

PRESENTACIÓN

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.59563>

Desde comienzos del siglo xx, dos tendencias contribuyeron decisivamente a difundir y fortalecer un escepticismo acerca de las creencias religiosas y de las experiencias religiosas que presuntamente les servirían de soporte o evidencia. Por un lado, un cientificismo optimista y confiado en que el progreso material y moral de la humanidad dependía del inatajable desarrollo de las ciencias; por otro, su versión filosófica, el positivismo lógico, que pretendía depurar a las ciencias de las confusiones y dogmatismos de la metafísica. Este escepticismo, que en algunos casos llevó a un vehemente rechazo de la religión, puso en entredicho ya no solamente la verdad, sino la coherencia, la racionalidad y la inteligibilidad de las doctrinas religiosas. Mediante explicaciones reduccionistas de la religión, que fueron ampliamente aceptadas, se trató de hacer entender cómo los seres humanos podían llegar a aferrarse de manera tan incommovible a creencias religiosas que eran consideradas como ilusiones, ficciones y sinsentidos. Tales supersticiones, tal irracionalidad, se volvían un enigma más para la ciencia, un fenómeno que no debía escapar a nuestras omniabarcantes explicaciones científicas y que debía integrarse en nuestra imagen científica del mundo. Había que explicar también lo que no se podía justificar racionalmente.

Con el declive del positivismo lógico, revive en la filosofía el interés por las cuestiones metafísicas y por los asuntos relacionados con la religión (ya no meramente como un fenómeno a ser explicado, sino como un tema de reflexión filosófica). No resulta sorprendente que tras las críticas provenientes del cientificismo y del positivismo lógico, y como reacción al consecuente escepticismo frente a las creencias religiosas, los problemas relacionados con la racionalidad y el sentido (o la significatividad) de la creencia religiosa ocuparan un lugar central en este resurgimiento de la filosofía de la religión. En las últimas décadas se ha publicado una numerosa y ya inabarcable cantidad de libros y artículos sobre filosofía de la religión y misticismo. Estos no solamente han tratado cuestiones estrechamente relacionadas con la racionalidad de la creencia religiosa y el sentido del lenguaje religioso en el que ella se expresa, tales como su pretensión de verdad, su valor cognitivo, su fundamentación o carencia de ella, el valor de la experiencia como evidencia en su favor, los argumentos racionales para defenderla o atacarla, etc. También han versado sobre una amplia gama de cuestiones

más alejadas de este tipo de preocupaciones y que requieren, para su adecuado tratamiento, de la concurrencia de diversas aproximaciones filosóficas (fenomenológica, existencialista, hermenéutica, analítica y otras), así como de disciplinas diferentes a la filosofía.

En nuestro medio académico, sin embargo, solamente hasta ahora comienzan a ser reconocibles algunos incipientes y aún débiles signos de este renovado interés por los problemas de la filosofía de la religión y el misticismo. Probablemente ello se deba, en buena medida, a dos tendencias que marchan en direcciones contrarias. Por una parte, una inclinación, que cabe considerar como acrítica y dogmática, a mantener las creencias y prácticas religiosas como algo que no se discute ni cuestiona, algo que está fuera del ámbito de lo que examinamos racionalmente. Por otra parte, está la tendencia a tratar las creencias y las prácticas religiosas como supersticiosas e irracionales y, en consecuencia, a albergar ciertas resistencias y prejuicios en relación con la religión y la mística como objetos dignos de la reflexión filosófica. Se puede llegar entonces a pensar que si la reflexión filosófica fuera aplicada a lo religioso y lo místico, degeneraría demasiado fácil y rápidamente en una apologética dogmática de doctrinas que no satisfacen nuestras más mínimas exigencias de crítica y racionalidad. Pero los extremos opuestos suelen tocarse, y estos prejuicios sobre lo religioso y lo místico tienden a ser tan dogmáticos e irracionales como lo serían, vistas desde su estrecha perspectiva, la religión y la mística mismas. Pues ni todas las variadas formas de la creencia y la práctica religiosa son supersticiosas –aunque lo sean con más frecuencia de lo que uno quisiera–, ni todas las diversas formas de reflexión filosófica sobre ellas resultan siendo una suerte de racionalización dogmática de algo que sería racionalmente inaceptable.

