanto a la tesis de Badiou, como a la problemática de Durand. Se reconoce la existencia de un momento del tipo *pre-filosófico, filosófico-primitivo, cuasi-racionalista*, o sea, un criterio de distinción fijo que se basa en los fundamentos de validez y sistematización del conocimiento. En el primero: a)- se destaca la confluencia de la cultura jónica como su etapa previa, hasta la cultura helénica como su momento de florecimiento o madurez. Se trata de que los poetas y filósofos jónicos, no habían desarrollado el tipo de pensamiento necesario para que pudiera ser reconocido como filosofía, se encontraba como señala el autor, en un estado primitivo. En la otra obra: b)- se aclara que no se ocupará de los postulados pre-socráticos en su sentido mitológico, sino que precisamente de los gérmenes de racionalidad significativos para la sistematización del conocimiento. Luego siguiendo con la cita de Copleston a)-, se explica además que la cultura helénica y con ella las grandes polis griegas, se encontraban ya muy próximas al desarrollo de un pensamiento mucho más sistemático. Se atribuye esta situación a las visiones que podían desarrollarse en las ciudades continentales, estrechamente vinculadas con el tema de la política, distanciándose de la religiosidad y misticismo de las colonias orientales. No en vano cuando hablamos de filosofía en sentido estricto, nos referimos a un proceso que emerge dentro del pensamiento occidental, su carácter científico difiere de los que desarrollarían en China, India o Egipto: *“Por lo tanto, los griegos surgen indiscutiblemente como los primeros pensadores y científicos de Europa. Ellos por primera vez buscaron el saber por lo que en sí vale, y lo buscaron con un espíritu científico libre y sin prejuicios.”*(*Opcit*, p. 18). Por lo tanto, lo que resulta necesario distinguir es el elemento de ruptura entre un momento y otro; sea visto desde una esfera política, psicológica o histórica: el salto consiste en el paso de lo mítico religioso a lo científico.

A pesar de que el objetivo de este capítulo no corresponde al descubrimiento de lo que es esencial o lo que define a la filosofía, si se precisa de una idea parcial. Intentar hacer una definición de manera cabal nos habría llevado por un recorrido demasiado largo, considerando que hasta el día de hoy sigue siendo una pregunta vigente, con una respuesta inconclusa y poco unitaria “¿qué es filosofía?”. Tampoco como podría parecer, hemos seguido una argumento por vía negativa, que se pregunte solamente

“¿qué no es la filosofía?”. El objetivo es ante todo, pensar desde la filosofía el universo en el cual se ha ubicado lo sagrado y religioso, esto suscita varias preguntas: cómo es posible pensar desde nuestro campo lo religioso; cuál es la pertinencia entre un campo y otro; porqué se pregunta por la pertinencia. Esta serie de cuestiones nos ha conducido a buscar en dónde radica la tensión, en los momentos de transición entre lo irracional y lo racional; o entre el símbolo y el signo. Con fines didácticos hemos seleccionado solamente dos de estos momentos, la filosofía griega y la filosofía moderna, ambas a su manera como una instancia fundadora.

Sobre estos momentos de génesis o de transición, existe cierto consenso en quiénes y qué resulta más preponderante, lo cual para nuestros postulados resulta más que decidir; sin embargo lo que aquí nos importa es cómo convergen toda la serie de binomios que hemos anudado gracias a la crítica que postula Durand. En la historia de la filosofía antigua, Parménides ocupa un lugar privilegiado precisamente por los resultados de su pensamiento cuasi-racionalista. En la filosofía moderna nos ha sido un poco más compleja la elección para generar la problemática entre los dos universos de pensamiento. Ya que el modernismo es inaugurado con Descartes, para quien justamente la racionalidad toma una dimensión jamás antes vista con la fundamentación del método de conocimiento, no contaminado y puro, por medio del establecimiento del *cogito*. Este *cogito* de alguna manera viene a ocupar el lugar del signo, es la evidencia inmediata y por una “vía directa” para el conocimiento; asegura la veracidad de la razón en tanto la evidencia más pura es la realidad del pensamiento. Sin embargo es Kant, quien de manera más explícita formula un sistema más completo para asegurar el conocimiento, posibilitando ir más allá de los conocimientos abstractos del álgebra y de la geometría que se sostienen por si mismos. Con la “*Crítica de la Razón Pura*”, en tanto responde “¿hasta donde puedo conocer?” se establecen los criterios para formular los límites del conocimiento de la ciencias en general, incluyendo otros campos que pueden ser observados por la filosofía como en el caso de lo religioso, por lo tanto el paradigma Kantiano, que el mismo identificó como un “giro antropológico” nos resulta mucho más apto para entender el proceso del conflicto entre la racionalidad y el pensamiento simbólico en donde lo religioso se hace presente.

Esta forma de ubicar a la filosofía y a lo religioso dará inicio a al menos dos disciplinas

que si bien crecen de la mano, deberán tomar su propio rumbo. El modo de preguntarse acerca de lo religioso desde la ciencia y desde la filosofía; sin el devenir de estas dos habría resultado imposible llegar a pensar el sentido que tiene para el ser humano lo religioso y el papel que cumple este concepto para entender las religiones.

2.3.- El estudio de lo religioso dentro de la filosofía.

Lo primero que debemos decir sobre el título de este capítulo corresponde a una aclaración que pudiera resultar a muchos un tanto obvia pero que sin embargo no esta exenta de problemas: que consiste en indagar acerca de cómo es y ha sido el estudio de lo religioso desde la perspectiva específica de la filosofía. Pero qué significa esta perspectiva exclusivamente filosófica acerca de lo religioso, pues tal como hemos visto en el capítulo anterior de nuestra investigación, sabemos que entre estos términos no existe una asociación sencilla que pueda hacerse sino es por medio de una serie de preámbulos y sin suscitar un gran número de problemas. Tal como lo plantea Tillich en su estudio sobre filosofía de la religión, dando cuenta antes de todo que: *“En la religión la filosofía encuentra algo que se resiste a convertirse en tema de su disciplina, algo que la resiste. Cuanto más fuerte, pura y original sea una religión, con mayor énfasis reclamará ser exceptuada de toda estructura conceptual generalizadora”* (1973, p. 11).

La mirada específica de la filosofía ha consistido en formular y asegurar una posición científica al momento de estudiar los paradigmas de lo religioso dado como objeto, lo que seguramente ha conducido a esta resistencia de lo religioso dentro de la filosofía, ya que no puede comprenderlo sin reducirlo. Por esta razón es que no queremos resumir el estudio filosófico de lo religioso al concepto único de “filosofía de la religión”, pues esto conllevaría ciertas restricciones y seguir ciertas doctrinas, pero tampoco podemos hablar desde la ciencia de las religiones, ya que nuestro campo es después de todo el de la filosofía: ¿Entonces qué? Lo que aquí estamos intentando, es pensar en un punto de inflexión entre lo que propone la filosofía de la religión y la ciencias de las religiones donde si existe una relación mucho más sencilla, puesto que ninguna puede pensar lo religioso sin la ayuda de la otra y debe haber algo más, fuera de la exclusividad de estos dos conceptos que implique comprender (filosóficamente) lo religioso. Esto significa que debemos examinar otras posibilidades fuera los esquemas reduccionistas, en donde se pueda contemplar la religión, tanto desde los niveles interpretativos del signo, como del símbolo y así poder determinar la pertinencia de la reflexión acerca de lo sagrado desde la filosofía.

Los conceptos de filosofía de la religión, ciencia de las religiones y fenomenología de la

religión son cada uno de ellos diferentes formas de acercarse y comprender (en principio) un mismo objeto, lo religioso. Cada uno indaga acerca su objeto de acuerdo al campo en que se encuentra, siendo capaz de entregar a su vez un conocimiento diverso y específico de la temática. Sin embargo, y no sólo por el hecho de tener un término en común, es que estos diferentes campos convergen entre si. Esta convergencia podemos entenderla bajo la necesidad que existe en la sistematización de todo campo de conocimiento, por lo cual estas tres perspectivas responden a un sistema teórico o método que les es propio. Por otro lado, podemos ver como es que resulta imposible que cada disciplina se encuentre aislada y no colabore o requiera de la otra, por lo cual resultaría deficiente concentrarse solamente en una. Estas características presentes en la filosofía, la ciencia y fenomenología de las religiones tienen en su conjunto ciertos elementos que podemos interrogarnos desde nuestro campo, pues cada disciplina trata lo religioso desde un nivel reflexivo propio, lo que según los planteamientos de Durand entenderíamos como diferentes vías del pensamiento y según Ricoeur un conflicto entre distintas formas de interpretación. Hemos visto en el segundo capítulo, que al menos en la filosofía la “vía” dominante ha sido la del pensamiento directo, siendo la realidad del signo en donde se ha fundamentado el conocimiento. Sin embargo esto no es algo exclusivo de la disciplina filosófica, sino que también de la ciencia de las religiones y de la fenomenología si la consideramos como parte del campo científico.

Si hay algo que pueda interesarle de manera más contemporánea a la filosofía, especialmente a la hermenéutica, dentro de todas estas miradas, es cuáles son estos diferentes niveles reflexivos o “*graduaciones de la conciencia*” (siguiendo a Durand) que asume cada perspectiva, teniendo en cuenta que todos son intentos de descubrir e interpretar un objeto. Es cierto que todas responden a una *episteme*, pero que siempre se ha visto cuestionada, cada vez que los estudios de lo religioso van ofreciendo nuevos datos y problemas. Por lo tanto, en general los esquemas de conocimientos se han visto enfrentados a la necesidad de tener que replantear sus paradigmas y sus formas de interpretar lo religioso, esto llevaría finalmente a que el objeto, “lo religioso”, tampoco sea visto de la misma manera. El concepto de “filosofía de la religión” se encuentra ya delimitado, por lo cual hay que distinguir la definición que se le ha dado durante la ilustración, a la que nosotros podríamos entender en sentido amplio. Lo más destacable en este aspecto, es que la “filosofía de la religión” define de manera muy

concreta las vías y niveles en que ha llevado a cabo su reflexión, esto ha tenido mucha influencia también en las demás disciplinas, muy especialmente para poder concebir lo religioso como elemento que puede ser sometido a ciertas normas de comprensión y así formar un cuerpo científico, tal como se esperaba en el positivismo.

Entonces, uno de los problemas de cuando hablamos de “filosofía de la religión” es que se trata de una empresa que de alguna manera ya ha sido puesta en marcha, su definición durante la filosofía racionalista denota el curso en que esta se ha encaminado, por lo tanto trae consigo ciertas estructuras *a-priori* que se iguala a las exigencias de toda filosofía pensada durante es momento (*capítulo 2.2*). De este modo, no ha sido en vano la discusión que planteamos acerca de los planteamientos de Kant, pues es a partir de él en que el concepto de filosofía de la religión comienza a ser entendido y usado de una manera unívoca. Por lo tanto, cuando hablamos de “filosofía de la religión”, no podemos hacerlo en el sentido amplio del término, sino que en uno restringido, puesto que está delimitado todo conocimiento filosófico a una forma de acceso y un fundamento mediante el uso de la razón. Lo que se puede apreciar en la filosofía de la religión es que cuando se pregunta por Dios, resulta ser casi siempre una suerte de categoría que sostiene o se acomoda a argumentos filosóficos, obviamente esto se ve incrementado en la medida en que la racionalidad va haciéndose cada vez más fuerte. Así es como el Dios de Kant, cumple un imperativo racional dentro de su filosofía moral, o como veremos más adelante en Descartes, Dios cumple la función de validar el argumento en torno a los conocimientos matemáticos.

Los rasgos característicos de la explicación racionalista de la religión son el retorno a las explicaciones de su origen a partir del miedo, la admiración ante las realidades naturales, la ignorancia y la astucia de la clase sacerdotal; la comparación entre las creencias de los pueblos recientemente descubiertos y las de las grandes culturas del Extremo Oriente con la religión cristiana a y, sobre todo, el establecimiento de una religión natural o de la razón, cuyo contenido se reduce en términos generales a la afirmación de la existencia de un ser supremo y a la práctica de una moral fundada en la razón del hombre y desde la que se juzgan y critican las diferentes religiones positivas. (Velazco p. 22).

Nos preguntábamos antes porqué existe toda esa complejidad al relacionar estos dos campos: filosofía y religión; lo que nos llevó a una reflexión crítica acerca de las diferencias que el propio campo filosófico habría establecido, entre las vías directas del pensamiento y las indirectas, siendo la vía conducida por la razón que se instalaría en forma de monopolio. Sin embargo, debemos admitir que los planteamientos racionalistas no los podemos tomar despectivamente ni menospreciar, porque a pesar de caer en ciertos reduccionismos si permitieron el comienzo de un pensamiento que beneficiaría mucho a la ciencia de las religiones y en general a la construcción de un saber acerca de lo religioso. La idea moderna de una religión delimitada por la razón resultaría ser un arma de doble filo; una útil herramienta epistemológica para adentrarse desde la filosofía en el tema, a la vez que una visión parcializada de la realidad que implica lo religioso. Lo que debemos rescatar entonces son las problemáticas que implica pensar lo religioso desde la filosofía y cómo a su vez, la ciencia de las religiones ha formado parte de los paradigmas que han aparecido sobre el tema, a tal punto que la filosofía tendría que dejar de la lado la obstinación de entender lo religioso según los criterios establecidos desde la ilustración.

