



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias
Humanas, Departamento de Filosofía.

Gómez, Carlos Miguel; Meléndez, Raúl

Un lugar para la religión examen crítico de la filosofía de la religión de Jorge Aurelio Díaz

Ideas y Valores, vol. LXVII, núm. 167, 2018, Mayo-Agosto, pp. 241-263

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.62956>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80957098001>

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

UNEN
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://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.62956>

UN LUGAR PARA LA RELIGIÓN

EXAMEN CRÍTICO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE JORGE AURELIO DÍAZ



A PLACE FOR RELIGION

A CRITICAL EXAMINATION OF JORGE AURELIO DÍAZ'S PHILOSOPHY OF RELIGION

CARLOS MIGUEL GÓMEZ*
Universidad del Rosario - Bogotá - Colombia

RAÚL MELÉNDEZ**
Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia

.....
Artículo recibido el 23 de febrero de 2017; aprobado el 18 de mayo de 2017.

* carlos.gomezr@urosario.edu.co

** remelendezac@unal.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Gómez, C. M., y Meléndez, R. "Un lugar para la religión. Examen crítico de la filosofía de la religión de Jorge Aurelio Díaz." *Ideas y Valores* 67.167 (2018): 241-264.

APA: Gómez, C. M., y Meléndez, R. (2018). Un lugar para la religión. Examen crítico de la filosofía de la religión de Jorge Aurelio Díaz. *Ideas y Valores*, 67 (167), 241-264.

CHICAGO: Carlos Miguel Gómez y Raúl Meléndez. "Un lugar para la religión. Examen crítico de la filosofía de la religión de Jorge Aurelio Díaz." *Ideas y Valores* 67, n.º 167 (2018): 241-264.



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

RESUMEN

Se explora críticamente el pensamiento del filósofo colombiano Jorge Aurelio Díaz acerca de la religión. En particular, se examina, por un lado, la cuestión del lugar y el papel de la religión en la modernidad, a partir de la pregunta por la racionalidad y el valor cognitivo de la creencia religiosa, y, por otro lado, la diferencia entre misticismo y religión. Se plantearán y discutirán algunos aspectos problemáticos de la manera en que Díaz comprende ambos asuntos.

Palabras clave: J. A. Díaz, misticismo, modernidad, racionalidad, religión.

ABSTRACT

The paper carries out a critical examination of Colombian philosopher Jorge Aurelio Díaz's philosophical thought regarding religion. Specifically, it examines the place and role of religion in modernity on the basis of the question regarding the rationality and cognitive value of religious belief, as well as the difference between mysticism and religion. The article sets forth and discusses some problematic aspects of the manner in which Díaz understands both of these issues.

Keywords: J. A. Díaz, mysticism, modernity, rationality, religion.

Introducción

Como pocos filósofos en Colombia, Jorge Aurelio Díaz (1937) ha contribuido a recuperar la religión como tema de estudio y reflexión filosófica. En efecto, en consonancia con las corrientes de pensamiento de las últimas décadas, que han tratado de mostrar hasta qué punto se han probado equivocadas las tesis secularistas que pronosticaban la eventual desaparición de la religión como resultado del proceso de modernización, Díaz ha dedicado varios trabajos a analizar críticamente las complejas relaciones que se tejen entre religión y modernidad. En este artículo nos proponemos rastrear algunas de las maneras como Díaz reconstruye un lugar para la religión en la filosofía, así como discutir las cuestiones que abre para la reflexión filosófica actual.

En primer lugar, trataremos la cuestión general del lugar de la creencia y la práctica religiosa en una sociedad secular. Exploraremos diferentes interpretaciones de la idea de la “superación de la religión” por la razón, típica de la autocomprensión moderna, mostrando los problemas que estas interpretaciones generan. Sugeriremos, en segundo lugar, que considerar de modo adecuado el lugar de la religión en el mundo moderno requiere repensar las relaciones entre religión y racionalidad, lo cual implica asumir dos tareas de ardua realización: en primer lugar, enfrentar la cuestión del valor cognitivo de las creencias religiosas y su vínculo con otro tipo de creencias; en segundo lugar, elaborar una teoría adecuada de la racionalidad de las creencias (religiosas y de otro tipo). Finalmente, nos ocuparemos de la pregunta sobre las formas más apropiadas que puede adquirir la religión en una sociedad moderna. Veremos que en este último respecto el intento por diferenciar mística y religión, recurrente en los textos de Díaz, genera una serie de tensiones no plenamente resueltas en sus trabajos.