Uno de esos signos incipientes, entre otros pocos, que revelan un interés por indagar filosóficamente sobre la religión y la mística es la creación (hace unos años) del grupo Darsana, el cual comenzó siendo un grupo de estudio sobre filosofías de Asia, conformado por varios estudiantes de pregrado y posgrado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Luego de más de un año de trabajo en un seminario interno, en enero del 2012 el colectivo decidió refundarse como grupo de investigación sobre filosofía de la religión y mística.

El primer tema de trabajo abordado por el nuevo grupo fue el de la posibilidad (o imposibilidad) de expresar lo religioso y lo místico en el lenguaje. Ello dio pie a organizar un evento académico llamado I Jornadas de Estudios de la Religión: el lenguaje religioso en septiembre del 2013, con ocasión además de los 200 años del nacimiento de Søren Kierkegaard. Este evento permitió dar a conocer los resultados de investigación logrados en el seno del grupo Darsana. Así mismo, abrió

un espacio de comunicación entre personas que trabajan en distintas universidades de nuestro medio académico y que están realizando, de manera más bien aislada, estudios o investigaciones sobre la filosofía de la religión y, particularmente, sobre el tema central del evento: el lenguaje religioso. En estas jornadas se contó con la participación de invitadas internacionales (profesoras de España y Brasil), estableciéndose así contactos que vinculan las investigaciones llevadas a cabo en nuestro país con las que se realizan en comunidades académicas de estos otros países.

La mayoría de los artículos que se publican en este número especial de la Revista Colombiana de Filosofía, *Ideas y Valores*, son el fruto de una reelaboración de algunas conferencias dictadas en las I jornadas de estudios de la religión, reelaboración que se benefició mucho de la discusión llevada a cabo en dicho evento. Con la publicación de estos ensayos, el grupo Darsana se propone seguir realizando su modesta pero también entusiasta contribución para darle un lugar más visible, digno y respetable a los estudios sobre la religión y la mística en nuestro medio académico.

En lo que resta de esta breve presentación ofrecemos al lector una visión panorámica de la estructura de este número de la revista, es decir, de cómo están agrupados los artículos en tres partes principales, y de los temas y problemas centrales que se tratan en ellos.

En una primera sección, se han reunido cinco ensayos que giran en torno al tema del lenguaje religioso y místico. En su texto “La articulación de la realidad. Aproximación al lenguaje religioso desde el pensamiento japonés”, Raquel Bouso expone algunas consideraciones filosóficas sobre el lenguaje y su capacidad para articular la realidad, esto a partir del *kōan* como una práctica de instrucción desarrollada en la tradición budista zen y basada en breves diálogos entre maestro y discípulo (*mondō*). Bouso muestra cómo en ciertas interpretaciones del *kōan* realizadas por algunos filósofos japoneses del siglo xx se hace la distinción entre la realidad verdadera, en sí, cambiante, sin forma, y esa misma realidad, pero vista y falseada por nuestros apegos, deseos, juicios y pensamientos. La profesora Bouso plantea el problema de cómo usar el lenguaje para expresar una aprehensión inmediata y directa de la realidad verdadera, sin que tal uso detenga el flujo de lo siempre cambiante ni fije en una forma determinada o en una posibilidad específica lo que no tiene forma, lo que es una apertura de posibilidades ilimitadas. Si bien hay ciertos usos del lenguaje, teñidos de nuestros apegos y juicios, que dificultan nuestra visión de esa realidad en sí, esto no lleva, en la tradición zen, a rechazar el lenguaje; el humor, lo poético, la paradoja y el diálogo en la práctica del *kōan* ilustran las posibilidades

de uso del lenguaje religioso para articular la aprehensión de la realidad tal como es.

En su ensayo titulado “El lenguaje místico y la inefabilidad”, Carlos Barbosa trata el problema de si al hacer un uso del lenguaje, que cabría denominar místico, se puede hablar de lo inefable. Este problema es crucial para la comprensión de lo místico, pues suele pensarse que esta pretensión le es distintiva o esencial, aunque a primera vista es problemática, toda vez que consiste en el intento de dar expresión a una realidad –o a cierta verdad sobre ella– que es indecible. Para abordar este difícil asunto, Barbosa se apoya en la distinción entre decir, en el sentido de caracterizar de manera conceptual (predicativa), e indicar (según como es concebida la indicación por Chien-Hsing Ho). Con base en esta distinción, se trata de mostrar que decir de Dios (o de Brahman, el Dao, el Nirvana, lo Real, etc.) que es inefable no es caer en la contradicción de expresar algo sobre lo que no se puede hablar, sino indicar que la divinidad se ubica fuera de los límites de lo conceptualizable (lo que es inefable es Dios, no su inefabilidad). Ahora bien, usando la socorrida metáfora espacial, Barbosa sugiere, en la parte final de su ensayo, que la realidad inefable y su comprensión, las cuales quiere el místico indicar, no están “más allá” de los límites del lenguaje (entendido en términos de caracterización o conceptualización), sino “más acá”. Con esto se quiere decir que esa comprensión de lo inefable es una dilucidación de algo que no se puede decir porque es condición de posibilidad de nuestro lenguaje y, entonces, está presupuesto en todo decir.