El nombre de ciencia de las religiones tal como explica Velasco, es un concepto moderno, fundado por Max Muller en la segunda mitad del siglo XIX: *"... 'ciencia de las religiones' es utilizado para designar una forma de consideración de la religión diferente de la utilizada por la teología y la filosofía no sólo por el método, sino también por su objeto. En efecto, mientras éstas se ocupaban preferentemente de Dios o de lo divino, la ciencia de las religiones se ocupa del hecho religioso tal como aparece en la historia"*. (*idem*). En la ciencia de las religiones tal como vemos, a pesar de que su objeto es lo religioso, no es considerado de la misma manera que por la filosofía, resulta que el objeto "en común" no es tal como pensábamos en un principio y esta diferenciación será esencial para dejar a un lado la tutela de la filosofía de las religiones y que las ciencias puedan acercarse a lo religioso en tanto hecho, confirmando su carácter intrínsecamente histórico y de alguna forma empírico. La diferencia en que opera la reflexión científica cuando su objeto se entiende como un acontecimiento "de hecho", "verificable" principalmente por lo estudios históricos de las distintas culturas, es muy importante la separación que tendrá la con la filosofía. Esta última a causa de sus propias delimitaciones le resulta imposible entrar a este campo

exploratorio, aun cuando haya fundando los principios de conocimiento y de método. O se queda en la preguntas típicas del racionalismo o reflexiona acerca de los descubrimiento que las ciencias de las religiones pueden suministrar, pero jamas podrá acercarse a los hechos religiosos en cuanto tales, mientras los juzgue desde estructuras a-priori. Diríamos en este mismo lenguaje para entender los niveles en que opera la filosofía y la ciencia de las religiones, que mientras la primera se concentra en los contenidos a-priori, la segunda lo hace en los a-posteriori, que pueden ser suministrado a través del estudio de campo. Es claro aquí, en qué radica la diferencia en que cada disciplina se da lo religioso como objeto, pues este objeto en la ciencia de las religiones pasa a ser más que una mera idea o categoría, sino que un hecho concreto y particular, tal como lo podemos apreciar con la idea de *hierofanía* cuya definición radica justamente en la capacidad de que lo sagrado se haga manifiesto.

Sin embargo, al igual que todo lo que se encuentra regulado por la razón, la ciencia de las religiones requiere establecer ciertos esquemas, hipótesis y métodos en tanto se presenta como teoría¹⁰. Las diferencias que motivan las posiciones científicas son totalmente visibles en los modelos de definición y comprensión de lo religioso, Velazco expone en su *“Introducción a fenomenología de la religión”* (1978) varias de estas perspectivas (ver pp. 25...42), por ejemplo, las teorías evolucionistas como la de H. Spencer, donde se entiende lo religioso de manera normativa, que se construye a partir de estados progresivos de igual forma que la sociedad. También las teorías genéticas, que se preocupaban de encontrar el momento germinal de la religión; Max Muller lo vería en mitología natural y otros en el animismo como en el caso de Tylor. Sin querer entrar en detalles sobre las diversas hipótesis propuestas en el transcurso de historia de las ciencias de la religión, lo que nos interesa visualizar es al aporte que en general significa su desarrollo. Dentro de nuestro examen, el valor que resulta tener todo este recorrido frente a lo religioso, es la confirmación de que lo religioso es un hecho complejo de nuestra cultura; por lo tanto llegar a ver el hecho religioso “en cuanto religioso” conlleva reconocer su profundidad de manera inmanente, esto conlleva un conocimiento a posteriori al que la filosofía no puede acceder sin ayuda de la ciencia.

10 Resulta interesante destacar las diferentes connotaciones que sufre el concepto de teoría *-theorein*; *θεωρεῖν*-, desde su sentido etimológico (contemplación) al sentido epistemológico que adquiere más tarde: *“Ahora bien, el sentido que se da actualmente al término ‘teoría’ no equivale exactamente al de ‘contemplación’ aun en el caso de que comience por admitirse que no hay teoría sin la previa existencia de vida teórica. Hoy día, en efecto, teoría designa una construcción intelectual que aparece como resultado del trabajo filosófico o científico (o ambos). (Ferrater Mora, 1950, p. 776: Teoría).*

A pesar de las diferencias en el objeto religioso que hemos visualizado hasta el momento y la falta de acceso de la filosofía al hecho religioso, debemos recalcar la importancia del paso por racionalismo ilustrado o modernismo, ya que es completamente fundamental para la concepción del estudio de lo religioso en la mayoría de las ciencias sociales y culturales que pueden llegar a tener como objeto la religión. La filosofía moderna cuya mirada se concentra en el sujeto nos dejaría un gran legado “... según el cual la religión no puede ser otra cosa que un producto cultural del hombre, aparecido en una época determinada de la historia.” De acuerdo con este presupuesto “el carácter de 'sobrenaturales' que las diferentes religiones se atribuyen queda descalificado como incompatible con la absoluta independencia de la razón humana, la cual impide la aceptación de cualquier realidad que se presente como sobrenatural” (Velazco, 1978 p. 27). Dejando atrás la época medieval, pasando por el renacimiento, con el descubrimiento de nuevas religiones y el quiebre del dogmatismo cristiano, es que se logra transformar la relación entre filosofía y Dios, sustituyendo la última por la de religión, cuyo concepto implica al ser humano como categoría fundamental, lo que para bien o para mal deja fuera cualquier explicación sobrenatural o recursos que no puedan ser validados a través de una *episteme*.¹¹

Aquí podemos identificar un elemento muy relevante, que repercutiría en la construcción de la ciencia de las religiones, en tanto comienza a surgir la idea de que la religión es un producto del ser humano. Esta noción vendría a ser por una parte un paradigma del modernismo que, tal como lo ilustraría Kant, viene a darse como una verdadera revolución copernicana o antropológica, al poner la categoría de construcción de mundo orientada hacia el sujeto. En tanto la mirada se vuelve hacia el hombre, es posible pensar todo el sistema de ciencias culturales como fenómeno inmanente al ser humano; y la ciencia que a su vez permite a la filosofía acceder a un terreno más fértil de elementos para analizar, como ocurre en el caso de la historia y psicología.

En términos simples, entendamos que ni la filosofía de la religión, ni la ciencia de las religiones son posibles de manera aisladas; aunque la primera ha sido algo más inflexible en lo que se refiere al método para llegar a su objeto. Esta última a causa de

11 Decimos que puede ser para mal, porque llega a suprimir muchos hechos que no pueden ser explicados desde la racionalidad, tales como los que entran en las dimensiones del pensamiento simbólico.

la doctrina racional queda de algún modo reducida a la propia filosofía pues: *“La filosofía de la religión depende, desde su inicio, de una teoría sistemática del conocimiento 'Wissenschaftssystematik' ” (Idem, p. 14)*. Ha sido la ciencia de las religiones a pesar de las múltiples deficiencias que se puedan hallar en su camino, la que permitiría plantearse desde la filosofía un nuevo sentido del estudio de lo religioso: *“La ciencia de las religiones ha puesto de relieve que la religión es un hecho humano complejo cuya esencia no agotan los elementos racionales por importantes que sean” (Op-cit, p. 42)*. Ya que esta última requiere cierta abertura frente a toda la amplitud de fenómenos que involucra lo religioso, debido también a su carácter interdisciplinario y heterogeneidad de posiciones. Sería desde las ciencias que se daría inicio a la fenomenología de las religiones y a través de este camino, el descubrimiento que tiene lo sagrado como hecho y experiencia del ser humano.

En este punto es conveniente destacar la resistencia que atribuye Tillich al mismo concepto de religión, ya que este resulta en todos los sentidos problemático.¹² Será por esta resistencia que no es posible aplicar un método unívoco que explique lo religioso, ni definir en su totalidad el concepto de religión por medio de leyes generales, así como tampoco reducirlo a los criterios de la filosofía. Ambos campos, el de la filosofía y el de la ciencia, aunque diferentes tienen la necesidad de dialogar en muchos de sus puntos: de los paradigmas filosóficos a las ciencias (como el paradigma del sujeto o giro copernicano); y la necesidad de la filosofía de aquello que solo puede ser examinado desde la historia, la antropología, la psicología, etc. Pues la filosofía de las religiones *“Emplea en su construcción normativa los materiales que proveen la historia de las religiones, la psicología de la religión y la sociología de la religión. Pero no es idéntica, sea en parte o en su totalidad, con ninguna de estas tres ciencias empíricas” (p. 15)*.

El valor que para nosotros se destaca de manera más prominente en el recorrido de la ciencia de las religiones, corresponde al advenimiento del estudio de lo religioso como hecho específico que permitieron los esquemas positivistas. Apartándose cada vez más de los prejuicios y contenidos a priori de un método establecido totalmente por la razón, lo cual alcanzaría un momento de mayor plenitud con la fenomenología, aquella que Mircea Eliade prefirió llamar con más sencillez como historia de las religiones. Es

¹² Velazco corrobora la idea de que el término mismo de religión es dificultoso: *“La religión, dirán los cultivadores de las diferentes ciencias de la religión, no existe. Existen tan sólo las diferentes religiones.” (1978, p. 79)*.

en el estudio fenomenológico de la religiones, donde el hecho religioso puede ser visto bajo una mirada que no se reduce a los principios filosóficos ni a los prejuicios de las distintas teorías científicas, sino que se concentra en la especificidad de su objeto, aunque no podemos ocultar que también posee una metodología y una fuerte influencia filosófica, como la que podría encontrarse en Husserl.

“Pero veamos en concreto cómo puede colaborar el estudio fenomenológico del hecho religioso con los diferentes análisis científicos del mismo. Como hemos visto, la fenomenología estudia el hecho religioso en su conjunto y en cuanto religioso, mientras que las distintas ciencias de la religión estudian este fenómeno religioso desde las perspectivas propias a cada una de ellas y por tanto, en cuanto hecho histórico, social o psicológico.” (Ibídem, p. 70).

Qué se está diciendo de manera implícita en esta cita, más allá de lo que parece evidente acerca la colaboración mutua y las diferencias entre la fenomenología y las ciencias de la religión. Hay cierta tentativa por parte del autor en que se entienda el hecho religioso de manera exclusiva, ni con el modo de la filosofía, ni con el de las ciencias, sin perder eso si la relación de mutua necesidad entre todas ellas. Por eso hacemos hincapié en cómo estudia la fenomenología el hecho religioso, el significado de “en cuanto religioso”; esto quiere decir en su propia esfera, como irreductible, como hecho que no puede ser entendido sin una comprensión de sus cuestiones más internas. ¿Podemos seguir sosteniendo entonces un estudio filosófico en este contexto? ¿Así mismo, como compatibilizar la excepcionalidad de la filosofía, de las ciencias antes la especificidad del hecho religioso? ¿Existe una filosofía que lo permita?

A este respecto la fenomenología de las religiones según la perspectiva de Mircea Eliade tiene un significado especial para nosotros, en tanto plantea un método que no es reductivo. Aunque la metodología de historia de las religiones consisten en comprender el hecho religioso de manera unificada (como ocurre con la idea de lo sagrado), siempre tiene en consideración la diversidad y autenticidad de cada una de las manifestaciones de lo religioso, presente en los mitos, ritos de las diferentes culturas: *“Tal procedimiento no implica la reducción de todo significado a un común denominador. Nunca se insistirá demasiado en que la búsqueda de estructuras*

simbólicas no es una tarea de reducción, sino de integración” (Eliade, 2010, p. 128). Este mismo planteamiento para adentrarse en los fenómenos religiosos, ha intensificado la renovación y valorización del mundo simbólico, que anteriormente habría sido tan rechazado por los movimientos iconoclastas de nuestra cultura occidental. Este devenir dialéctico, que se manifiesta en la preservación de los postulados heredados por la filosofía y las ciencias; en su integración y renovación ante el estudio de lo religioso mediante la reincorporación del universo simbólico, corresponde al proceso que Durand resumiría como un retorno al pensamiento simbólico, gracias a la emergencia de las hermenéuticas. Ya que estas consisten precisamente, coincidiendo con Ricoeur, en sistemas interpretativos, que se ocupan de aquello que no puede ser entendido por la vía directa: “Este ámbito de las expresiones de doble sentido constituye el campo de la hermenéutica propiamente dicho”. (Ricoeur, 2003).¹³ Este trabajo de reflexión acerca de los distintos modelos interpretativos, podría venir siendo la posibilidad de una filosofía que se plantea el lugar de lo sagrado en el universo comprensivo del hombre, lo que por supuesto no lleva a lo que conocemos como hermenéutica.

¹³ Cabe destacar que esta última cita corresponde a la extensión de la definición de símbolo expuesta por Ricoeur en la cita número “2”.

2.4.- Una filosofía interpretativa para lo religioso.

¿Qué tipo de pregunta acerca de lo religioso tiene realmente un carácter filosófico?
¿Cómo podemos reflexionar filosóficamente acerca de lo sagrado?

Resultan ser interrogantes que aun no hemos respondido de manera concreta, sino que más bien por medio de desviaciones. Llegando al capítulo final de esta investigación, es una exigencia que hagamos más evidente y solucionemos al menos parcialmente la primera de estas preguntas, por el contrario ni siquiera podríamos resolver uno de los objetivos que nos hemos dado como principales, reconocer la pertinencia entre filosofía y religión.