Religión y modernidad

El tema de la “superación de la religión” por medio de la razón es sin duda uno de los elementos constitutivos de la autocomprensión moderna. No obstante, lo que significa tal superación, que suele ligarse con el denominado proceso de secularización, continúa siendo una materia disputada. En general, suele asumirse que el fin “de la dominación de las instituciones y símbolos religiosos” (Berger 2006 154) de varios sectores de la sociedad y la cultura es una de las marcas de nacimiento de una sociedad moderna; se sostiene que, mediante la gradual pérdida de influencia y autoridad de las instituciones y los símbolos religiosos, la creencia y la práctica religiosa se repliegan en la vida privada y, de este modo, posibilitan el surgimiento de esferas sociales que funcionan con autonomía, guiadas por principios propios: la educación, la moral, la ciencia, el arte, la política se independizan de la religión (*cf.* Tschannen 1991 401).

Esta pérdida de centralidad e influencia de lo religioso se suele vincular con la pluralización de la fe en el espacio social iniciada por la Reforma y continuada, hasta nuestros días, por la migración y la globalización, así como por el surgimiento de alternativas de realización humana que funcionan sin referencia a Dios o lo trascendente (cf. Taylor 2008 26, 245ss, 539ss), y también con el desarrollo de una visión del mundo capaz de explicar los fenómenos naturales mediante leyes que hacen innecesaria o imposible la intervención divina. Todo esto conduciría a la pérdida de plausibilidad de la creencia religiosa y a la disminución de la participación en formas de vida y prácticas religiosas.

Pero como han mostrado estudios recientes, la religión no solo no parece estar en vías de extinción en las sociedades contemporáneas (cf. Berger 1999 9), sino que ha encontrado formas de adaptarse para continuar ejerciendo influencia en la vida pública, aun después del proceso de secularización (cf. Casanova 2008, 211ss). Esto ha generado una intensa discusión sobre la presunta neutralidad cosmovisional de los Estados modernos y, en general, sobre el papel y el lugar de la religión en un mundo “post-secular”. (cf. Audi 1997, 2011; Habermas 2006; Wolterstorff 1999; 2010). Por eso, la pregunta, reiterada en varios textos de Jorge Aurelio Díaz, sobre el sentido en el que la modernidad implica una “superación de la religión” no es solo necesaria sino acuciante.

De manera interesante, Díaz plantea la anterior pregunta como una interrogación a la tesis hegeliana de la *Aufhebung* de la fe religiosa por la filosofía. Como es sabido, para Hegel, a diferencia de los promotores de las narrativas clásicas de la secularización, esta superación de la religión implica que “simultáneamente con su negación, se lleva a cabo su conservación y su elevación a un nivel superior de verdadera sabiduría” (Díaz 2015e 35). Como señala Díaz, esto significa para Hegel que, por un lado, Dios alcanza su plena realización como espíritu con la encarnación, luego del proceso de desarrollo de la autoconciencia que constituye el movimiento interno de la historia de las religiones (cf. 2015c 340); de modo que el cristianismo representa la religión verdadera en cuanto que automanifestación total, es decir, revelación plena de Dios. Por otro lado, la tesis hegeliana implica que, en las condiciones modernas la filosofía se encuentra lista para develar conceptualmente la verdad que esta revelación ofrece primeramente en imágenes, pero esta verdad es la misma que la filosofía había estado buscando desde sus orígenes griegos. Así, la religión no debe ser superada porque sea falsa o porque represente una forma equivocada de pensar, sino justamente porque el movimiento de la razón exige la elevación al concepto de lo que es dado primero de manera representativa en la conciencia del creyente (cf. *id.* 339).

En pocas palabras, como lo explica Díaz, la religión debe ser *suprimida* por el pensamiento especulativo, en la medida en que la razón no puede

“admitir sino aquello que se someta a sus condiciones” (Díaz 2015f 34); de modo que el filósofo no tiene que *creer* sin más en los dogmas de la fe, sino más bien comprenderlos, manteniendo solo aquellos que permanezcan como verdades especulativas. Pero justamente, en esta labor de comprensión, el cristianismo es *conservado*, “porque sus doctrinas fundamentales, lejos de mostrarse como meros mitos o fantasías, llevan en su seno toda la verdad que el pensamiento especulativo saca a la luz” (*id.* 35); y es *elevado*, porque la filosofía lo “vuelve transparente, [lo] muestra como perfectamente acorde con las más estrictas exigencias de la racionalidad” (*ibid.*).