Harol Villamil aborda también la cuestión de la inefabilidad de lo religioso y lo místico. La pregunta central de su ensayo, titulado “Sobre la prudencia de la filosofía y la temeridad de las religiones según Schopenhauer”, se puede formular así: ¿es posible decir algo sobre una aprehensión religiosa/mística de una realidad que trasciende los límites del mundo, el cual nos representamos y cuyo conocimiento podemos conceptualizar por medio de nuestro lenguaje? Villamil aclara la concepción schopenhaueriana de la religión y la filosofía como *interpretaciones* del mundo y de la vida. A diferencia de ellas, la ciencia no interpreta el mundo, sino *explica* los fenómenos que en él se dan, relacionándolos entre sí de acuerdo con el principio de razón suficiente. Las explicaciones de la ciencia, por mucho que avancen, no satisfacen la que Schopenhauer llama *necesidad metafísica del hombre* (*metaphysisches Bedürfnis des Menschen*), es decir, no responden a la pregunta por el sentido del mundo y de nuestra vida en él. Aquello que da sentido al mundo como una totalidad es algo que está tras los fenómenos que explica la ciencia y que solo se puede captar si se da una supresión de la individualidad y de la razón. Pero la individualidad y la razón

son condiciones de posibilidad del conocimiento del mundo que podemos expresar en el lenguaje. Por ello tal captación del sentido y de la esencia del mundo es inefable. Villamil subraya al final de su texto una diferencia crucial entre la filosofía y la religión. La filosofía hace un uso prudente del lenguaje para aludir mediante metáforas a lo que no se puede expresar por medio de conceptos, mientras que la religión hace un uso temerario y erróneo del lenguaje al presentar sus alegorías como si fueran dogmas verdaderos en un sentido estricto y literal.

Los problemas centrales del ensayo de Margarita Cepeda, titulado “Hágase en mí según tu palabra”, son, por un lado, cómo entender el lenguaje religioso desde una perspectiva no dual –que no distingue entre Dios y el fondo de nuestro ser– y, por otro, qué consecuencias tiene esta manera de entenderlo para nuestra comprensión de los valores de la religión y nuestros esfuerzos por vivir de acuerdo con ellos. Ella aborda estos problemas a partir de dos ejemplos: la historia de Abraham y la anunciación a María, contrastando la comprensión no-dual con la interpretación dual de estos relatos y distinguiendo las consecuencias que tienen estos dos modos de comprender cuando tratan de ser realizados en la propia manera de vivir.

En su artículo “Cuerpo, metáforas conceptuales y religión”, Rosenberg Alape muestra cómo el enfoque cognitivo de Lakoff y Johnson –en particular su teoría de las metáforas y su concepción del ser humano como “ser encarnado”– ilumina un aspecto de la religión: cómo su lenguaje y sus prácticas están determinados por la corporalidad, a través de lo que ellos conciben como metáforas conceptuales. No obstante, Alape advierte acerca del riesgo de que el enfoque cognitivo llegue a tener un problemático y unilateral sesgo hacia la faceta conceptual de lo religioso (la que Panikkar llama “religiología”). En concordancia con esto, subraya la importancia o, mejor aún, la necesidad de un diálogo fecundo entre diferentes disciplinas con el fin de lograr una adecuada comprensión de diversos aspectos de lo religioso (doctrinario, conceptual, existencial, social). Alape también examina críticamente la idea de Lakoff y Johnson de la espiritualidad encarnada, que ellos parecen concebir como una espiritualidad empíricamente responsable. Esto querría decir que ella no debe estar en contradicción con la evidencia y los hallazgos de las ciencias naturales y que, por ello, no debe ser una espiritualidad ultramundana. En contraste, Alape plantea el asunto –muy pertinente para tomar posición acerca de la relación entre la religión y la ciencia– de si las metáforas de la religión pueden servir para dar orientación a la vida del creyente, sin estar obligadas a conformarse a la evidencia empírica.

