



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Alape Vergara, Rosenberg
Cuerpo, metáforas conceptuales y religión
Ideas y Valores, vol. LXV, 2, 2016, Julio-Diciembre, pp. 63-78
Universidad Nacional de Colombia
Colombia

DOI: <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55153>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80953813006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55153>

CUERPO, METÁFORAS CONCEPTUALES Y RELIGIÓN



BODY, CONCEPTUAL METAPHORS AND RELIGION

ROSENBERG ALAPE VERGARA*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA - BOGOTÁ - COLOMBIA

* Integrante del Grupo de Estudios en Filosofía de la Religión y Mística, Daršana.
ralapev@unal.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Alape Vergara, R. "Cuerpo, metáforas conceptuales y religión." *Ideas y Valores* 65. Sup. N.º 2 (2016): 63-78.

APA: Alape Vergara, R. (2016). Cuerpo, metáforas conceptuales y religión. *Ideas y Valores*, 65 (Sup. N.º 2), 63-78.

CHICAGO: Rosenberg Alape Vergara. "Cuerpo, metáforas conceptuales y religión." *Ideas y Valores* 65, Sup. N.º 2 (2016): 63-78.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se examina en qué medida las ciencias cognitivas iluminan aspectos cruciales del hecho religioso. Según George Lakoff y Mark Johnson, la teoría de las metáforas esclarece cómo la corporalidad determina estructuralmente las representaciones religiosas, lo que permite sustentar una “espiritualidad encarnada”. Se busca mostrar que la propuesta requiere superar al menos dos tendencias para lograr un juicio crítico sobre la religión: una, reducir la religión a un asunto de sistemas conceptuales; otra, restar importancia a la cuestión hermenéutica para la valoración de la experiencia religiosa.

Palabras clave: G. Lakoff, M. Johnson, ciencia cognitiva, religión.

ABSTRACT

The article examines the extent to which the cognitive sciences shed light on crucial aspects of religion. According to George Lakoff and Mark Johnson, the theory of metaphors explains how corporeality structurally determines religious representations, thus making it possible to talk about an “embodied spirituality”. The paper seeks to show that in order to arrive at a critical judgment about religion, the proposal needs to resolve at least two problems: on the one hand, that of reducing religion to a matter of conceptual systems, and, on the other, that of downplaying the hermeneutical issue for the assessment of religious experience.

Keywords: G. Lakoff, M. Johnson, cognitive science, religion.

Bien podría decirse que las diversas facetas de lo religioso (doctrina, creencias, actividades, experiencia, etc.) exigen ser abordadas por enfoques igualmente diversos, dada la dificultad de captar los matices conceptuales de un fenómeno tan complejo. Por esto, el diálogo entre psicología, lingüística, antropología, neurociencias, estudios de la religión y filosofía ha cobrado especial valor en nuestros días. En el caso particular de las ciencias cognitivas, el interés hacia la experiencia religiosa ha sido creciente en las últimas décadas. Pienso que en igual medida lo ha sido el aporte que ellas han prestado, como campo interdisciplinar, a la comprensión de aspectos cruciales de tal experiencia. Es dentro de este marco general que deseo referirme a la teoría de la metáfora de George Lakoff y Mark Johnson: mi interés es discutir la pertinencia del discurso de las ciencias cognitivas para la reflexión crítica acerca de lo religioso.

Hacia el final de su libro *Filosofía en la carne*, estos autores se preguntan por las implicaciones que tiene para la espiritualidad el hecho de que el ser humano sea un ser *encarnado* (*embodied*), es decir, que nuestra capacidad para analizar, categorizar, entender y valorar distintos aspectos de la realidad no está separada ni es independiente de las estructuras cognitivas de la percepción sensorial y el movimiento de nuestros cuerpos. Quisiera abordar la respuesta que dan Lakoff y Johnson en dos momentos. Un primer momento en el que ellos se ocupan de mostrar la corporalidad como una dimensión que configura las representaciones religiosas (conceptos, imágenes, actividades) y un segundo momento en el que, a partir de la evidencia empírica, ellos se comprometen con juicios prescriptivos sobre lo que habría de ser una “espiritualidad encarnada”, esto es, una espiritualidad que asuma la corporalidad como una dimensión constitutiva de la experiencia religiosa.

En este artículo pretendo mostrar que su propuesta requiere superar al menos dos tendencias para ser pertinente en la elaboración de juicios críticos sobre la religión. Primero, la tendencia a reducir la religión a una cuestión meramente conceptual, con la cual ciertos aspectos importantes de la experiencia religiosa –como el emocional, por ejemplo– podrían terminar ocupando un lugar marginal; y segundo, la tendencia a restar importancia al problema de la interpretación de la experiencia religiosa, el cual surge como consecuencia de que cualquier crítica a la religión supone una hermenéutica de la experiencia religiosa que la fundamenta.