A lo largo de esta investigación podemos identificar dos caminos por los cuales cuestionarnos la relación entre filosofía y religión:

El primero se cuestiona cómo podemos establecer un conocimiento del tipo filosófico acerca de la temática religiosa. Problemática que se hace visible a lo largo de todo el desarrollo del término de filosofía de la religión y que interroga a cada concepto por separado: “cómo entender lo religioso” y “cómo entender lo filosófico”, para luego plantear su posible vinculación. Este tipo de pregunta tal como hemos visto, es parte de toda la historia de las ciencias de las religiones y de la filosofía de la religión, donde hemos destacado la contienda entre los elementos racionales e irracionales de esta conjugación, identificándola como del tipo epistemológica. El concepto de filosofía, al igual que el de ciencia, reclaman una posición, mientras que el de religión se resiste a ser delimitado o generalizado. Más tarde por medio de la fenomenología de las religiones, es que el estudio de lo religioso en su especificidad se encuentra con elementos que van más allá de las restricciones iniciales, estos elementos pertenecen al ámbito de lo simbólico.

Un segundo camino sería el que pasando por alto el problema epistemológico entre filosofía y religión, se cuestiona directamente por la problemática antropológica de la dimensión religiosa. Esta senda implica primero, haber pasado por el establecimiento de la filosofía moderna, ya que es desde el lugar de la razón y de la conciencia donde

descubrimos que lo religioso es un hecho cultural del ser humano y marcado por su historia, recordándonos la antigua tesis de Protágoras que dice: *“El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son”* (Copleston, p.81). El concepto principal que destacamos desde aquí vendría siendo entonces el de subjetividad.

Sin embargo, para poder plantearse una pregunta verdaderamente antropológica, desentrapada de la exigencia epistemológica moderna y que interrogue la dimensión existencial del hombre, ha sido necesario algo más: que haya sido puesta en crisis la razón y la posibilidad de asegurar completamente el conocimiento y sus límites. Cuando no se puede asegurar la validez absoluta del pensamiento directo, o lo que entendemos desde el modernismo como “conciencia”¹⁴, es que la cuestión acerca del “sentido” aparece en la filosofía, al mismo tiempo que en el ámbito de las religiones y las demás ciencias culturales. Se abre la posibilidad de que exista un universo que no puede ser visto por completo o al menos desde tan sólo una “vía” del pensamiento, por lo tanto, toda pregunta que involucre al hombre o los ámbitos más relevantes de su vida, tales como el religioso, debe ir más allá de los criterios de validez que funcionan sobre la base de la adecuación (en el sistema del signo). Cuando se rompe esta relación, la pregunta toma un plano interpretativo, la dimensión religiosa del hombre no puede ser comprendida desde la racionalidad, sino que desde otras nociones como lo plantea Otto, tales como la experiencia de lo *“numinoso”* o del *“mysterium tremendum.”* El descubrimiento de las temáticas como la del mito y de lo religioso, consistiría de ahora en adelante en un principio diferente al que la lógica del signo había establecido, pero sin negarla; la atención se traslada hacia lo que no puede ser representando, al universo de lo simbólico. La vía será entonces la del pensamiento indirecto, exactamente donde se pone en juego la hermenéutica como técnica de interpretación.

Hay por cierto una idea bastante generalizada acerca de cómo se dio la crisis de la razón y quiénes fueron sus principales exponentes. No es casual que tanto para Durand, como para Ricoeur (ambos de la corriente hermenéutica), los llamados *“maestros de la sospecha”* ocupen ese lugar de des-articulación de la conciencia, habrían sido ellos quienes por medio de diferentes formas lograrían remecer ese

14 Conciencia en sentido epistemológico vendría siendo *“primariamente el sujeto del conocimiento, hablándose entonces de la relación conciencia-objeto consciente como si fuese equivalente a la relación sujeto-objeto”* (F. M. p. 323 -Conciencia: b).

edificio tan sólido que por siglos había sido sostenido por la racionalidad. *“El filósofo contemporáneo se encuentra con Freud en los mismos parajes en lo que se haya Nietzsche y Marx; los tres se erigen ante él como protagonistas de la sospecha, como desenmascaradores.”* (Ricoeur, 2003, p. 95). El cuestionamiento ahora surge desde la posición insegura, desde la sospecha que acosa el ser humano al no contar con la razón como simiente: Nietzsche desde el nihilismo y la muerte Dios; Marx desde la idea de enajenación con su teoría de las masas; y Freud desde los conflictos neuróticos con la teoría de inconsciente. Nos llevan a una nueva forma de plantearnos la relación con el sujeto de conocimiento, que consistirá en que *“Comprender no es ya entonces un modo de conocimiento, sino más bien un modo de ser, el modo de ser del ser que existe al comprender”* (Ibidem p. 16). Y sobre esto mismo es que también la propia filosofía se vuelve interpretativa, o sea, una interpretación de las interpretaciones.

Las preguntas hechas a partir de la sospecha implican algo en común, que toda construcción de realidad a partir del ser humano esconde otro nivel de “realidad” no evidente, que resulta ser parte de su propia condición, ese desciframiento es la tarea del hermeneuta, que desde ahora también vendría siendo el filósofo. Ese nivel de la realidad, tal cómo explica Ricoeur en la cita anterior, corresponde al propio modo de “ser”; ese modo de ser en la perspectiva de las religiones, encontrará más tarde un territorio con la definición del hombre como *“homo religiosus”* propuesta por Eliade. No se trata más del conocimiento, o al menos no de la misma manera que antes; esto implica una reformulación epistemológica dentro de la filosofía. En tanto la hermenéutica sea una técnica de interpretación, la filosofía por medio de la hermenéutica tendrá una orientación renovada para preguntarse por la temática de las religiones. Dicho de otro modo, el surgimiento de la hermenéutica confiere una nueva forma de preguntarse desde filosofía, posibilitando que lo religioso sea planteado desde este campo, sin perder su especificidad, como ocurre cuando nos interrogamos acerca de lo sagrado. Hay algo en estos elementos de tipo simbólico-religioso, que hace que la filosofía reflexiones sobre ellos, después de todo *“el símbolo da que pensar”* (Ídem).

Es interesante reflexionar que las propias restricciones que el modernismo fue instaurando, terminarían siendo las causantes de su propia crisis, tal como diría

Ricoeur: *“Es necesario que lo que en un sentido es fundamento, en otro sentido parezca prejuicio: la conciencia.”* (ibidem, p. 96). Esto queda mucho más claro si nos concentramos, tal como hicimos en otros capítulos, en los momentos fundacionales, en este caso el cartesianismo: *“El cartesianismo asegura el triunfo de la iconoclastia, el triunfo del signo sobre signo”* (Durand, p. 27), pero sin embargo dentro las mismas *Meditaciones Metafísicas*, surge el problema del “genio maligno”, de la posibilidad de que un Dios que es capaz de engañar a la conciencia. Además, esto acontece durante el proceso guiado por la duda metódica, que vendría siendo el sostén del método racional cartesiano, hasta que la razón se ve atrapada y no puede hacer otra cosa que aludir al recurso más peligroso y menos fiel de todos, la metáfora. La posibilidad de la existencia de un Dios tramposo bajo la imagen de un “genio maligno” fue rápidamente desechada por Descartes, con tal de asegurar el conocimiento matemático, pero el simple hecho que haya anunciado la posibilidad de este Dios, que es una suerte de sombra dentro su argumento filosófico, revela un problema no resuelto que se irá haciendo cada vez más poderoso e ineludible.

Supondré, pues, que no un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino algún genio maligno de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerme errar; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños con los que ha puesto una celada a mi credulidad... (Descartes, 1641, p. 15).

La racionalidad revela su inconsistencia desde el momento de origen, en el mismo proceso de la duda llevada al extremo por medio de la metáfora: hipérbole del genio maligno. Aunque es abandonado este Dios irracional, quedará marcado en la filosofía que el conocimiento tiene diferentes dimensiones y que este siempre será un “conocimiento humano”. Tal como dijimos antes citando a Ricoeur, el comprender se trata de un modo ser, a lo que podemos agregar: que no es otro que el del “ser” humano. Es por esto también, que el paso por el racionalismo se hace necesario para llegar a una filosofía interpretativa, más allá del problema epistemológico del “método” como ocurre en Descartes con la duda metódica, lo que no podemos dejar de lado es el paradigma de la subjetividad, esto se ve de manera mucho más explícita en el

“injerto” de la hermenéutica de Ricoeur en la fenomenología: *“La filosofía hermenéutica de Ricoeur no abandona nunca la fenomenología y por ello deviene fenomenología hermenéutica. Y no la abandona pues aquello a lo que Ricoeur no está dispuesto a renunciar es a la subjetividad”* (Silva, 2005).

La filosofía asegura su conocimiento por medio de la razón, lo que lleva al triunfo de los iconoclastas, dejando el ámbito de lo religioso delimitado por una epistemología filosófica o científica, marginando a su vez los ricos elementos del pensamiento simbólico. Luego, esta razón es puesta en crisis, cuando el proyecto moderno fracasa; siendo denunciado por los tres maestros de la sospechas, cada uno desde sus respectivos campos. Esto lleva a la filosofía y a las ciencias de la cultura, a tomar una actitud de sospecha, pues ya no puede confiarse de la misma manera en que el positivismo ilustrado lo hizo con el conocimiento. Esto lo podríamos ejemplificar de igual manera con Freud o con Nietzsche, en tanto ambos reconocen que dentro del ámbito del conocimiento existiría esta suerte de geniecillo maligno que Descartes desechó quizás de manera demasiado sencilla.

En lo que respecta a lo religioso, la problemática se plantea de manera muy similar. Estos dos últimos pensadores verían a la religión como una ilusión o “mascara” para ocultar los elementos más penosos de la condición humana, como por ejemplo nuestra tan difícil de aceptar condición finita. En el caso de Freud, donde mejor se puede apreciar esta “interpretación” de lo religioso por medio de la sospecha, es en el modelo económico correspondiente a su metapsicología. La función del modelo económico consiste en una explicación acerca de las formas en que el ser humano ha sido capaz de sobrellevar las diversas prohibiciones a las que debe someterse a lo largo de su vida en sociedad, manteniendo de alguna manera el equilibrio psíquico del modelo local *-yo, superego y ello-*. Es muy claro desde Freud, que más allá del instinto gregario, lo que prima en el hombre es la necesidad de satisfacer sus propios deseos, los cuales deben ser restringidos en tanto pertenece a una cultura, de aquí el título de una de sus obras más filosóficas: *“El malestar de la cultura”*.

“La pregunta que Freud plantea no es la de Dios, sino la del Dios de los hombres y de sus función económica en la balanza de las renunciaciones pulsionales, de las satisfacciones sustituidas y de las compensaciones por

la cuales el hombre intenta soportar la vida.” (Ricoeur, 2003, p 96).

La religión tiene para Freud un sentido peyorativo, viene a ser una ilusión que sirve para aceptar toda la serie de prohibiciones a nuestras pulsiones, mediante el sustituto que entregan las mayorías de los símbolos religiosos, como por ejemplo el de la vida eterna. La religión sería entonces un forma de represión, mientras que su contrario vendrían siendo las artes cuyo destino, la sublimación, sería mucho más valorado. La teoría freudiana, en tanto análisis interpretativo de la cultura, por medio la lectura de “doble sentido” o de lo no evidente (lo inconsciente), es que puede ser entendida como una hermenéutica. A pesar de que Durand realiza una crítica a la teoría de Freud, denominándola como una “hermenéutica reductiva” por la visión mecanicista que tiene del psiquismo y la reducción de todo proceso cultural al Complejo de Edipo, no deja de destacar que dentro del estudio del psiquismo fue el punto de partida para la investigación de todos los fenómenos que nunca antes se habían sacados a la luz, como el mundo onírico, el tema de los mitos y el significado de los símbolos, que más tarde continuaría Carl Jung, dándole una mayor importancia a los símbolos religiosos.

Lo que tienen en común la filosofía de Nietzsche con la tesis de Freud acerca de lo religioso, es el carácter “enmascarador” que ambos le atribuyen, aunque no es únicamente propio de lo religioso, sino que de las tantas construcciones culturales que el hombre ha llevado a cabo.

Sin duda alguna, que religión es un contenido de la cultura, por lo cual esta temática debe ser vista por la filosofía dentro de este contexto. Sobre esto, hace casi diez años atrás se compiló una conferencia con el título de *“El hombre y su cultura” (1994)*, donde una de las exposiciones, hecha por la profesora Ana Escribar, tuvo el nombre de *“El hombre y su religión”*, por supuesto que no es casual, ya que el camino por el que la filosofía debe reflexionar sobre lo religioso, pasa primero por el ámbito de la cultura. Por lo cual, resulta pertinente plantearse el tema de la religión en Freud y tal como lo habría hecha la autora recién mencionada, la problemática nietzscheana acerca de lo religioso en un sentido cultural y antropológico. La pregunta acerca de lo religioso, es ante todo una interrogación acerca del hombre.