En una segunda sección se han agrupado cuatro ensayos que de distintas maneras se aproximan al problema de la racionalidad de la creencia religiosa. En el primero de ellos, “La creencia religiosa y la forma de vida del creyente”, Raúl Meléndez se aproxima a este problema partiendo de las observaciones del Wittgenstein tardío sobre la creencia religiosa. Wittgenstein piensa que interpretar las creencias religiosas literalmente, como si fueran creencias acerca de cuestiones de hecho, llevaría a malentenderlas completamente como supersticiones que no pueden aceptarse racionalmente. Wittgenstein sugiere, entonces, otra manera de comprender su sentido, relacionándolas con la forma de vida del creyente. Lo que les da sentido a las creencias religiosas sería la manera como se manifiestan o realizan en la forma de vida del creyente y la orientan. Tratando de comprender esta sugerencia, Meléndez explora varias maneras de poner en relación las creencias religiosas con la manera de vivir de quien las alberga.

En “La ‘reconstrucción’ de la antinomia creencia y racionalidad: del símbolo profético a la locura de la predicación”, Víctor Alarcón examina el viejo conflicto entre la fe y la razón, apoyándose en la lectura que hace Alain Badiou del universalismo del apóstol Pablo y de la figura del loco en la tradición cristiana, específicamente en la tradición paulina. Alarcón contrasta el uso que hace Nietzsche de la figura del loco que anuncia la muerte de Dios, entendida como una disolución de la verdad absoluta en las verdades que nosotros mismos creamos, con la figura del loco de san Pablo, mediante la cual el apóstol pretende instaurar una verdad universal y única a partir de la locura de la predicación, de la palabra de la cruz. Esta verdad universal, para todos, es locura, es antípoda de la verdad que se pretende sustentar racionalmente, y en ello se diferencia radicalmente de las verdades más parroquiales del discurso judío –representado mediante la figura del profeta que descifra signos enigmáticos–, así como del discurso griego –simbolizado por la figura del sabio que busca apropiarse del cosmos, esto es, de un mundo ordenado de manera fija y acabada–.

En su texto “Duelo divino: sobre la libertad de conciencia y la tolerancia religiosa”, Leonardo González parte del curioso caso del pastafarismo (una religión inventada para parodiar los argumentos teístas basados en la idea de un diseño inteligente), con el fin de plantear el problema de si hay razones para argumentar que hay religiones mejores –en el sentido de ser más verdaderas– que otras. González critica tres tipos de razones que suelen esgrimirse para sustentar la superioridad epistémica de una religión sobre las demás: el argumento por tradición, el del origen divino y el de la superioridad moral. Luego de criticar estas pretensiones

de sustentar la verdad de la creencia religiosa, González defiende la legitimidad de esta como un compromiso voluntario y personal en el que se hace uso de la libertad de conciencia. González concluye que la tolerancia religiosa es una consecuencia de esta manera de legitimar la creencia religiosa mediante la libertad de conciencia.

Por su parte, en “Los pecados del ateísmo”, Juan Francisco Manrique intenta clarificar los dos principales errores –o, en su evocadora y a la vez provocadora manera de decirlo, “pecados”– que cometen ciertas formas de ateísmo en la discusión contemporánea sobre la religión. El primero consiste en suponer que las creencias religiosas se pueden someter a verificación empírica tanto como las creencias sobre hechos; el problema, sin embargo, es que en realidad las primeras no son enunciados teóricos, sino prácticos, es decir, no se verifican en virtud de que se ajusten a los hechos, sino en cuanto que tengan o no un efecto positivo sobre la vida del individuo. En segundo lugar, sería también un error suponer que conservatismo y religión siempre van juntos; si bien muchas veces ha ocurrido así, hay varios casos en los que la religión se asocia con la izquierda, como fue el caso de varios sacerdotes que apoyaron a la izquierda revolucionaria durante la dictadura en El Salvador. El único ateo reconocido que no parece caer en estos dos “pecados” sería Nietzsche, pues él entendió que la pugna del ateo contra la religión no se da en el terreno de la verdad empírica o la filiación política, sino en el de los valores morales. Esta clarificación contribuiría, confía Manrique, a que el debate entre ateos y creyentes sea menos un diálogo de sordos y más una discusión fructífera.