Las metáforas conceptuales

Según Lakoff y Johnson, la manera en que dotamos de sentido a la realidad se fundamenta en el conocimiento primario que proporciona el movimiento del cuerpo, la manipulación de objetos y las interacciones perceptuales (visión, tacto, etc.). Estos elementos involucran patrones recurrentes que se proyectan *metafóricamente* en distintos dominios de

la experiencia. Metafóricamente quiere decir que un dominio mental, p. e. las experiencias subjetivas, se conceptualiza en términos de otro, p. e. el dominio sensoriomotor.

La metáfora permite que las imágenes mentales convencionales provenientes de dominios sensoriomotores sean usadas en dominios de la experiencia subjetiva. Por ejemplo, podemos formar una imagen de algo que pasa al lado nuestro o por encima de nuestras cabezas (experiencia sensoriomotora) cuando no logramos entender algo (experiencia subjetiva). Un gesto siguiendo el trayecto de algo que pasa por encima de nuestras cabezas puede indicar vívidamente una falta de entendimiento. (Lakoff y Johnson 1999 45)

Las metáforas conceptuales pueden definirse, pues, como el entendimiento y la experiencia de un dominio en términos de otro o, lo que es igual, como *funciones (mapping)* entre dominios (cf. Lakoff y Johnson 1999 57). Como se sabe, en matemáticas una función denomina una regla a través de la cual a cada elemento x de un conjunto A se le asigna un único elemento y de otro conjunto B. En este mismo sentido, la metáfora une elementos diversos entre dominios a través de una “norma” o “regla”.

A partir de esta definición preliminar, quisiera concentrarme en tres elementos característicos de las metáforas conceptuales, entendidas como “mecanismos cognitivos” que permiten la proyección entre dominios experienciales distintos: su origen corporal, su permeabilidad en el pensamiento abstracto y su independencia respecto al lenguaje.

En primer lugar, según ellos, el cuerpo proporciona una estructura definida a la habilidad de conceptualizar relaciones espaciales. Las palabras empujar, halar, expulsar, soportar y balancear solo adquieren sentido mediante el uso de partes de nuestro cuerpo y la habilidad para moverlas. Esto revela una suerte de “lógica intrínseca” a la percepción y los movimientos de nuestro cuerpo (cf. Lakoff y Johnson 1999 89). Además, las metáforas conceptuales proyectan “estructuras inferenciales” ya existentes, es decir, proyectan la manera como extraemos conclusiones a partir de cierta información sensoriomotora, funcionando, de este modo, como herramientas primarias para razonar sobre dominios abstractos y extender nuestro conocimiento a nuevas áreas. Nuevamente, las matemáticas son un buen ejemplo de esto:

Consideremos la metáfora Semejanza Es Proximidad, en la que Semejanza Es Cercanía Espacial y Diferencia Es Distancia Espacial. Es muy difícil para nosotros imaginar cómo sería pensar en la semejanza sin esta metáfora. Típicamente, las explicaciones matemáticas de la semejanza ubican un “espacio de semejanza” metafórico, en el cual las cosas semejantes están cercanas en ese espacio y las cosas disímiles están distantes. [...] Sin tales metáforas el pensamiento abstracto es virtualmente imposible. (Lakoff y Johnson 1999 59)

De este modo, en segundo lugar, las metáforas permean el pensamiento y el lenguaje hasta sus niveles de sofisticación más altos; ello debido a que las metáforas están basadas en la estructura misma del cerebro y del cuerpo, y son parte de nuestro inconsciente cognitivo. Son “universales, pero no innatas” (Lakoff y Johnson 1999 57), y normalmente las adquirimos a lo largo de toda nuestra vida, simplemente moviéndonos y percibiendo. Aquí algunas de las más representativas:

TABLA 1. METÁFORAS PRIMARIAS REPRESENTATIVAS SEGÚN LAKOFF Y JOHNSON¹

Metáfora primaria	Juicio subjetivo	Dominio sensoriomotor	Ejemplo	Experiencia primaria
<i>Afecto es calor</i>	Afecto	Temperatura	“Me recibieron <i>cálidamente</i> ”	Sentir calor cuando se es abrazado afectuosamente.
<i>Importante es grande</i>	Importancia	Tamaño	“Mañana es un <i>gran</i> día”	Cuando niños, encontrar que las cosas grandes, p. e. los padres, son importantes y pueden ejercer una fuerza mayor sobre uno y dominar nuestra experiencia visual.
<i>Feliz es arriba</i>	Felicidad	Orientación corporal	“Hoy me siento con el ánimo <i>arriba</i> ”	Sentirse feliz y energético, y tener una postura erecta (correlación entre estado afectivo y postura).
<i>Más es arriba</i>	Cantidad	Orientación vertical	“Los precios están <i>elevados</i> ”	Observar el ascenso y la caída de los niveles en pilas y fluidos mientras más se añade o se sustrae.
<i>Conocer es ver</i>	Conocimiento	Visión	“Veo lo que quieres decir”	Obtener información a través de la visión.
<i>Entender es prensar</i>	Comprensión	Manipulación de objetos	“Nunca he podido <i>captar</i> los números transfinitos”	Obtener información acerca de un objeto a través de agarrar y manipularlo.
<i>Ver es tocar</i>	Percepción visual	Tacto	“ <i>Escogió</i> mi rostro entre la multitud”	Correlación entre la exploración visual y la exploración táctil de un objeto.