La crítica que hace Nietzsche a la religión, se concentra al igual que en nuestra

investigación, desde la temática del conocimiento, específicamente en relación al concepto de “verdad” instaurado por la metafísica, una vez perdido el sentido trágico en manos de Sócrates. Esta idea de verdad, niega la vida terrenal, el devenir y los impulsos tónicos del hombre, reemplazándolos por los principios metafísicos de un mundo suprasensible e inmutable. Esta negación originaria del vitalismo y su reemplazo por la verdad intangible, es lo que gestaría desde el comienzo la crisis que Nietzsche definiría como “nihilismo”. Esta crisis vendría siendo el rasgo cultural del momento identificado por el filósofo, pero que ha venido formándose a lo largo de pensamiento occidental. Nihilismo significa: *“la pérdida de valores que hasta ese momento presentaban como absolutos, la falta de respuesta al por qué del sufrimiento y de la vida, la total carencia de un sentido que ilumine la existencia”*. (Escribar 1994). El nihilismo entendido de esta manera se relaciona con la tesis de “la muerte de Dios”, en tanto, al igual que la metafísica tiene su fundamento en el mundo inteligible o en estos valores que niegan el vitalismo propio del hombre. Dios al igual que la “verdad”, son para este filósofo una máscara inventada por el hombre débil, que no es capaz de hacer frente a la vida.

Escribar haría también una comparación entre el nihilismo y la idea de Mircea Eliade acerca del *“terror a la historia”*. Una característica del hombre arcaico es el intento de mantener la perennidad de sentido, tratando de retornar por medio de actos rituales a la originalidad del mito, entendiendo que: *“El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos”* (Eliade, 1991, p. 6). El mito es el que le da sentido a la vida del hombre arcaico, en tanto a través de este asegura la realidad, por eso para preservar la verdad de sus existencia el hombre necesita renovar el mito por medio de los actos rituales. Lo contrario a esta existencia real, es la historia, a la que el hombre arcaico teme por representar la pérdida de sentido del momento de originalidad que sostiene su existencia; entendamos que la historia se manifiesta en el orden de lo profano y el mito es lo sagrado por excelencia. Este miedo a la historia conlleva la búsqueda de lo sagrado, que es entendido como una realidad inmutable, lo que se traduce finalmente en un miedo a la finitud. La diferencia entre estas formas de transmutación: de lo profano a lo sagrado o de lo vital a lo suprasensible, radica como observaría Escribar, en que este terror a la historia es constitutivo del hombre, en tanto *“homo religiosus”*, por lo cual no es sólo un rasgo de una cultura en específica, sino que una dimensión

humana que permanece en las diferentes culturas, incluyendo las más contemporáneas.

El planteamiento de Eliade acerca de la condición intrínsecamente religiosa del hombre, más allá del hecho de que encuentre sus causas en el terror a la historia, que dentro de la filosofía de la sospecha entenderíamos como una enmascaramiento de la finitud del ser humano, refleja que la experiencia simbólica se define como una configuración de la realidad del ser humano en el mundo. La condición de sagrado de un objeto, para el *homo religiosus*, responde al modo en que este vive y experimenta su vida, la realidad es puesta desde su propio imaginario. Por lo tanto, cuando nos preguntamos qué sentido tiene para la filosofía preguntarse por lo sagrado, podemos decir que es una interrogante que interpela al ser humano y la hermenéutica nos sirve para acceder a este plano, en tanto puede ir por la “vía indirecta”. Una filosofía de la interpretación por lo tanto, no solamente es capaz de analizar los diferentes niveles reflexivos en que desde el conocimiento se busca aprehender lo religioso, sino que cómo esta misma búsqueda tiene que ver con lo que es esencial al hombre. Como dijimos algunos párrafos más atrás, la cuestión de lo religiosa termina siendo siempre una interrogante sobre el ser humano.

3.- Una propuesta filosófica educativa para la comprensión integral de las religiones

Comprensión Integral de las religiones



**Programa de Estudio
Filosofía y Psicología (Electivo)
Tercero o Cuarto año Medio**

3.1.- Presentación

En la presente propuesta pedagógica se busca integrar dentro del currículo de Cuarto año Medio (en casos excepcionales Tercer año de Enseñanza Media), algunos de los contenidos y descubrimientos realizados a partir de la investigación concerniente al concepto de “lo sagrado” según Mircea Eliade. El medio para esto, corresponde a la elaboración del “ensayo de un programa” de tan sólo una unidad, que es totalmente susceptible a ser ampliado y/o modificado hasta convertirse en el programa de una asignatura completa a cargo del área de filosofía. Pero también de manera más humilde, integrarlo como unidad dentro de la misma asignatura.

Con el título de *“Una propuesta filosófica educativa para la comprensión integral de las religiones”*, lo que intentamos destacar es, en primer lugar, el carácter reflexivo que debe tener dicha propuesta, al tratarse de una visión filosófica y perteneciente al ramo de filosofía sobre la temática religiosa; y en segundo lugar el sentido que le queremos dar al concepto de religioso, como fenómeno no exclusivo de las instituciones o doctrinas religiosas, sino, como una dimensión que resulta esencial al ser humano, en su existencia individual, colectiva, psíquica y cultural.

El término de “integral”, no sólo hace referencia a la búsqueda de un objetivo en particular (entender la esencia de lo religioso según el concepto de lo sagrado); sino que también como metodología de trabajo y análisis en las dinámicas que puedan darse dentro del aula. Por esta razón es que el docente debe cumplir la labor de posibilitar las condiciones necesarias para que exista un trabajo colectivo, donde la heterogeneidad de posiciones resulte ser beneficiosa en un clima de respeto y mutuo aprendizaje. Tanto las perspectivas religiosas oficiales más convencionales, como las cosmovisiones menos comunes resultan pertinentes. Se quiere destacar que todas las posiciones religiosas son ricas en

sus diferencias y que todas comparten también principios en común, como ocurre por ejemplo con la búsqueda de trascendencia. Por esto es que dentro del orden teórico y método investigativo, nos planteamos la necesidad de usar el de las religiones comparadas, acondicionado por supuesto al contexto escolar.

Pertinencia de la temática dentro del marco escolar.

Hay que destacar el carácter particular de este programa y cómo se diferencia de aquellos que están diseñados para la asignatura de Religión. Estos últimos por tener un enfoque propio de cada institución religiosa, tal como se puede observar en los programas ofrecidos por la Vicaría de la Educación o por las Iglesias Evangélicas de nuestro país, cuentan con objetivos y métodos de estudio muy diferentes al que proponemos aquí. Principalmente buscan formar bajo los criterios de sus respectivos dogmas religiosos, visiones y formas de fe, lo cual nos parece de mucho valor, pero sin embargo no corresponde a nuestros objetivos, ni método.

El programa que proponemos, si bien se ocupa de las regiones y es innegable que cada individuo involucre sus propias posiciones, intenta hacer un estudio de lo religioso desde una perspectiva lo más heterogénea y aséptica posible. Este aspecto hace muy permisible que el programa sea adjudicado al sector de filosofía y psicología, tomando en consideración además que el programa oficial de la asignatura no incluye esta temática, pero si se concentra en reflexiones del tipo existenciales, individuales y socioculturales.

La integración de este programa en Tercero o Cuarto año de Enseñanza Media, depende de cómo se encuentre a su vez implementada la asignatura de Filosofía en cada establecimiento. Ya que para obtener mejores resultados es

necesario que los estudiantes manejen ciertos conceptos y temáticas filosóficas básicas, que en la mayoría de los casos existen recién en último nivel secundario.

Al continuación enumeramos algunos criterios básicos que deberían estar presentes para poder implementar esta propuesta de manera efectiva.

1. El concepto de metafísica.
2. Nociones básica en torno a la idea de ser y ente.
3. Conceptos de “*mito*” y “*logos*”, más su respectivas diferencias.
4. El ser humano como ente psíquico y cultural (o individuo social).
5. La idea de subjetividad.

Siguiendo como modelo los programas de estudios realizados por el Ministerio de Educación para Filosofía y Psicología en enseñanza media (MINEDUC, 2004) y el Marco Curricular del año 2009, donde se plantean las actualizaciones de los Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos Obligatorios de la Educación Básica y Media, elaboramos según los mismos principios un programa para consolidar esta unidad. Para luego dar a paso a las: subunidades, actividades; sugerencias de evaluación; material que incluye textos y elementos audiovisuales; contenidos; que además de cumplir las exigencia de la temática deben hacerlo ante las necesidades educativas actuales.

3.2.- Objetivos Fundamentales Transversales

Los objetivos fundamentales transversales de acuerdo a la definición de la normativa curricular oficial (decreto 220) “corresponden a: *a una explicitación ordenada de los propósitos formativos de la Educación Media en cuatro ámbitos: Crecimiento y Autoafirmación Personal, Desarrollo del Pensamiento, Formación Ética, y Persona y su Entorno*” (MINEDUC, 2006, p. 11). A esta estos cuatro propósitos formativos, luego de las actualizaciones proporcionadas durante el año 2009 (Decreto n° 256), se le agrega un nuevo propósito asociado a las necesidades del mundo contemporáneo, identificado como “*Tecnologías de información y comunicación*”.

Mediante el programa que presentamos como propuesta pedagógica, se pueden llegar a cumplir gran parte de los OFT, pero también ciertos criterios de índole más particular que no pueden ser explicados mediante un sistema tan ordenado. Por esta razón hemos dejado los elementos del tipo valórico no-institucional, como parte de la presentación de esta propuesta.

3.2.1.- Presencia de objetivos fundamentales transversales

Crecimiento y autoafirmación personal

- El reconocimiento de la finitud humana y conocimiento y reflexión sobre su dimensión religiosa.
- El interés por conocer la realidad y utilizar el conocimiento.

Desarrollo del pensamiento

- Autoconocimiento de si mismo.
- Autoestima.
- Identificar, procesar y sintetizar información de una diversidad de fuentes.
- Suspender los juicios en ausencia de información suficiente.
- Exponer ideas, opiniones, convicciones, sentimientos y experiencias de manera coherente y fundamentada, haciendo uso de diversas y variadas formas de expresión.
- Aplicación de principios, leyes generales, conceptos y criterios.
- Disposición crítica y autocrítica, tanto situaciones en el ámbito escolar como las vinculadas con la vida cotidiana a nivel familiar, social y laboral.
- Análisis, interpretación y síntesis de información y conocimiento.
- Establecer relaciones entre los distintos sectores de aprendizaje; de comparar similitudes y diferencia.

Formación ética

- En consecuencia, conocer, respetar y defender la igualdad de derechos esenciales de todas las personas, sin distinción de sexo, edad, condición física, etnia, religión o situación económica.
- Valorar el carácter único de cada persona y, por lo tanto, la diversidad de modos de ser.
- Respetar y valorar las ideas y creencias distintas de las propias, en los espacios escolares, familiares y comunitarios, con sus profesores, familia y pares, reconociendo el diálogo como fuente permanente de humanización, de superación de diferencias y de acercamiento a la verdad.

La persona y su entorno

- Valorar la vida en sociedad como una dimensión esencial del crecimiento de la persona.
- reconocer la importancia del trabajo –manual e intelectual– como forma de desarrollo personal, familiar, social y de contribución al bien común.
- Desarrollar la iniciativa personal, la creatividad, el trabajo en equipo.
- Proteger el entorno natural y sus recursos como contexto de desarrollo humano.

Tecnologías de información y comunicación

- Utilizar aplicaciones que resuelvan las necesidades de información y comunicación dentro del entorno social inmediato.
- Buscar y acceder a información de diversas fuentes virtuales.
- Utilizar aplicaciones para representar, analizar y modelar información y situaciones para comprender y/o resolver problemas.
- Utilizar aplicaciones para presentar y comunicar ideas y argumentos de manera eficiente y efectiva aprovechando múltiples medios (texto, imagen, audio y video).

3.3.- Orientación didáctica

Las unidades deberán ser abordadas desde una perspectiva teórico-reflexiva, que tiene que ser mantenida hasta el término de toda unidad. Tal como se plantea en la mayoría de los programas del currículum oficial, este aspecto intelectual que introduce los conceptos, hipótesis y problemáticas propias del campo de estudio, debe ser complementando con prácticas que posibiliten un aprendizaje significativo: La discusión grupal, el aporte de experiencias individuales y colectivas, para generar experiencias de aprendizaje.

El docente deberá lidiar con los prejuicios y con los síntomas negativos de las posturas rígidas que puedan presentarse a lo largo del análisis de las diferentes culturas, religiones, cosmovisiones, etc. Sin forzar la supresión de las posiciones personales, pero fomentando la comprensión, respeto y tolerancia hacia los que opinan diferente. La discusión constante y libre acerca de las propias posturas, han de fortalecer el sentido de diversidad; en tanto surge la necesidad de ser entendido, se plantea también la responsabilidad de comprender al otro. Por lo cual, el docente debe ser un catalizador para que puedan darse todas estas instancias, puede ser a través de plenarios, exposiciones, que incluyan tanto los contenidos, como las visiones personales.

La metodología de trabajo debe realizarse mediante una suerte de estudio comparado de las religiones, en que los estudiantes aporten con sus propias investigaciones y el docente entregue los conceptos y criterios pertinentes para organizar los conocimientos adquiridos por medio este proceso.

Es imprescindible por supuesto que el docente tenga pleno conocimiento de las teorías y conceptos en que se construyen las unidades, los materiales audiovisuales y textos que se incluyen. Además de tener la capacidad de modificarlos o complementarlos, con tal de potenciar el aprendizaje de los estudiantes.

El docente debe informar en cada unidad o subunidad, sobre los contenidos y problemática a tratar, su contexto y los métodos que se utilizarán para tratarlos.

El docente debe generar dudas en los estudiantes, no entregar todas las respuestas, sino que permitir que los estudiantes logren primero sus propias reflexiones e hipótesis. La exposición de contenidos siempre debe mantenerse abierta a otras miradas generando discusión enriquecedoras.