Las otras tres contribuciones a este número han quedado cobijadas en una tercera sección, que versa sobre distintos aspectos del pensamiento religioso de Søren Kierkegaard. Primeramente, en “La angustia: un camino del hombre hacia lo divino”, Fernanda Rojas clarifica la noción de angustia en el pensamiento de Kierkegaard y su relación con la fe. Rojas parte de la concepción existencialista (sartreana) del ser humano como un ente que (expresado paradójicamente) no está predeterminado sino solamente a ser libre, a construirse a sí mismo eligiendo entre lo posible, para posteriormente elucidar por qué el ser humano, concebido como posibilidad-libertad, es el único que puede sufrir la angustia. La angustia surge cuando el hombre, como un posible que ha de inventarse, se enfrenta a la nada, esto es, a lo que aún no es, a la posibilidad infinita, a las innumerables opciones que puede elegir para llegar a construirse. Lo que propiamente produce angustia, de acuerdo con Kierkegaard, es que entre esas infinitas posibilidades está la de errar en la elección del propio ser, de la propia existencia, es decir, la posibilidad del pecado. Ante

la figura de Cristo, de un hombre que es Dios –lo que, nos lo recuerda Kierkegaard, es una contradicción, es algo que pugna contra la razón y no puede, por ello, demostrarse–, la persona se enfrenta a la opción de elegir el escándalo o la fe que abraza lo absurdo. La fe, nos aclara la autora, es como un salto al vacío que permite salir de la angustia ante la posibilidad de errar y constituye un paso hacia la síntesis entre lo finito del ser humano y la infinitud de lo divino.

En “Johannes Climacus e o pensador subjetivo existente: a categoria trágico-cômica da linguagem indireta” (“Johannes Climacus y el pensador subjetivo existente: la categoría trágico-cómica del lenguaje indirecto”), Ana Matiello intenta clarificar los presupuestos de la doble reflexión de Climacus (uno de los seudónimos de Kierkegaard), a fin de entender mejor su crítica al pensamiento dialéctico-especulativo. La doble reflexión incorpora los momentos de lo trágico y lo cómico para recalcar que la fe supone una confrontación del individuo ante lo paradójico, cosa que la dialéctica especulativa tiende a suprimir. Es esta naturaleza de la fe la que haría necesaria la comunicación indirecta del mensaje cristiano. Sin embargo, advierte la autora, no por ello debe suponerse, como a menudo ocurre, que en Kierkegaard la razón y la fe se oponen como el agua y el aceite: cuando la razón ha llegado al límite de sus fuerzas, puede reconocer su ambigüedad y con ello contemplar la opción del escándalo de la fe. La oposición es, en realidad, entre las opciones del escándalo (ante la contradicción) y la fe (a pesar de la contradicción).

Finalmente, el volumen cierra con el artículo de Nicolý Andrade titulado “A questão da paixão como condição para a fé no itinerário da obra *Temor e tremor*” (“La cuestión de la pasión como condición de la fe en el itinerario de la obra *Temor y temblor*”). Justamente, Andrade intenta mostrar que en dicha obra de Kierkegaard (esta vez firmada bajo el seudónimo Johannes de Silentio) se presenta la pasión (*pathos*) como una condición para el desarrollo de la fe en el individuo: es de la pasión que proviene la energía que permite hacer efectivo el movimiento de resignación a lo infinito necesaria para que finalmente se alcance la reestructuración de la dialéctica entre la temporalidad y la eternidad constitutiva del individuo, movimiento a través del cual es posible que emerja la fe y, en consecuencia, se restablezca el vínculo entre el individuo y lo eterno/infinito. Pero todo ello solo será posible si la pasión es dirigida no a objeto finito/temporal alguno, sino a Dios. Bajo esta perspectiva, en la vida cristiana no hay oposición entre la pasión y la fe, sino un redireccionamiento de la segunda que ha de ser experimentado por el individuo mismo.

Esperamos que los artículos aquí reunidos motiven al lector a avanzar y esclarecer sus propios pensamientos acerca de algunos de los

problemas centrales que en ellos se tratan. Esperamos, igualmente, que motiven reflexiones, debates y réplicas en el seno de nuestra comunidad académica, pues creemos que este momento de su historia es una ocasión propicia para avanzar significativamente en la reflexión filosófica sobre lo religioso. Ello sería la mejor justificación para la publicación del presente volumen.

RAÚL MELÉNDEZ, CARLOS BARBOSA CEPEDA,
ROSENBERG ALAPE VERGARA, FERNANDA ROJAS
Editores

Grupo de estudios en filosofía de la religión y mística,
Daršana - Universidad Nacional de Colombia