1 Véase 1999 (50-53).

De acuerdo con los autores, el pensamiento mismo adopta una estructura metafórica porque tal estructura no está determinada por convenciones lingüísticas (como las de la columna “metáfora primaria” en la tabla 1), sino que es anterior a ellas (experiencias primarias). Las metáforas conceptuales son *prepredicativas*; es decir, ellas no se agotan en las expresiones lingüísticas concretas que las expresan, “afecto es calor”, “ver es tocar”, etc. Las expresiones lingüísticas son únicamente el rasgo superficial de estructuras cognitivas sensoriomotoras más profundas.

En ese sentido, en tercer lugar, Lakoff y Johnson asumen que la cognición es algo independiente del lenguaje. De forma que la abundante evidencia de estas metáforas conceptuales alrededor del mundo y en idiomas muy distintos se explica porque toda la humanidad comparte una dimensión corporal común (*cf.* 1999 81 y ss.). Así mismo, esta evidencia muestra que las metáforas siempre pueden generar nuevas e inesperadas formas concretas de expresión. Es decir, los sistemas conceptuales que las metáforas pueden crear son dinámicos y expandibles, siempre capaces de innovar, a pesar de estar limitados por las posibilidades corporales.² Con esta independencia, Lakoff y Johnson parecen ubicar a las metáforas conceptuales en una suerte de plano distinto a la predicación lingüística. Las metáforas conceptuales son experiencias, *i. e.* vivencias más que formulaciones de palabras articuladas.

Ahora bien, ¿cómo estas consideraciones sobre las metáforas se extienden hasta los estudios de la religión? Lakoff y Johnson sugieren, en un primer momento, que las metáforas conceptuales configuran de manera significativa el mundo de las representaciones religiosas, lo cual implica un análisis de cómo estas metáforas determinan estructuralmente los conceptos y sus relaciones recíprocas y, en un segundo momento, que la evidencia de las ciencias cognitivas contradice aspectos importantes de algunas tradiciones religiosas, lo cual debería tener repercusiones importantes en la vida religiosa, de acuerdo con ellos.

Metáforas conceptuales y representaciones religiosas

Los sistemas de creencias religiosas no escapan al hecho de que “solo podemos formar conceptos a través del cuerpo” (Lakoff y Johnson 1999 555). De modo que las metáforas conceptuales posibilitan y condicionan, al mismo tiempo, toda forma de construcción abstracta, incluyendo, como es de esperarse, las nociones abstractas de la religión. Por ejemplo,

-
- 2 Uno de los descubrimientos más importantes de la ciencia cognitiva es que los sistemas conceptuales usados en los lenguajes del mundo hacen uso de un número relativamente pequeño de esquemas corporales básicos, aunque el rango de relaciones espaciales que pueden construirse a partir de estos esquemas es bastante amplio (*cf.* 35). Es decir, las aplicaciones metafóricas convencionalmente aceptadas siempre pueden dar lugar a nuevas expresiones metafóricas.

la mente (alma, espíritu) como algo independiente del cuerpo es una idea que deriva de metáforas conceptuales con raíces sensoriomotoras. Lakoff y Johnson sostienen que el origen de esta idea está en relación con experiencias corporales corrientes: en casi todos los actos de percepción nuestra atención no está centrada en los órganos sensoriales (*cf. id.* 562). En el acto de ver, particularmente, no atendemos a nuestros ojos ni al sistema visual que nos permite la percepción. Este hecho genera la ilusión de que el acto mental ocurre de manera independiente del cuerpo. En sus palabras, “todos tenemos experiencias fenomenológicas constantes que refuerzan la ilusión de un sujeto desencarnado” (*id.* 563).

La proyección de las estructuras inferenciales sensoriomotoras en otros dominios de la experiencia es una muestra de cómo las metáforas son útiles para entender aquello que se concibe como inmaterial o más allá de los límites de la cognición humana o, lo que es igual, de cómo el carácter encarnado de nuestras experiencias nos ayuda a comprender aquello que a menudo se nos presenta como incomprensible y desencarnado: la “experiencia espiritual” (Lakoff y Johnson 1999 561). ¿De qué forma es esto posible? Atribuyéndole a las representaciones religiosas estructuras y contenidos provenientes de áreas de la experiencia más familiares y, por tanto, menos problemáticas: a través de las metáforas la experiencia ordinaria dota de contenido a la experiencia espiritual. Es decir, las expresiones metafóricas para referirse a lo divino (Camino, Realidad última, Aliento vital, Creador, Padre, Madre, Ser supremo, etc.) permiten que el individuo encuentre maneras concretas de integrar lo religioso en su vida (ideas, imágenes, actividades, etc.). “Por medio de la metáfora –sostienen Lakoff y Johnson– un Dios inefable se vuelve vital” (*id.* 567).