3.4.- Objetivos Fundamentales

1. Entender los aspectos religiosos y espirituales como parte esencial de la existencia humana.
2. Comprender la complejidad de los fenómenos religiosos y sus relevancia a nivel sociocultural.
3. Valorar la diversidad o heterogeneidad de perspectivas frente a la temática de la espiritualidad.
4. Identificar las principales características dentro de un grupo de mitologías y religiones a estudiar.
5. Identificar los elementos teóricos y conceptos principales en que se constituye lo religioso y su estudio.
6. Establecer una reflexión desde los contenidos de la unidad, al entorno inmediato.
7. Plantear hipótesis acerca de los diferentes fenómenos religiosos utilizando el método comparativo de las religiones.

5.- Contenidos mínimos obligatorios

Unidad 1: Introducción al estudio comparado de las religiones.

- a) El estudio de lo religioso desde las ciencias y la filosofía (problemas epistemológicos). Método fenomenológico y comparativo.
- b) Lo religioso como condición esencial de la existencia humana respecto de la búsqueda de la trascendencia. Definición de "*Homus Religiosus*" y la experiencia de lo sagrado como hecho fundamental de lo religioso.
- c) Análisis del hecho religioso por medio de las definiciones: sagrado, profano, hierofanía, mito, rito y símbolo. Clasificación de mitos y de ritos.
- d) Investigación sobre algunas religiones y mitologías. Principales religiones del mundo.
- e) Heterogeneidad de religiones, cosmovisiones y perspectivas de trascendencia. Religiones doctrinarias, convencionales y no convencionales, nuevas tendencias y búsquedas espirituales.
- f) Dos modos de ser en el mundo de acuerdo a lo sagrado y lo profano. Reflexiones sobre el hombre moderno o contemporáneo y el hombre arcaico. Incidencia en los sistemas actuales, en las sociedades, en los valores, en el medio-ambiente, etc.

3.3.1.- Contenidos y distribución temporal de la unidad

Cuadro sinóptico

Unidad: 1) Introducción al estudio comparado de las religiones.

Contenidos

- La filosofía de la religión. De la teología revelada, hasta la fenomenología de las religiones.
- El estudio comparativo de las religiones.
- El “*Homo Religiosus*” y la búsqueda de espiritualidad o trascendencia.
- Definiciones Centrales: Sagrado, hierofanía, profano, rito, mito y símbolo.
- Clasificación de mitos: Cosmológicos, Antropológicos, Etiológicos, Escatológicos, etc. Y de ritos: De iniciación, de sanación, de tránsito, etc.
- Diversidad de religiones y cosmovisiones.
- Dos modos de ser en el mundo.

Tiempo estimado

26 horas.

3.4.-

Unidad 1

Introducción al estudio comparado de las religiones.



3.4.1.- Subunidad 1

Introducción a la filosofía de la religión

Siendo la primera subunidad, el docente debe realizar una introducción acerca de la construcción del concepto y estudio de lo religioso, destacando las posiciones y autores que se consideren más relevantes. Por medio de este recorrido los estudiantes deben ser capaces de identificar las problemáticas que existen en el estudio de lo religioso y como el concepto mismo ha resultado siempre difícil de abarcar. Por lo tanto, la presente subunidad debe enfocarse en asuntos epistemológicos que permitan comprender como se llegó a plantear el tema de las religiones comparadas, para luego ir profundizando en los conceptos más particulares.

El docente puede ir ahondando en los diferentes momentos, de lo que entendemos como “la historia de la filosofía de la religión”, destacando las posiciones que le resulten más apropiadas a él o a los estudiantes.

Contenidos

- La teología revelada y la teología natural.
- Descubrimiento de nuevas religiones.
- Caída del dogmatismo filosófico
- El ser humano como sujeto cultural e histórico (giro antropológico).
- El concepto filosófico de la religión y la fenomenología.
- El método comparativo de las religiones.

Aprendizajes esperados

Los estudiantes:

- Construyen una idea general del estudio de lo religioso a partir del conocimiento de sus diferentes momentos.
- Reconocen problemas epistemológicos y metodológicos en el estudio de las religiones.
- Construyen hipótesis acerca del concepto de fenomenología de las religiones.
- Integran nuevos conceptos a su vocabulario y los aplican.

Actividades

Actividad 1

Construyendo Hipótesis de cómo se conoce lo religioso.

Para esta actividad se considera necesario primero, que el docente realice una exposición donde incluya cada etapa del desarrollo del concepto de filosofía de la religión (ver “*presentación modelo*”).

Una vez que se haya presentado la introducción por parte del docente, se invita a los estudiantes a reflexionar acerca de cómo puede un estudioso de las religiones adquirir conocimientos sobre lo religioso o la religiosidad.

Se le puede formular la siguiente experiencia y luego compartirla:

- Imagina que eres un antropólogo y tienes que estudiar la religión de una tribu ancestral perdida en el Amazonas, que ha sido recién descubierta.

Ahora debes preguntarte:

¿Qué harás para comenzar el estudio? ¿Cuál sería tu método? ¿En que “fenómenos” te preocuparías más? ¿Qué posición tomarías como observador de esta tribu? ¿Que tipo de nuevos conocimientos podrías descubrir?

Presentación modelo (Prezi)

¿Cuál es entonces la **definición** y **objeto** de la filosofía de la religión?



1- Comienzos de la filosofía de la religión

La filosofía de la religión es un tema moderno, ya que en la antigüedad o el medioevo no se reflexionaba sobre la religión, se reflexionaba sobre Dios.



3- Descubrimiento de nuevas religiones



5- El concepto de filosofía de la religión

Puesto que se trata de una filosofía, es necesario intentar una definición sustantiva, la que se pregunta por el "ser" de la religión. Esta pregunta estaría condenada al fracaso sin la ayuda de las ciencias de la religión.

2- El giro antropológico

Dios — Hombre



4- Caída del dogmatismo religioso

El humanismo en el renacimiento



La reforma religiosa



Descubrimiento de nuevas religiones

4- Caída del dogmatismo religioso

Quien solamente conoce una configuración del hecho religioso difícilmente podrá filosofar sobre él.

5- El concepto de filosofía de la religión

Puesto que se trata de una filosofía, es necesario intentar una definición sustantiva, la que se pregunta por el "ser" de la religión. Esta pregunta estaría condenada al fracaso sin la ayuda de las ciencias de la religión.




La Sociología de la Religión:

El Estado no puede definir la religión ignorando que es un producto social que organiza las prácticas y creencias de sus felices (Weber, Durkheim)

La Psicología de la Religión:

Puede de manifestarse que el imperio religioso del hombre, cuando se da, puede deberse a intensidad de sentimientos, miedo, indecisión, deseos insatisfechos, etc. (Freud)

La Historia de las religiones:

Comprende el hecho religioso en la variedad de sus manifestaciones. Aproximación analítica, descriptiva (Veynes Etienne)

Disponible en: <http://prezi.com/jn37ongguy0r/intro-a-la-filosofia-de-a-la-religion/#>

Actividad 2

Construyendo un glosario de definiciones

En esta actividad el profesor hará entrega de un glosario “abierto” con las definiciones principales para trabajar a lo largo de la unidad (ver “glosario modelo”). Este material debe ser complementado con las observaciones, hipótesis y reflexiones que desarrollen los estudiantes, por lo cual esta actividad está pensada para desarrollarse a lo largo de toda la unidad y también para ser utilizada como evaluación Procesual y final.

Esta actividad puede ser llevada a cabo en las siguientes etapas:

- 1° Entrega del glosario por parte del docente más las respectivas explicaciones.
- 2° Complementación del glosario con las hipótesis y reflexiones hechas por los estudiantes.
- 3° Evaluación del proceso de construcción del glosario.
- 4° Exposición oral ante el curso de las conclusiones obtenidas por los estudiantes.
- 5° Evaluación del glosario terminado.

El modelo que se entrega a continuación es sólo una guía para ser adaptada por el docente. El glosario que se dé a los estudiantes debe contar con el espacio necesario para ser desarrollado.

Glosario modelo.

Instrucciones: En el presente glosario son entregadas las nociones más básicas para definir los conceptos más importantes que trabajaremos a lo largo de la unidad. Durante el transcurso de esta, deberás ir completando las definiciones iniciales entregadas por el profesor, con tus comentarios personales, ejemplos, problemáticas, hipótesis, hasta llegar a una conclusión.

Religiones comparadas:
Se refiere a un método utilizado para el estudio de las diversas religiones, dentro de un contexto cultural e histórico, que se concentra tanto en las particularidades de las religiones, como lo que tiene en común. <i>“intento sistemático para explicar las semejanzas en las creencias, en las costumbres y en la cultura...” (James, 1973, p. 22).</i>
Otras definiciones:
Comentarios:
Problemáticas:
Casos y/o ejemplos:
Conclusiones:

“Homo Religiosus”:

Por medio de este concepto Mircea Eliade intenta describir la condición intrínsecamente religiosa del ser humano, ya que es capaz de atribuir la condición de “sagrado” a objetos comunes y corrientes por medio de lo que se conoce como “Hierofanía”.

“El homo religiosus cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real.” (Eliade, 1981, p. 131).

Otras definiciones:

Comentarios:

Problemáticas:

Casos y/o ejemplos:

Conclusiones:

Sagrado

Se trata de una categoría utilizada para comprender la esencia de los fenómenos religiosos, en que un objeto cualquiera pasa a tener un sentido trascendente. También puede ser entendida como opuesto a lo “profano”. Lo sagrado “se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades ‘naturales’ “. (Eliade, 1981, p. 11).

Otras definiciones:

Comentarios:

Problemáticas:

Casos y/o ejemplos:

Conclusiones:

Hierofania.
<p><i>“El término de hierofania, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra” (Ídem).</i></p> <p>Tal como se explica en la cita una <i>hierofania</i> significa una manifestación de lo sagrado. El estudio de las regiones se concentra mucho en este tipo de fenómenos.</p>
Otras definiciones:
Comentarios:
Problemáticas:
Casos y/o ejemplos:
Conclusiones:

Símbolo.
<p>A pesar de que no existe una sola definición de símbolo, podemos entenderlo como una representación que expresa muchos sentidos y que siempre conserva algo oculto.</p> <p><i>“Llamo símbolo a toda estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero.” (Ricoeur, 2003)</i></p>
Otras definiciones:
Comentarios:
Problemáticas:
Casos y/o ejemplos:
Conclusiones:

Mito.

“El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución” (Eliade, 1991, p. 6).

Otras definiciones:

Comentarios:

Problemáticas:

Casos y/o ejemplos:

Conclusiones:

Religión.

“Según una (interpretación), 'religión' procede de religio, voz relacionada con religatio, que es sustantivación de religare (= "religar", "vincular", "atar")” lo propio de la religión es la su subordinación, y vinculación, a la divinidad; ser religioso es estar religado a Dios.” (Ferrater Mora, 1950, p. 554).

Otras definiciones:

Comentarios:

Problemáticas:

Casos y/o ejemplos:

Conclusiones:

3.4.1.- Subunidad 2

Búsqueda de trascendencia y espiritualidad del ser humano como *“Homo Religiosus”*.

Esta segunda subunidad lleva al estudiante a reflexionar sobre la importancia que tiene lo religioso para el ser humano, profundizando poco a poco en esta relación. Tomando en consideración el significado de *“Homo Religiosus”*: el ser humano como esencialmente religioso. Lo que nos llevaría a pensar que la cuestiones religiosas no pueden ser vistas como elementos exclusivos de las religiones o mitologías “oficiales”, sino que es un carácter que comparte todo ser humano, en tanto es una de las dimensiones de su existencia.

La búsqueda de trascendencia se ve manifestada en distintas dimensiones en la vida del ser humano, a nivel colectivo, en sus historia, cultura, sociedad, como también a nivel personal. Este aspecto debe ser analizado por medio de diversos recursos que motiven a los estudiantes.

Contenidos

- Definición del concepto de *“Homo Religiosus”* y su implicación dentro del sentido que tiene lo religioso.
- Definición general de símbolo y de símbolo religioso.
- La búsqueda de trascendencia por parte del ser humano y su significado en una perspectiva personal y sociocultural.
- Definiciones de lo sagrado y lo profano, y su relación con la búsqueda de trascendencia.

Aprendizajes esperados

Los estudiantes:

- Comprenden la búsqueda de trascendencia y los fenómenos religiosos como parte fundamental de la existencia humana, de acuerdo a la definición inicial de *"Homo Religiosus"*.
- Reconocen los fenómenos religiosos dentro de los procesos socioculturales e individuales, identificando además sus respectivas representaciones.
- Comprenden los hechos esenciales de lo religioso por medio de la idea de lo sagrado.
- Generan una visión reflexiva acerca de las distintas religiones y cosmovisiones, utilizando un método comparativo.

Actividades

Actividad 1

Se plantean las primeras interrogantes sobre el “homo religioso”.

El concepto de “Homo Religiosus”, tal como lo explica su nombre, abarca la dimensión religiosa del ser humano como parte esencial de su existencia. Como punto de partida para abordar el concepto, el docente puede explicar diferentes definiciones de lo que significa religión, incluyendo por supuesto la de Eliade, y finalmente explicar por medio de qué forma el hombre se encuentra ligado a ella.

Se cuestiona a los estudiantes acerca de cómo se plantean ellos mismo los temas relativos a lo religioso, como por ejemplo, la espiritualidad y búsqueda de la trascendencia. Es importante que el docente registre las respectivas respuestas, para luego presentar una suerte de resumen, además de que pueden ser útiles como evaluación diagnóstica.