No obstante, según los autores, lo significativo no es tanto que los sistemas de creencias religiosas involucren metáforas conceptuales, sino más bien que, al igual que ocurre en la filosofía,³ la apropiación de una metáfora en particular condiciona el rango de inferencias que pueden derivarse de ella. En efecto, las expresiones “Dios es un padre estricto” y “Dios es un padre dadivoso” nos llevan por caminos inferenciales distintos. Mientras que de la primera podemos inferir que

3 *Filosofía en la carne* es (también) un examen de la historia de la filosofía occidental desde una perspectiva cognitiva, naturalmente. Los presocráticos, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Chomsky, entre otros, son los ejemplos escogidos para mostrar cómo a través del enfoque cognitivo podemos darnos cuenta de aquello que hace posible que nosotros comprendamos una filosofía dada. Además, podemos darnos cuenta de cómo todo sistema conceptual filosófico hace uso de los distintos tipos de dispositivos del entendimiento humano, y por qué ciertos puntos de vista filosóficos parecen o no intuitivamente correctos para los miembros de una cultura particular. A esta empresa Lakoff y Johnson la titulan “ciencia cognitiva de la filosofía” (1999 337).

Dios es inflexible, de la segunda que Dios es compasivo. Así pues, de manera similar a como diversas posturas filosóficas ven constreñidas sus inferencias debido a las metáforas centrales de sus argumentos (cf. Lakoff y Johnson 1999 539 y ss.), las diferencias interreligiosas o en el interior de una misma tradición (sectas, cismas) pueden leerse a la luz de las metáforas de las cuales parten sus discursos (cf. *id.* 320).

Así mismo, la manera en que las metáforas conceptuales se insertan en estos sistemas de creencias religiosas se complejiza debido a dos cosas. Por un lado, un mismo sistema de creencias religiosas puede hacer uso de varias metáforas conceptuales no necesariamente consistentes entre sí. Ello se explica porque todo sistema conceptual es “pluralista”, no “monolítico”. ¿Qué significa esto? Principalmente, que lo que llamamos conceptos abstractos no admiten su reducción a una sola metáfora: “De forma típica, los conceptos abstractos se definen a través de múltiples metáforas conceptuales, las cuales frecuentemente son inconsistentes entre sí” (Lakoff y Johnson 1999 70). En los sistemas conceptuales de las religiones sucedería algo similar: los conceptos abstractos de la religión tampoco son monolíticos y, por ende, tampoco lo son sus redes de relaciones.

Por su parte, no todas las metáforas conceptuales están expresadas en una forma articulada de lenguaje; algunas se manifiestan “a nivel gestual o en el arte” (Lakoff y Johnson 1999 57). ¿Significa esto que distintos tipos de representaciones religiosas (visuales, textuales y performativas) se puedan leer también a la luz de metáforas conceptuales? Lakoff y Johnson, por supuesto, no se extienden en estas consideraciones, pero sí sugieren formas de responder preguntas como esta a partir de la metodología de las ciencias cognitivas. No se debe, nos dicen, volcar la atención en el contenido explícito de las representaciones, sino en “aquello que debemos dar por sentado” para hacer comprensible el sentido de tales representaciones o acciones (cf. 1999 343). Al fin y al cabo, las imágenes son visualizadas, los textos son leídos y las acciones son aprendidas culturalmente, de manera que todos estos elementos ponen en juego nuestra capacidad para representar y transformar información. Y este es el campo investigativo de las ciencias cognitivas.

Resumiendo, las metáforas conceptuales determinan estructuralmente tanto los sistemas conceptuales de las religiones como la manera en que tales conceptos se representan, es decir, la manera en que estos conceptos toman forma material en acciones, imágenes y textos. Ahora bien, entrada la última sección del libro, los autores parecen querer llevarnos a una cuestión más controversial: ¿qué implicaciones tiene el hecho de que la evidencia de las ciencias cognitivas contradice aspectos importantes de algunas tradiciones religiosas?

Una espiritualidad “encarnada”

La teoría de las metáforas conceptuales puede llevarnos, de acuerdo con Lakoff y Johnson, a revisar aspectos cruciales de la “vida espiritual y religiosa” (cf. 1999 563). Después de todo, debemos aprender a identificar cuándo las metáforas son útiles para el pensamiento, cuándo son cruciales y cuándo “desorientadoras” (cf. *id.* 74).⁴ En particular, las ciencias cognitivas demuestran que nuestras mentes no están, ni pueden estar, desencarnadas. La evidencia acumulada (cf. *id.* 81 y ss.) no solo demuestra que la idea de una mente desencarnada surge, como se mencionó anteriormente, a partir de experiencias encarnadas que todos tenemos a lo largo de nuestra vida, sino también que, en sus lineamientos más básicos, esta noción es básicamente incorrecta: llámese alma o espíritu, tal mente desencarnada simplemente “no puede existir” (*id.* 563). En este sentido, la idea de una mente encarnada (*embodied mind*), aunque consistente con la evidencia cognitiva, contradice partes importantes de muchas tradiciones religiosas. Por lo menos contradice la manera en que el alma o el espíritu se han conceptualizado en buena parte de la tradición cristiana:

La tradición del Dios distante y monárquico se centra en la idea de que somos esencialmente almas sin cuerpo que no son de este mundo, que estamos habitando nuestros cuerpos solo durante una estancia terrenal, y que nuestro objetivo último es “morar con Dios” en otro lugar, en el cielo, no en la tierra. En la tradición cristiana del Dios distante, la moral está ligada a la desencarnación del alma. Se espera del cristiano que viva una vida santa centrada en trascender todas las cosas de este deseo corporal y mundano, las posesiones materiales, la fama, el éxito terrenal y una larga vida. Esta concepción desencarnada y ultramundana de la espiritualidad y la trascendencia resta importancia a la relación de uno con el mundo, el entorno natural y todos los demás aspectos de la existencia encarnada. (Lakoff y Johnson 1999 565)

Lakoff y Johnson rechazan, pues, las concepciones ultramundanas, trascendentes y desencarnadas de la espiritualidad, porque la mente encarnada pertenece a este mundo y no a otro, ella es inseparable de él. De

4 En un texto anterior, Lakoff y Johnson resaltan el papel creativo de las metáforas, precisamente: “Las metáforas nuevas tienen el poder de crear una nueva realidad. Esto empieza a ocurrir cuando empezamos a comprender nuestra experiencia en términos de una metáfora, y se convierte en una realidad más profunda cuando comenzamos a actuar en sus términos. Si se introduce en el sistema conceptual, en el que fundamentamos nuestras acciones, una nueva metáfora, puede alterar el sistema así como las percepciones y acciones a que da lugar el mismo. Muchos de los cambios culturales nacen de la introducción de conceptos metafóricos nuevos y la pérdida de otros viejos” (sic) (1991 187).

modo que el cuerpo no puede ocupar un lugar secundario o marginal en ninguna experiencia humana, incluyendo la experiencia espiritual. Podría decirse que este es un presupuesto de la espiritualidad encarnada. Pero, ¿cómo podemos, entonces, entender esta espiritualidad encarnada en términos menos restrictivos?

Pues bien, la espiritualidad encarnada es concebida por ellos como una actitud “estética” de conexión empática con la naturaleza y los demás. Según Lakoff y Johnson, poseemos desde nuestro nacimiento la “capacidad corporal” para imitar a otros, para experimentar de manera “vívida” lo que otra persona experimenta; esta capacidad de proyección empática es una facultad cognitiva vital para nuestra supervivencia. En diversas tradiciones religiosas esta conexión empática con la realidad es contemplada como un “encuentro de la divinidad en todas las cosas”, por lo que las “técnicas” que las religiones tradicionalmente han usado para cultivar esta conexión pueden “ampliar el sentido de nuestra presencia en el mundo” (cf. Lakoff y Johnson 1999 565). Esta ampliación ocurre porque a través de la empatía el mundo externo deja de ser una colección de cosas que encontramos al paso. En lugar de eso, el mundo se transforma en parte de nuestro ser. “Solo a través de la proyección empática –afirman– llegamos a conocer el medio ambiente, de qué manera somos parte de él y él parte de nosotros” (*id.* 566).

Sumando, la espiritualidad encarnada no se concibe en términos únicamente restrictivos, por ejemplo, negando la existencia de una mente desencarnada, sino que también se piensa en términos propositivos, por ejemplo, asumiendo el cuerpo como parte constitutiva de una forma de experiencia espiritual orientada hacia uno mismo, hacia los demás y hacia nuestro entorno planetario. En lo que sigue espero mostrar que estas “insinuaciones de lo espiritual en lo cognitivo” (Lakoff y Johnson 1999 565) requieren superar al menos dos tendencias para ser pertinentes en la elaboración de juicios críticos sobre la religión: la primera, la tendencia a reducir la religión a una cuestión de sistemas conceptuales y, la segunda, a restar importancia al problema de la interpretación de la experiencia religiosa.

¿Reduccionismo conceptual?