Se invita a escuchar y analizar la letra de la canción “*Hijo del sol luminoso*” del músico chileno Joe Vasconcellos, para luego discutir desde lo que se haya planteado en la misma clase. (ver “letra de canción”)

Los cuestionamientos pueden seguir el siguiente modelo:

1. ¿Qué entiendes tú por espiritualidad y trascendencia?
2. ¿Crees tú que el ser humano posee una dimensión espiritual además de su cuerpo y materialidad?
3. ¿La búsqueda de la trascendencia y la espiritualidad son temas que de algún modo u otros resultan importantes para todos los seres humanos?

4. ¿Cómo se manifiesta el sentido espiritual del ser humano en el mundo concreto?
5. ¿Es la espiritualidad una condición única de las religiones oficiales y de quienes pertenecen a alguna de ellas?

Letra de canción

Canción: "Hijo del sol luminoso"

Letra y Música: Joe Vasconcellos.

Hijo del sol luminoso
poderoso, talentoso
esa cría soy yo
hermano del africano
que llevo de muy lejano
y conmigo sufrió
Amerindio a mi me dicen
porque vivo en las alturas
la la lay, casi al lado del sol
casi al lado del sol
Chamanes, brujos y magos
junto a los padres del santo
la la lay, cultivaron mi ser
cultivaron mi ser
Tengo un mundo ultraterreno
mas allá del universo
que te quiero mostrar
nuestro mundo trascendente
que llevamos en el alma
"no se vende hermano mío"
a la ciencia oficial
Amerindio a mi me dicen
porque vivo en las alturas
la la lay, casi al lado del sol
casi al lado del sol

Continente americano
no seas tan inconsciente
con tu fe y tu ancestral
hijo del sol luminoso
poderoso talentoso
esa cría soy yo
amerindio a mi me dicen
porque vivo en las alturas
la la lay, casi al lado del sol
casi al lado del sol
y muy cerca del sol
casi al lado del sol
e la la e la la e la la la ia

Disponible en: www.musica.com

Actividad 2

Se analizan e interpretan representaciones de trascendencia.

El docente por medio de un conjunto de imágenes perteneciente a símbolos religiosos, presenta a los estudiantes distintas representaciones de trascendencia, explicando su contexto y origen. Del mismo modo, debe aprovechar esta actividad para complementar las definiciones iniciales acerca de “lo sagrado”. Los estudiantes deben ser capaces de analizar e interpretar estas imágenes tratando de explicar cómo representan el sentido de trascendencia, lo divino, lo sagrado o espiritual.

Se puede agregar como actividad extra, que los estudiantes diseñen sus propios símbolos de trascendencia y los expliquen al curso.

A continuación se adjuntan algunas imágenes a modo de ejemplo, que pueden ser utilizadas o no, complementadas, de acuerdo a los criterios del docente y el tipo de estudiantes.

Indicaciones al docente

Al explicar el contexto y origen de las imágenes, el docente debe conservar los elementos no revelados, para instar al estudiante a hacer un mayor esfuerzo de interpretación. Se pueden dar pistas, ideas, comparaciones, guiando el análisis de los estudiantes.

Si el docente elige otro conjunto de imágenes, es importante que pertenezca a religiones o cosmovisiones diversas.

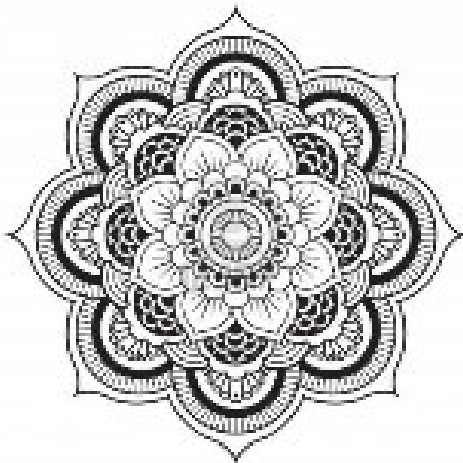
Imagen 1:



Buda Avalokiteshvara (de mil brazos). En su dimensión humana se hace la promesa de alcanzar el amor universal, de lo contrario mutilaría su cuerpo en mil partes. Habiendo logrado su objetivo, se da cuenta que tras de ella había una fuerte ambición (egocentrismo), por lo cual cercena su cuerpo. Durante el proceso de muerte (muerte del ego), es reconstruido por los Dioses, como un Buda de mil brazos y mil cabezas (representando el

amor universal).

Imagen 2:



La flor de loto en estado natural, es una planta acuática que habita en los pantanos. De la aguas turbias, llenas de raíces y algas, hace brotar una hermosa flor.

Este símbolo tiene un importante sentido de iluminación y trascendencia dentro del Taoísmo. Carl Jung en su libro “El secreto de la flor de oro” (2009), realiza un interesante estudio acerca de este símbolo y su significado.

Imagen 3



La divinidad de Cristo vendría siendo la manifestación de lo sagrado (hierofanía) más relevante dentro del cristianismo. Pero que sólo se concreta en la muerte del cuerpo y resurrección del alma, de manera muy similar como ocurre con el Buda Avalokiteshvara (hacer comparaciones).

Imagen 4



El cómic japonés Dragon Ball Z (llevado también a la televisión), está basado en una de las principales obras clásicas de la cultura china “Viaje al oeste”. Que cuenta la historia de un poderoso simio que aparece en la tierra de una manera sobrenatural. Luego de convertirse en el rey de los monos, aspira a ser cada vez más poderoso, causando estragos en el mundo celestial (Reino de Jade). (Ver texto).

Texto

Cómo surgió el Rey Mono (de Viaje al Oeste)



Esta leyenda comienza en el Continente Oriental, en una tierra conocida como Cuerpo Superior. Allí, en el punto más alto de la Montaña Flor-Fruta, yacía una roca mágica. Desde el momento de su creación, la roca recolectó la esencia del Cielo, la Tierra y las estrellas. Pasaron los siglos y, lentamente, de la milagrosa roca creció un huevo de piedra con un espíritu sobrenatural.

De repente, la roca se abre y de ella nace... ¡un mono! Al principio, el mono vive entre los simios comunes de la Montaña Flor-Fruta, hasta que un día demuestra su coraje y sabiduría al saltar por una cascada y descubrir una cueva especial detrás de la misma. Los otros simios lo siguen hasta la cueva y

comienzan a vivir allí; lo coronan como su Rey Mono.

Allí pasa sus días retozando y celebrando banquetes, pero no por mucho tiempo. Pronto descubre la mortalidad y se da cuenta de que, a pesar de su vida de lujos, un día él también morirá. Está descorazonado y decide abandonar todo para buscar la inmortalidad. Abandona la montaña y, disfrazándose con ropas humanas, encuentra un maestro daoísta.

El Mono se convierte rápidamente en el discípulo favorito del daoísta. Aprende poderes mágicos como las 72 Transformaciones, que le permiten convertirse en cualquier cosa que él quiera, y la capacidad de volar 96 mil kilómetros de un salto. El daoísta le da el nombre de Sun Wukong, que significa Iluminado al vacío.

Después de dejar a su maestro, el Mono, que siempre fue bastante pícaro, se volvió poco popular entre las deidades. Desbarató el Palacio del Dragón del Mar Oriental, exigiendo una armadura y un arma especial (que luego se convirtió en su característico garrote mágico). Incluso descendió al inframundo y aterrorizó

al Rey del Infierno. Exasperadas, las deidades volaron hacia el Cielo para presentar una queja formal ante el Gran Emperador de Jade.

Con la esperanza de evitar que siga causando caos, el Emperador de Jade le otorgó al Mono el pomposo título de Protector de los Caballos en los Establos Imperiales. Al principio, el Mono se queda tranquilo, pero cuando descubre que no es más que un cuidador de caballos, se rebela.

Envían guerreros celestiales, pero no pueden contra las habilidades del Mono. El Emperador de Jade nuevamente prefiere apaciguar al Mono y le otorga otro cargo celestial: Guardián del Huerto del Durazno de la Inmortalidad. Pero Sun Wukong, que se hacía llamar “El gran sabio equivalente al Cielo”, estaba más arrogante y rebelde que nunca.

Un día, a medida que avanza la historia, las deidades deciden ofrecer un banquete en honor de la Emperatriz Reina Madre. Todos los dioses son invitados. El “Gran sabio equivalente al Cielo” no está en la lista de invitados. El Mono se pone muy, pero muy furioso.

Se escabulle en el palacio, roba los duraznos de la vida eterna, el vino imperial y el elixir de píldoras de la inmortalidad. Luego arma un berrinche, sabotea las celebraciones y destruye el huerto. Tiene que ser detenido.

Esta vez, el Emperador de Jade envía 100.000 guerreros celestiales para arrestar al Mono –pero fue en vano. Solo los poderes combinados de la deidad de tres ojos Er Lang Shen y el gran Señor Daoísta Laozi pudieron finalmente capturarlo

Pero el Mono ya se había hecho un festín con los duraznos de la vida eterna y había agotado las píldoras de la inmortalidad, por lo que ni el fuego, ni las hachas ni los rayos parecían afectarlo. El Señor Laozi entonces arrojó al Mono dentro de su Horno de los Ocho Trigramas. ¿Cuál fue el resultado? Luego de 49 días en las abrasadoras llamas del crisol más poderoso de la alquimia daoísta, el Mono emerge ardiente pero ileso. De hecho, el calor solo le añadió una mirada feroz a sus ojos con visión sobrenatural de penetración.

Finalmente, el Buda desafía a Sun Wukong: el Mono tiene que subirse a la mano del Buda y luego saltar afuera de ella. Pan comido para un Mono que puede viajar decenas de miles de kilómetros de un salto, ¿no? Pero el Mono se había topado con alguien que lo superaba en poder y no pudo vencer los poderes divinos del Buda.

Cuando el Mono voló hacia lo que suponía el borde del universo, encontró cinco

pilares y orinó sobre ellos, para marcar el lugar como evidencia. Luego voló de regreso, listo para alardear de su triunfo. Pero resulta que el Buda había transformado su mano, y los cinco pilares eran en realidad sus dedos. El Mono, de hecho, nunca había salido de la palma del Buda. Entonces el Buda atrapó al Mono debajo de una montaña, donde estuvo cautivo por 500 años.

En ese entonces, en China estaba la Dinastía Tang, y llegó el momento en que un monje budista emprendió un peligroso viaje en busca de las escrituras sagradas. Necesitaba protección en su recorrido desde la antigua capital Tang, Chang'an, hasta lo que hoy se conoce como India, por lo que el Buda arregló que el monje Tang pasara por la montaña donde estaba atrapado el Rey Mono, y que la Pusa Guanyin bajara y lo liberara.

El Mono ahora estaba dispuesto a obedecer y ser leal a su nuevo maestro-monje y su misión. Pero su naturaleza pícara no había cambiado, por lo que la Pusa le da al monje una tiara de oro para que colocase alrededor de la cabeza del Mono cuando necesitara controlar a su discípulo.

Durante 81 pruebas y tribulaciones, el Rey Mono protege al monje y a sus compañeros de peregrinaje. Volando a izquierda y derecha y aprovechando sus poderes mágicos, vence a demonios, lucha con monstruos, descubre los engaños y rescata al monje de quienes quieren comerlo, convirtiéndose quizás en el personaje más colorido de la literatura china.

Disponible en:

<http://es.shenyunperformingarts.org/learn/article/read/item/IQ5t-7JkJMA/c%C3%B3mo-surgió-el-rey-mono-de-viaje-al-oeste.html>

Actividad 3

Se integran los conceptos de “sagrado”, “profano” y “hierofanía”.

En esta unidad el docente debe realizar un repaso de las actividades anteriores para vincularlas e integrar los conceptos de “sagrado”, “profano” y “hierofanía”, mediante la lectura del texto extraído de la obra de Mircea Eliade “Lo sagrado y lo profano” (*ver lectura*). Estos conceptos deben ser estudiados en relación a la lectura , complementando el glosario entregado en la actividad dos, de la primera subunidad.

Por la complejidad del texto es importante que la actividad lectora sea bien pausada y guiada por el docente en forma grupal, para ir aclarando paso a paso las partes que resulten dificultosas. Los estudiantes por su parte además de ir completando el glosario, deben subrayar elementos importantes o problemáticos.

Una vez terminada y profundizada la lectura, los estudiantes deberán explicar cómo entienden los tres conceptos del textos y dar ejemplos de cada uno de ellos.

Lo Sagrado y lo Profano. Mircea Eliade.

“CUANDO SE MANIFIESTA LO SAGRADO”



El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de *hierofanía*, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra. Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de *hierofanías*, por las manifestaciones de las realidades sacras. De la *hierofanía* más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución

de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo «*completamente diferente*», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «*natural*», «*profano*».

El occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los árboles. Pues, como se verá en seguida, no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo *ganz andere*.

Nunca se insistirá lo bastante sobre la paradoja que constituye toda hierofanía,

incluso la más elemental. Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo una piedra; aparentemente (con más exactitud: desde un punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía.

El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. Esta tendencia es comprensible: para los «*primitivos*» como para el hombre de todas las sociedades pre-modernas, lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre real e irreal o pseudo real. Entendámonos: no hay que esperar reencontrar en las lenguas arcaicas esta terminología filosófica: real, irreal, etc.; pero la cosa está ahí. Es, pues, natural que el hombre religioso desee profundamente ser, participar en la realidad, saturarse de poder.

Cómo se esfuerza el hombre religioso por mantenerse el mayor tiempo posible en un universo sagrado; cómo se presenta su experiencia total de la vida en relación con la experiencia del hombre privado de sentimiento religioso, del hombre que vive, o desea vivir, en un mundo desacralizado: tal es el tema que dominará las páginas siguientes. Digamos de antemano que el mundo profano en su totalidad, el Cosmos completamente desacralizado, es un descubrimiento reciente del espíritu humano. No es de nuestra incumbencia el mostrar por qué procesos históricos y a consecuencia de qué modificaciones de comportamiento espiritual ha desacralizado el hombre moderno su mundo y asumido una existencia profana. Baste únicamente con dejar constancia aquí del hecho de que la desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no-religioso de las sociedades modernas; del hecho de que, por consiguiente, este último se resiente de una dificultad cada vez mayor para reencontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas.

Mircea Eliade, en "Lo sagrado y lo profano".

Actividad 4

Aplican los conceptos centrales

El objetivo de esta actividad consiste en la aplicación de los conceptos vistos hasta al momento, para realizar un análisis interpretativo de una película donde se puedan ver reflejadas estas temáticas: La diferencia entre lo sagrado y lo profano; la relación entre la espiritualidad, lo religioso y el ser humano; la perspectivas y modos de representar lo divino.

Se recomienda para esta actividad la exhibición del film del director japonés Hayao Miyazaki: “El viaje de Chihiro”.

Para realizar el análisis del film se adjunta en esta actividad un guía de trabajo.

Indicaciones al docente

Por la extensión y profundidad de la película la actividad debe llevarse a cabo en varias sesiones. Siguiendo los siguientes ítemes:

- 1.- Presentación del film y el objetivo de la actividad misma.
- 2.- Exhibición del film, con pausas para hacer comentarios u observaciones, plantear problemáticas, resolver posibles dudas.
- 4.- Dar lugar a las impresiones y comentarios de lo estudiantes.
- 5.- Realizar el trabajo de análisis por medio de una guía.

Guía

Lo sagrado, lo profano y el mundo espiritual en “El viaje de Chihiro”



Ficha Técnica

Título: El viaje de Chihiro

Título original: Sen to Chihiro no kamikakushi

Director: Hayao Miyasaki

Año: 2001

Duración: 125 minutos

País: Japón

Género: Animación, Fantasía, Familiar

Estudio: Studio Ghibli, Vertigo Films.

Resumen

“Chihiro es una niña caprichosa y testaruda de diez años que cree que el universo entero debe someterse a sus deseos. Cuando sus padres – Akio y Yugo – le dicen que tienen que cambiar de casa se pone furiosa y no hace nada para ocultar sus sentimientos. Cuando la familia se marcha, Chihiro se agarra al ramo de flores que le han regalado sus amigos como si llevara en él todos sus recuerdos. Rumbo a su nueva casa, la familia parece equivocarse de camino y de repente se encuentran al final de un misterioso callejón sin salida. Allí se yergue un enorme edificio rojo con un interminable túnel en el centro que parece una boca gigantesca. El túnel conduce a un pueblo fantasmal donde les espera un magnífico banquete. Akio y Yugo se lanzan sobre la comida. Chihiro mira a sus padres, que siguen devorando plato tras plato, cuando de repente son transformados en cerdos. Sin querer han entrado en un mundo habitado por dioses antiguos y seres mágicos, dominado por la diabólica Yubaba, una arpía hechicera. Yubaba le explica a Chihiro que a los intrusos los transforman en animales y después los matan para comerlos. Los que consiguen escapar de este trágico destino son condenados a morir una vez que se demuestra su inutilidad. Afortunadamente, Chihiro encuentra un aliado en forma del enigmático Haku. Para postergar su terrible destino y para sobrevivir en este extraño y peligroso mundo debe hacerse útil, debe trabajar. Chihiro sale de su pereza habitual pero a la vez debe renunciar a su humanidad, a sus recuerdos e incluso a su nombre...”

Disponibile en: <http://www.labutaca.net/elviajedechihiro/sinopsis.htm>

3.- Identifica en la película, cuál es el elemento que te parece más distintivo para representar lo divino y cómo se diferencia de los modelos más comunes en nuestra cultura.

3.4.3.- Subunidad 3

El mito como verdad no evidente.

En esta unidad se busca ampliar la idea de mito, haciendo un recorrido por las dificultades existentes al momento de plantear una definición y una idea exacta acerca de sus funciones. Comenzando por las ideas más recurrentes, como por ejemplo, el mito como relato ficticio o sistema de validez cuando no se cuenta con las herramientas para explicar un fenómeno natural. Hasta las ideas que se proponen desde la historia de las religiones, como un tipo de relato que expresa lo que el lenguaje directo no puede. El docente en esta unidad, debe lograr una re-articulación de la comprensión de mito, estableciendo sus relación con los elementos rituales, arcaicos y también modernos.

La clasificación de los diferentes tipos de mito y ritos deben ser usados para hacer un análisis de los mismos, proporcionando algunas herramientas para distinguir las diferentes cosmovisiones y religiones. Así mismo la comprensión de sus elementos nucleares que diferencian al hombre arcaico del hombre moderno.

Contenidos

- Problemáticas en torno a la definición y función de los conceptos de “mito” y “rito”.
- Clasificación convencional de mito y rito; y como se manifiestan en los diferentes relatos.
- Heterogeneidad de religiones y sus elementos comunes.
- El hombre antiguo, el hombre moderno y el “terror a la historia”.

Aprendizajes esperados

Los estudiantes:

- Reconocen las diferentes definiciones de mito y rito, más sus respectivas problemáticas.
- Identifican los diferentes elementos dentro de un relato de carácter mítico y son capaces de clasificarlos.
- Investigan, recolectan y exponen con medios digitales, información sobre los mitos en que componen diferentes religiones.
- Valora los sistemas culturales en relación a los conceptos aprendidos.

Actividades

Actividad 1

Se descubre el carácter polisémico de “mito”.

En esta actividad se trata de que los estudiantes descubran la dificultad propia de una definición de mito y cómo esta resulta siendo “polisémica”.

Se comienza cuestionando a los estudiantes por lo que ellos mismos entienden por mito y cuál sería la función que tienen para las religiones y el ser humano. La pregunta nuclear puede expresarse así: *¿Qué entiendes tú por mito y qué sentido tiene para el ser humano?*

El docente debe registrar en la pizarra todas las definiciones y sugerencias que vayan siendo dadas por los estudiantes, para luego dar inicio a la lectura “*Problemas de definición*”.

Luego de la lectura se puede discutir con los estudiantes ¿qué piensan ahora luego de leer el texto, si están de acuerdo con esas definiciones y por qué?. De acuerdo a como se vayan dando las respuestas, se puede agregar la pregunta: ¿Según el carácter polisémico del “mito”, es posible que sigamos construyendo mitos?.

Lectura

Problemas de definición (de mito).



• Según el Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe de 1972, "mito" aparece definido como "*fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa*". Cabe explicitar que, tal como la antropología contemporánea se ha encargado de esclarecer, un mito no es, "*ni una fábula ni una alegoría, ni tampoco una ficción*" (y tampoco está circunscrito exclusivamente al campo de lo "religioso", al menos tal como entendemos dicho término en nuestro horizonte cultural). En este primer sentido, incluimos bajo el rótulo de "mitos" a un amplio elenco de relatos pseudo históricos, legendarios o épicos, protagonizados normalmente por seres que sobrepasan la condición humana, marcada por la temporalidad y la finitud. A este sentido genérico se adscribe la popular consideración de los mitos como "leyendas de dioses, héroes y monstruos".

• En una segunda acepción, un mito es una narración fabulosa y, por ende, puramente inventada, esto es, una ficción. Este sentido entronca con criterios epistemológicos y psicológicos tales como "verdad" y "mentira" o "autenticidad" y "falsedad". Este es el uso del término que encontramos cuando, para referirnos a la imposibilidad o falsedad de algo decimos "eso es un mito", en un sentido que asimila abiertamente "mito" a "cuento chino".

• Un tercer sentido lo otorga la consideración de los mitos en tanto que "historias sagradas" (*hieroi logoi*), esto es, "relatos verdaderos que plasman problemas recurrentes y contradicciones socio-culturales de la condición humana". Así, englobamos en esta acepción al conjunto de narraciones tenidas por sagradas y verdaderas en determinados contextos culturales. Valga señalar que éste sentido, además de ofrecer un gran interés filosófico y antropológico, muestra claramente nuestro grado de etnocentrismo o, dicho más concisamente, pone en claro la diferencia de resultados a los que puede llegar un estudio de carácter "etic" en contraste con una investigación de corte "emic" (aun tratándose del mismo objeto de estudio)

• Aún habría un cuarto sentido de "mito", un tanto más impreciso que los anteriores pero muy corriente en el lenguaje coloquial, que es aquel que utilizamos cuando, para referirnos a personajes famosos o populares, decimos que fulano o mengano "es un mito", o que tal o cual evento es "mítico".

•

José Antonio Pastor Cruz, 1998. Estudios de mitos "Universitat de Valencia"

Actividad 2

Recopilan y clasifican elementos de un mito.

- Esta actividad tiene las siguientes etapas:

1° Búsqueda y selección de información online.

2° Organización de la información y aplicación de una tipología.

3° Exposición ante el curso.

Esta actividad consiste en que los estudiantes recopilen información usando medios digitales acerca de un mito, religión o una cosmovisión en particular. Luego deberán aplicar las tipologías del mito para ordenar y comprender la información obtenida. El proceso mismo de búsqueda online, requiere ser realizado a través de criterios de selección y validación de fuentes, manejados y entregados por el docente mientras se lleva a cabo la actividad.

El docente debe explicar y describir las tipologías más comunes con que se ordenan los mitos, con los medios que estime conveniente. Aunque estas tipologías son de una rigurosidad cuestionable, pueden resultar útiles para que los estudiantes comprendan ciertas estructuras en común de los mitos; además para desarrollar habilidades intelectuales en los estudiantes. En la mayoría de las fuentes aparece un esquema tipológico en común:

- *Teogónicos*: relatan el origen e historia de los dioses.
- *Cosmogónicos*: ofrecen una "explicación" acerca del origen y formación del mundo.
- *Escatológicos*: tratan de la vida (ultraterrena) después de la muerte.
- *Etiológicos*: narran el origen de la tribu (de la estructuración social y territorial), de la magia, etc., esto es, exponen las 'causas' que crearon una institución social, un ritual, una costumbre o un objeto particular.

Actividad 3

Diferencian sociedades arcaicas de las modernas.

Esta actividad tiene como objetivo llevar el tema de las religiones y el mito, dentro del análisis sociocultural, desarrollando una guía de trabajo (ver “guía tipo”)

Se debe explicar la relación entre los ritos y su vínculo con el mito, para luego evaluar cómo se manifiestan en las sociedades más antiguas y más contemporáneas. Algunos conceptos que pueden ocuparse son: sagrado y profano, mito y ritualidad, retorno al origen, terror a la historia, sacralización y desacralización del mundo.

- Se puede ejemplificar este problema con el mito de Prometeo (*ver texto*), destacando el carácter simbólico del fuego y su relación con el conocimiento. Luego cuestionar cuál es el valor que se le da hoy al conocimiento y si a caso aun conserva caracteres sagrados.
- También se puede presentar el documental *“Enteógenos: El despertar de la divinidad interior”*, donde se describe la búsqueda de experiencias “sobrenaturales” por medio del chamanismo. Y como estas experiencias están llamando mucho la atención hoy en día. (*Ver ficha de documental*).

Indicaciones al docente

Los juicios de valor que puedan surgir del documental son innegables, sobre todo por el tema del uso de drogas. Es muy importante destacar el carácter que tiene el uso de enteógenos en ciertas culturas, su tradición y preparación espiritual. Muy diferente al uso recreativo que tiene en la juventud actual.

Lectura

Mito de Prometeo (Resumen).



Cuando sólo existían el Cielo y la Tierra, Prometeo tomó arcilla, la humedeció con agua del río, la amasó y modeló al hombre. Para darle vida, pidió a todos los animales cualidades, buenas y malas, y las encerró en su pecho. Atenea, diosa de la sabiduría, le agregó el espíritu.

El dios Zeus exigió que las nuevas criaturas le rindieran homenaje, a cambio de su protección. Se celebró entonces una asamblea de mortales e inmortales para establecer los derechos y deberes de los hombres. Prometeo ideó un plan para favorecer a los hombres. Sacrificó un gran toro e hizo con él dos

montones. En uno puso la carne, la médula y las entrañas del animal. En otro puso los huesos, envueltos en sebo del toro. Luego pidió a Zeus que eligiera primero sus alimentos. El dios, al darse cuenta de que Prometeo pretendía engañarlo, se encolerizó y resolvió vengarse negando a los mortales el último don que necesitaban para alcanzar la civilización: el fuego.

Prometeo no se desanimó: tomó un largo tallo, se acercó con él al carro del Sol que pasaba, prendió fuego a la planta y bajó a la Tierra con el fuego robado. Furioso, Zeus ordenó encadenarlo a una roca muy alta, donde debería permanecer eternamente. Para hacer más cruel el castigo, hizo que un águila lo visitara todos los días para alimentarse con Hércules liberó a Prometeo, quien había permanecido durante siglos suspendido de la roca, sufriendo torturas espantosas. Para que no quedara sin cumplir la sentencia de Zeus, Prometeo tuvo que llevar a partir de ese momento un anillo de hierro con una piedrecita arrancada de la roca. Así, el dios pudo jactarse de continuar teniendo a su enemigo cautivo.