Quisiera abordar este asunto a partir de algunas reflexiones hechas por Raimon Panikkar (1918-2010) en su texto “Religión y cuerpo”. Se trata, como es de esperarse, de un enfoque distinto al cognitivo. Mas creo justificado este abordaje porque, de manera similar a Lakoff y Johnson, Panikkar afirma que la búsqueda de una relación “constitutiva” entre cuerpo y religión pasa por reconocer la urgencia de una perspectiva no dualista (materia/espíritu, alma/cuerpo) como base de la vinculación armoniosa entre religión y corporalidad (cf. 1998 33 y ss.).

De acuerdo con Panikkar, la palabra “religión” tiene un “triple sentido” (cf. 15). El primero es el de *religiología*, es decir, la estructura *intelectual* de la religión (teología, filosofía, ideología, cosmovisión, etc.), la articulación consciente y más o menos completa o coherente del sistema de creencias de una persona, de un grupo o de un pueblo. El *religionismo*, como el segundo sentido de religión, resalta su aspecto *social*. Incluye aquellos elementos de la religión relacionados con su desarrollo dentro de agrupaciones humanas, cuyo espíritu de comunión es el “sentido de la vida”. La *religiosidad* es, por su parte, aquella dimensión antropológica que permite que el ser humano sea consciente de sus “religaciones constitutivas” con la realidad. Este tercer sentido incluye los aspectos *existenciales* de la religión, nuestra relación individual con lo trascendente, lo desconocido, ya se entienda como lo divino, una divinidad o una simple capacidad de proyección hacia la otredad.

En este orden de ideas, quiero señalar que la primera tendencia que el enfoque cognitivo de Lakoff y Johnson tendría que superar es la aparente reducción de la religión a su aspecto conceptual o religiología. No obstante, según creo, esta crítica solo tiene sentido si se admite que los conceptos son *literales*, es decir, que son una cuestión de lenguaje exclusivamente. En cambio, para Lakoff y Johnson los conceptos son primariamente *metafóricos*. De hecho hay, según ellos, un “vasto sistema” de conceptos literales, no metafóricos, pero este tipo de conceptos no son suficientes para el entendimiento del mundo, debido a que un concepto literal es una estructura “esquelética” empobrecida. En contraste, los conceptos metafóricos están enriquecidos, “llenos de carne” (Lakoff y Johnson 1999 58). Ello sucede porque las experiencias encarnadas –percepción, movimiento, interacción con otros sujetos, etc.– atraviesan dominios distintos de la experiencia con facilidad. Así, la permeabilidad de las metáforas, como vimos, permite proyectar estructuras inferenciales básicas en esferas antropológicas y sociales más complejas, como la política y la economía. En esto consiste la estructura metafórica de los conceptos: que su configuración no depende de la necesidad “lógica” de su organización, sino de la “aplicabilidad” entre dominios. O bien, permitiéndome usar nuevamente términos matemáticos, su configuración depende de su *funcionalidad*.

En ese mismo sentido, es razonable afirmar que el lenguaje religioso basado en metáforas conceptuales es un elemento importante de la vida religiosa, pero estos discursos deben entenderse como *acciones* que tienen lugar en un contexto determinado. “Básicamente –afirma Slawomir Sztajer– el lenguaje religioso no funciona separadamente del contexto de la vida religiosa, especialmente el ritual, sino que es una forma de acción religiosa en sí mismo” (53). Desde esta perspectiva similar a la de Lakoff y Johnson, los conceptos siempre se encarnan en

acciones, de modo que se puede afirmar que los conceptos religiosos están cognitivamente determinados, como ellos sostienen, sin que esta afirmación tenga necesariamente que reducir la religiosidad o el religionismo a una cuestión de formulaciones predicativas de creencias.

¿Una espiritualidad “empíricamente responsable”?

Unas líneas atrás destacué cómo ambos autores advierten sobre el carácter doble de las metáforas: ellas pueden orientar o desorientar el pensamiento. Ahora, en el contexto de la “vida espiritual” (Lakoff y Johnson 1999 563), ¿cómo evaluar cuándo una metáfora hace una u otra cosa? En particular, los autores sostienen que la idea de un espíritu, alma o mente desencarnada es un tipo de metáfora desorientadora. Pero ello, podría uno pensar, supone la existencia de una dirección *auténtica* de la vida espiritual. Después de todo, ¿tiene la espiritualidad una dirección distinta y diferenciable de otras dimensiones de la experiencia?

Según Lakoff y Johnson, la espiritualidad se relaciona con un sentimiento de hacer parte de una totalidad omniabarcante (*all-encompassing*), con una participación extática de sobrecogimiento y respeto ante esa totalidad y con un compromiso ético inherente a ello. Se trata, entonces, de una experiencia compleja que guarda conexiones sutiles con otros campos de la experiencia humana. Creo coherente afirmar que Lakoff y Johnson se distancian de una definición de lo espiritual como algo *sui generis*. De ser la espiritualidad algo de un orden cualitativamente diferente, sería mucho más difícil que esta interactúe con otras dimensiones de la experiencia humana. Y este tono parece totalmente contrario a la intención de ambos autores, enfocados en identificar maneras concretas de integrar lo religioso en la vida práctica de los individuos. Ellos conciben la experiencia religiosa como “consecuencia de lo que ocurre en el cerebro y el cuerpo” (Lakoff y Johnson 1999 565), pero al mismo tiempo como una actitud ecológica, ética y también estética.

En este sentido, la espiritualidad encarnada rechaza las concepciones ultramundanas y desencarnadas de las tradiciones religiosas, puesto que estas “minimizan la importancia de nuestra relación con el mundo, el medio ambiente y todos los demás aspectos de la existencia encarnada” (Lakoff y Johnson 1999 565). En el caso de la filosofía, resulta claro que debemos renunciar a ciertos supuestos insostenibles a nivel empírico, como el de una razón sin cuerpo (*cogito* de Descartes). Por supuesto, siempre que uno admita que la filosofía debe ser “empíricamente responsable”, esto es, una actividad reflexiva que asume una postura autocrítica en permanente diálogo con los hallazgos relevantes de las ciencias cognitivas (*id.* 552). ¿Sucedre lo mismo en el campo de lo religioso? No creo que sea razonable que alguien deba abandonar sus

creencias religiosas porque la evidencia empírica las contradice. ¿Cómo entonces establecer una crítica legítima de la religión a partir de los hallazgos de las ciencias cognitivas, *i. e.* que la mente está intrínsecamente encarnada y que los conceptos abstractos son en buena parte metafóricos (*cf. id. 3*)?

En principio, la religión no parece tener que ser empíricamente responsable, como la filosofía. Es decir, la coherencia con las evidencias empíricas no parece ser un criterio aplicable a la religión, entendida como religiosidad, donde lo central es el aspecto existencial de las cuestiones religiosas. Desde el punto de vista de la religiosidad, entonces, la pregunta no es por el significado de las metáforas basadas en un espíritu incorpóreo, sino por el significado de esta metáfora *para alguien*, esto quiere decir, en relación con su vida. En ese sentido, una metáfora incompatible con la evidencia empírica puede resultar profundamente orientadora, al menos en términos de una experiencia espiritual personal.

Luego, una revisión crítica de las metáforas de la religión que se refieren al cuerpo también debe tener en cuenta sus efectos en distintos planos de la existencia. Por ejemplo, el plano emocional de la vida humana. Si bien es cierto que Lakoff y Johnson advierten que es a través del cuerpo que la experiencia religiosa es apasionada (*passionate*) y que no solo la empatía, sino que también el sexo, el arte, la música, la danza y el sabor de las comidas han sido formas de experiencia espiritual desde hace milenios; también es cierto que estos autores pasan por alto el hecho de que las técnicas corporales presentes en prácticas rituales religiosas no siempre tienen por finalidad el simple *cultivo* de alguna experiencia emocional –como Lakoff y Johnson reconocen acertadamente en relación con la empatía (*cf. 1999 566*), o Panikkar en relación con la belleza (*cf. 19*)–, sino que a menudo la función de estas técnicas es el *manejo* o *dominio* de las emociones intensas, como la tristeza profunda o la alegría desbordante. Son técnicas corporales cuya religiosidad se vincula con su valor soteriológico, no ontológico. Mircea Eliade, por ejemplo, insistió en la contribución decisiva de las experiencias desencarnadas de los chamanes o *medicine-men*, como “viajar por los mundos sobrenaturales” o “ver a los seres sobrehumanos (dioses, demonios, espíritus de los muertos, etc.)” (388), en relación con el conocimiento que tienen de la muerte, esto es, el acceso a lo ultraterrenal es central para el papel del chamán como sanador de la comunidad. Visto el asunto desde este plano funcional, entonces, una práctica religiosa basada en concepciones desencarnadas del ser humano parece exigir otros criterios para su evaluación, los cuales justifiquen de manera más adecuada la pervivencia de tales concepciones contraevidentes en algunas tradiciones religiosas. Precisamente, creo que la dificultad de la propuesta de Lakoff

y Johnson radica en que, de un lado, sostienen que la experiencia espiritual es compleja y pluridimensional (ética, estética, ecológica, mental y fisiológica); pero, de otro lado, a la hora de valorar esta experiencia parece que lo hicieran desde un punto de vista algo sesgado: el de una espiritualidad empíricamente responsable.