Según la mitología griega, en un tiempo existieron solamente la Tierra y el Cielo. Fueron la primera pareja de dioses y tuvieron muchos hijos: los gigantescos Titanes. Los Titanes reinaron en el Universo hasta que sus hijos, otros dioses, se rebelaron contra ellos y los desterraron. Entonces Zeus se convirtió en el dios más poderoso. Prometeo era un descendiente de los Titanes. Así nacieron los primeros hombres. Durante largo tiempo vagaron

como fantasmas, hasta que

Prometeo les enseñó a observar la salida y la puesta de los astros, los inició en el arte de contar y en el de la escritura, les enseñó a utilizar a los animales como compañeros de trabajo, los ayudó a fabricar barcas, les enseñó a mezclar medicamentos para combatir las enfermedades y les hizo dirigir la mirada al interior de la Tierra para descubrir los minerales metálicos: el hierro, la plata y el oro.

su hígado, el que, una vez consumido, se regeneraba constantemente. Finalmente, Hércules liberó a Prometeo, quien había permanecido durante siglos suspendido de la roca, sufriendo torturas espantosas. Para que no quedara sin cumplir la sentencia de Zeus, Prometeo tuvo que llevar a partir de ese momento un anillo de hierro con una piedrecita arrancada de la roca. Así, el dios pudo jactarse de continuar teniendo a su enemigo cautivo.

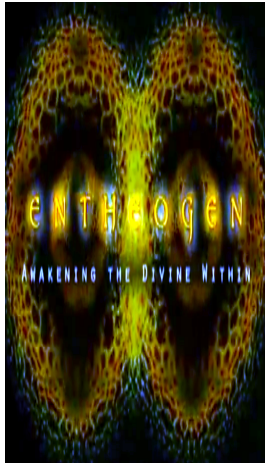
Según la mitología griega, en un tiempo existieron solamente la Tierra y el Cielo. Fueron la primera pareja de dioses y tuvieron muchos hijos: los gigantescos Titanes. Los Titanes reinaron en el Universo hasta que sus hijos, otros dioses, se rebelaron contra ellos y los desterraron. Entonces Zeus se convirtió en el dios más poderoso. Prometeo era un descendiente de los Titanes. Así nacieron los primeros hombres. Durante largo tiempo vagaron como fantasmas, hasta que

Prometeo les enseñó a observar la salida y la puesta de los astros, los inició en el arte de contar y en el de la escritura, les enseñó a utilizar a los animales como compañeros de trabajo, los ayudó a fabricar barcas, les enseñó a mezclar medicamentos para combatir las enfermedades y les hizo dirigir la mirada al interior de la Tierra para descubrir los minerales metálicos: el hierro, la plata y el oro.

Disponible en: <http://www.santillana.com.uy/pdfs/libroPDF1220.pdf>

Ficha de documental

“Enteógenos: el despertar de la divinidad interior”.



Ficha Técnica

Título: “*Enteógenos: el despertar de la divinidad interior*”.

Título original: Entheogen awakening the divine within.

Director: Rod Mann.

Año: 2009.

Duración: 90 minutos.

País: EE.UU.

Género: Documental, entrevista.

Estudio: Mass Production.

Resumen

Enteógenos: el despertar a la divinidad interior, es un largometraje documental que invita al espectador a descubrir un universo encantado en el mundo moderno, despertando a la voluntad divina en su interior. La película examina el resurgimiento de las técnicas arcaicas del éxtasis en el mundo moderno tejiendo una síntesis de la conciencia ecológica y evolutiva, la cultura electrónica de baile, y la actual re-evaluación farmacológica de compuestos enteogénicos. Dentro de un marco narrativo que se parece a la propia conciencia de ser en evolución, enteógeno documentos de la aparición de la tecno-chamanismo en el mundo post-moderno que enmarca las siguientes preguntas: ¿Cómo puede una renovación de los antiguos ritos iniciáticos de paso aliviar nuestra crisis ecológica? ¿Qué danza trance y festivales de la expresión artística desenfrenada hablar en nuestra psique colectiva? ¿Cómo podemos re-inventar nosotros mismos en un mundo desencantado de la que Dios ha retirado hace mucho tiempo? Enteógeno invita al espectador a considerar que las respuestas a estas preguntas se encuentran dentro de la conciencia de todos y cada ser humano, y son accesibles si sólo nos dan permiso para despertar a lo divino en su interior.

Disponible en: <http://hallazgosfilosoficos.blogspot.com/>

Ejemplo de preguntas.

1.- Explica cuales son los elementos más distintivos entre el pensamiento mítico y contemporáneo, en relación a la idea de lo “sagrado”. (*Documental o texto*).

2.- Porque creés que se utiliza el fuego para representar simbólicamente el conocimiento en el mito de Prometeo. (*Texto*)

3.- Hay elementos del mundo contemporáneo que puedan tener las mismas características mitológicas del mito de Prometeo. (*Documental*).

4.- Elabora una imagen en donde simbólicamente se represente el elemento de mayor valor dentro de la sociedad actual. (*Documental o texto*).

5.- A qué crees tú que responde la necesidad de muchas personas de experimentar con los llamados enteógenos, en la época actual. Y en qué se diferencian estas experiencias con las que son llevadas a cabo por un “chaman”. (*Documental*).

6.- Elabora un cuadro comparativo donde identifiques las diferentes hierofanías entre el (*texto o documental*) y alguna otra religión o cosmovisión que tu escojas.

4.- Conclusiones

Como habrá notado el lector, algunas de las conclusiones de esta investigación han sido anticipadas ya en el último subcapítulo de la parte teórica de la misma, por medio de la respuesta de que, la filosofía hermenéutica posibilita que la filosofía pueda sostener una reflexión acerca de lo sagrado y lo religioso.

La filosofía que se ha vuelto también interpretativa, incluye a la demás hermenéuticas, tomando el lugar, tal como dijimos, de una interpretación de interpretaciones; por esta razón es que los diferentes ámbitos de estudio de lo religioso, como la psicología, la antropología y la ciencias culturales en general, pueden ser comprendidas de manera unitaria. La filosofía ofrece su forma de interrogar a los diferentes campos en que se puede explorar lo religioso, estos campos particulares al mismo tiempo ofrecen sus descubrimientos a la filosofía lo que nos permitirá afirmar que, no sólo existe pertinencia entre la filosofía y la religión, sino que también una relación necesaria. Tal como hemos visto en esta investigación, esta relación ha sido desde el principio problemática, lo que se debe a la valorización y al carácter que se le ha dado a cada concepto por separado, pero a pesar de estas dificultades siempre ha existido una necesidad reflexiva entre ambos, incluso cuando un campo marginaba o resistía al otro.

A continuación destacamos las conclusiones que nos parecen más relevante según el orden de cada capítulo:

1. El concepto de lo sagrado según Mircea Eliade, tiene desde la fenomenología de las religiones un carácter explicativo o teórico para comprender lo que puede ser fundamental dentro del estudio de lo religioso. Sin embargo, lo sagrado no puede ser considerado solamente como una categoría teórica, hemos descubierto que antes de ser un concepto cerrado se trata de una “experiencia”, que se da efectivamente en la vida del ser humano, por lo cual sólo podemos explicarlo por medio de desviaciones, no se trata de algo revelado, sino que de un misterio.

Esta condición nos llevó a preguntarnos cómo puede la filosofía llevar a cabo una reflexión desde su propio campo ante un objeto que a primera vista parece escaparse de sus fronteras, pero también nos condujo a la pregunta que motiva el capítulo a continuación, porqué se da esta resistencia.

2. La pregunta por la pertinencia entre la filosofía y la religión, tiene sus motivaciones en el carácter que desde sus inicios fue presentando la filosofía, y en sus diferentes momentos fundacionales. Estos conceptos fueron distanciados para consolidar la filosofía en base al pensamiento racional o una epistemología, marginando y censurando el tipo simbólico donde se encontraría lo sagrado y lo religioso. Lo que hemos podido descubrir es que esta separación se ha dado en la historia de la filosofía como una dialéctica, pues a pesar de los intentos de la iconoclastia en censurar el mundo simbólico lo que ha ocurrido ha sido lo contrario, una incapacidad de la filosofía de renunciar a ese universo, resurgiendo en las ciencias culturales más contemporáneas y en los planteamientos de las nuevas filosofías, tal como se vería en los dos capítulos siguientes.
3. El estudio de lo religioso que se ha dado desde la filosofía de la religión y desde las ciencias de las religiones ha tenido una confluencia constante, los paradigmas descubiertos por cada uno ha contribuido o interpelado al otro. Así resulta visible en los principios epistemológicos que ha consolidado la filosofía, desde el método positivo, hasta el fenomenológico. Hemos descubierto que unos de los paradigmas más relevantes heredados por la filosofía a la ciencias de las religiones corresponde al de la subjetividad; sin embargo, son los estudios del “hecho religioso”, los que permitirían que la ciencia pudiera estudiar un fenómeno como el de lo sagrado, este se concreta en las culturas por medio de la idea de hierofanía. Por lo tanto, también han tenido que dejarse de lado algunos elementos que la filosofía habría delimitado en un principio, como son los prejuicios más estrictos del racionalismo.
4. La filosofía interpretativa o hermenéutica permite una replanteamiento

de las cuestiones epistemológicas dadas a lo largo de la relación entre la filosofía y la religión. La posibilidad de integrar los estudios del tipo simbólico, por medio de los descubrimientos de las diferentes hermenéuticas permite que la filosofía reflexiones sobre estos, en tanto ella posee igualmente un carácter interpretativo. Ha sido la abertura al universo simbólico o el resurgimiento del pensamiento indirecto, el que nos permite afirmar que si podemos cuestionarnos acerca de lo sagrado. Hemos descubierto también, que la racionalidad se fundó de manera endeble al instaurar como única vía válida la del pensamiento directo, a esto lo llamamos crisis de la conciencia, que los maestros de la sospecha harían más evidente. Con Nietzsche pudimos descubrir que la filosofía desde la crisis, tiene una interrogante interpretativa y al igual que con la cuestión de lo sagrado en Eliade, se pregunta acerca de algo que esta "oculto", como ocurriría con lo que revela nuestra condición finita y de terror a la historia en el hombre primitivo.

Los descubrimientos que logramos encontrar a partir de la parte teórica de esta investigación nos han servido para fundamentar lo que vendría siendo luego la parte pedagógica del mismo. Uno de los elementos principales que identificamos como necesarios para construir las unidades del programa vendría siendo el de tipo epistemológico. Lo consideramos relevante ya que en torno a este se orientan la cuestiones acerca de las metodologías y los modelos comprensivos para estudiar lo religioso. Lo sagrado sin pasar a segundo plano, deja de ser el objeto central del proyecto pedagógico, sino que más bien el que lo motiva y orienta. Resultaría imposible luego de todo lo que hemos indagado, pasar por alto asuntos tan relevantes como el de la construcción del concepto de religión, el de las ciencias y filosofía de la religión, el de los métodos fenomenológicos y comparados.

5.- Bibliografía

- Aquino, T. (2001). *Suma teológica: Prologo a la suma*. Escallada, A. (4a.ed., p. 87-91). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Badiou, A. (1999). Penser après Heidegger: El estatuto filosófico del poema después de Heidegger. *Imago agenda*. (n° 29).
<<http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/badiou.htm>> [Consulta 1-11-13]
- Castillo, F. (2010). *El mal: una mirada desde la reflexión filosófica*. (2a.ed.). Santiago: U.C.S.H.
- Copleston, F. (2007). *Historia de la filosofía I*. [libro en línea]. Liber. Colección del Centro de Estudios de Teología y Ciencias de Mexico.
<<http://cienciayreligion.org/articulos/pdfs/copleston.pdf>> [Consulta 5-11-13]
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. (2a.ed.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Eliade, M. (1991). *Lo sagrado y lo profano*. (4a.ed.). Guadarrama, España: Editorial Punto Omega.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Madrid, España: Editorial Labor S.A.
- Eliade, M. & Kitagawa, J. (2010) *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona, España: Paidós.
- Ferrater Mora, J (1965). Diccionario de filosofía. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Giannini, H. (1995). *Breve historia de la filosofía*. (14a.ed.) Santiago de Chile: Editoria Universitaria.
- Kant, E. (2000). *Lecciones sobre filosofía de la región*. Madrid, España: Akal Ediciones.
- Kant, I. (1995). *Crítica de la razón pura*. (11a.ed.) Madrid, España: Editorial Alfaguara.
- Kirk, G.S. Raven, J.E. & Schofield (1983). *Los filósofos presocráticos*. (2a. de. Vol 1-2). Madrid, España: Editorial Gredos.
- MINEDUC (2009). *Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos Obligatorios de la Educación Básica y Media*. Santiago de Chile: Gobierno de

Chile.

- Otto, R. (1996). *Lo santo*. (4a.ed.). Madrid, España: Editorial Alianza.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Tellier, J. (2010). *Antología destartalada*. Santiago de Chile: Oratoria.
- Tillich, P. (1973). *Filosofía de la religión*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Megapolis.
- Velazco, J.M. (1978). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, España: Ediciones Cristiandad.
- VV.AA: (1994). *El hombre y su cultura*. Santiago de Chile: Ediciones de la gran Logia de Chile.