En síntesis, la conciencia crítica frente a la religión implica identificar cuáles son los elementos que necesitan una transformación, lo cual, según creo, solo puede hacerse desde una hermenéutica de la experiencia religiosa, esto es, desde una interpretación de la experiencia, no desde una explicación de ella. Cualquier crítica a la religión exigiría, entonces, un enfoque más amplio que el usado por Lakoff y Johnson en su libro, dado que, al igual que Panikkar, creo que la cuestión clave aquí “no es tanto la participación de lo corporal en la religión como el papel de la misma religión en el cuerpo, a saber, la integración de la religión en lo corporal y no solo de lo corporal en lo religioso” (23). En pocas palabras, para la elaboración de juicios críticos frente a la religiosidad es importante no solo en qué medida la corporalidad *determina* las metáforas de la religión, sino cómo las metáforas seleccionadas por una u otra tradición religiosa *forman* la experiencia corporal de las personas. Mientras la primera cuestión es cognitiva, la segunda es *cultural*. Después de todo, Lakoff y Johnson admiten que la mente no es solo corporal, sino que también tiene una “historia”. La mente tiene una cultura y no puede existir libre de ella, nos dicen (*cf.* 1999 565).

Conclusiones

¿Cómo debe realizarse el intercambio interdisciplinar entre las ciencias cognitivas y el estudio de la religión? Lo primero que cabría decir es que el punto de interconexión entre los estudios de la religión y las ciencias cognitivas lo señala el hecho de que estas también se plantean preguntas de significación última, incluyendo qué es el ser humano (*cf.* Andresen 259). En esta dirección, quisiera que se tomara la lectura de los textos *Filosofía en la carne* y “Religión y cuerpo” que he propuesto en este artículo como una manera de acortar la distancia que separa a las bibliografías de ambas disciplinas. Esta yuxtaposición entre las ciencias cognitivas y los estudios de la religión supone que la aproximación cognitiva es crucial, pero también implica que ella no capta todo el panorama del asunto. La experiencia religiosa es tan diversa y compleja, incluso delimitando la cuestión solo a la experiencia religiosa cristiana, que parece inapropiado evaluarla únicamente desde una teoría cognitiva, por lo que el diálogo con las teorías clásicas de la religión es igualmente fecundo y profundamente necesario.

También, espero haber mostrado que las perspectivas cognitivas pueden dotar de forma y contenido a los estudios de la religión. En particular, las sugerencias hechas por Lakoff y Johnson de que no todas las metáforas conceptuales están expresadas en una forma articulada de lenguaje parecen haber tenido recepción en estudios interesados por el rasgo performativo de la religión, *i. e.* actividades o rituales religiosos (cf. Zhou 199). Igualmente, la recepción de estas ideas muestran que las metáforas conceptuales proporcionan a los estudios de la religión un fundamento teórico sólido y una metodología concreta para el estudio comparado de los discursos religiosos (cf. Slingerland 91).

Además, traté de mostrar cómo los planteamientos de George Lakoff y Mark Johnson brindan la posibilidad de ampliar el horizonte de reflexión sobre el fenómeno religioso. Es decir, que esta aproximación cognitiva no solo puede contribuir a la comprensión de la religión, sino también a su valoración crítica. Más aún, al sugerir una dimensión cognitiva común a la especie humana, presente en los modos de representación religiosa, la teoría de Lakoff y Johnson proporciona una herramienta poderosa para la labor comparativa del estudio de las religiones introduciendo una especie de gramática universal encarnada, vinculada a la configuración de ideas y símbolos religiosos. Ello, por supuesto, no resta importancia a la abrumadora diversidad de modos de apropiación de las metáforas en cada contexto cultural particular.

Finalmente, quisiera reconocer una simplificación, espero no excesiva, de algunos aspectos de la teoría de Lakoff y Johnson. Pero sirva a mi favor que con el diálogo entre disciplinas aquí propuesto se pretendía algo más bien simple: llamar la atención sobre la corporalidad en relación con la experiencia religiosa. Este diálogo, que toma la forma de una “estética de la religión” (cf. Panikkar 22), parece ponernos frente a cuestiones ante las cuales los enfoques cognitivos de la religión revelan sus límites descriptivos y la reflexión hermenéutica, en el marco de los estudios de la religión, sus posibilidades de contribución valorativa.

Bibliografía

- Andresen, J. “Religion in the Flesh: Forging New Methodologies for the Study of Religion.” *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*. Ed. Jensine Andresen. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 257-278.
- Eliade, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Lakoff, G., y Johnson, M. *Metáforas de la vida cotidiana*. Trads. José A. Millán y Susana Narotzky. Madrid: Cátedra, 1991.

- Lakoff, G., and Johnson, M. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Panikkar, R. "Religión y cuerpo." *Estética y religión. El discurso del cuerpo y los sentidos*. Eds. Amador Vega, Juan A. Rodríguez y Raquel Bouso. Barcelona: Revista de Filosofía, 1998. 11-48.
- Slingerland, E. "Conceptions of the Self in the Zhuangzi: Conceptual Analysis and Comparative Thought." *Figuring Religions: Comparing Ideas, Images and Activities*. Ed. Shubha Pathak. New York: Suny Press, 2013. 63-90.
- Zhou, Y. "Spatial Metaphors and Women's Religious Activities in Ancient Greece and China." *Figuring Religions: Comparing Ideas, Images and Activities*. Ed. Shubha Pathak. New York: Suny Press, 2013. 199-228.