Si bien esta figura de la superación de la religión por la razón, con sus tres momentos de supresión, conservación y elevación, ofrece una alternativa a las tesis secularistas, aquella no es aceptada del todo por Díaz en su intento por pensar el lugar de la religión en el mundo moderno. Sus razones provienen de un terreno fronterizo entre la filosofía y la teología cristiana. La figura de la superación hegeliana resulta problemática para Díaz, puesto que, debido a sus presupuestos intelectualistas, resulta incompatible con la imagen cristiana de Dios (*cf.* 2015e 40). En efecto, en la concepción hegeliana de espíritu como lo autodeterminante, este queda subordinado al saber, de manera que en su concepto de Dios prima el conocimiento sobre la voluntad. En efecto, “Hegel concibe la voluntad como un resultado inmediato del pensamiento, como la ejecutora de los dictados del conocimiento: solo hay ejercicio efectivo de la voluntad cuando esta sigue esos dictados” (*id.* 33).

De este modo, si bien Hegel trata de recuperar (elevándolo a concepto) el carácter personal de Dios, propio de la tradición judeo-cristiana, lo hace pagando un doble precio. De un lado, la identificación entre pensamiento y voluntad, como ha señalado Karl Barth y nos recuerda Díaz, amenaza la radical libertad divina, pues “a la luz de la revelación cristiana, Dios no puede ser concebido como un ser cuyo comportamiento pueda estar sometido a los cánones de nuestra razón” (Díaz 2015c 350). En otras palabras, la afirmación de la libertad divina implica la aceptación de que su voluntad no está subordinada a la razón, de que es completamente soberano y autónomo, pues su omnipotencia significa que “todo lo que existe pudo haber sido distinto y podría llegar a serlo, si Dios lo quisiera” (2015e 40).

Del otro lado, el intelectualismo de Hegel, al comprender la “revelación como la total y plena manifestación del Absoluto a los seres humanos, de manera que la razón humana está en condiciones de comprender a cabalidad el carácter de la naturaleza divina” (Díaz 2015e 34), niega la radical trascendencia divina, que haría que su naturaleza fuera inaccesible a la razón. Con esto parece negársele a lo divino el carácter de misterio, es decir, el hecho de que su naturaleza resulte incomprensible

para la razón, lo cual servía tradicionalmente no solo para establecer los límites entre la teología natural y la teología revelada, sino ante todo para definir la fe como un acto de confianza en aquello que no puede nunca ser conocido ni demostrado del todo. No nos interesa examinar con detalle todas las complejidades de la teoría hegeliana de la religión, ni las críticas de las que ha sido objeto por parte de la teología cristiana, sino más bien indagar cómo, a partir de su discusión con Hegel y otros filósofos, Díaz comprende el lugar que la religión puede y debe seguir desempeñando en el mundo moderno.

En primer lugar, vale la pena subrayar que, a diferencia de los proponentes de una total superación de la religión por la razón que conduciría a su eventual desaparición, para Díaz la religión tiene un “papel insustituible en la sociedad” (2015b 181), que se relaciona con las tareas de dar sentido a la vida y de orientar la existencia en sociedad. Esto implica que, contrario a Hegel, lo que puede conservarse y elevarse de la religión en condiciones modernas no tiene que ver con sus contenidos de verdad con respecto a lo real, sino más bien con su potencial normativo en el ámbito moral, el cual, no obstante, no consiste primeramente en el establecimiento de normas de conducta diferentes de las que puede fundar la razón secular, sino más bien en constituir una fuente de motivación para actuar moralmente, así como una manera de comprender el sentido de las acciones humanas diferentes a las de los ciudadanos seculares (cf. Díaz 2015g 51ss).

Esto implica, en segundo lugar, una doble limitación de la religión en la modernidad. De un lado, su lugar social es recuperado en el orden moral y no ya en el metafísico o cosmológico, y del otro, incluso aquí, en consonancia con la Ilustración, no puede pretender ni poner freno o censura a la libertad de pensamiento, ni realizar exigencias contrarias a la razón. Esta manera de comprender la “superación” de la religión, esto es, como una limitación del ámbito moral y como una aceptación de las exigencias que la razón hace a la revelación, implica una peculiar manera de entender dos asuntos centrales en la filosofía de la religión: las relaciones entre la fe y la razón, por un lado, y el concepto mismo de religión, por el otro. Considerémoslo con más detalle.

Fe y razón

Como bien señala Díaz, la pregunta por la racionalidad de la religión es el asunto central de la filosofía de la religión, que puede considerarse como un fenómeno propiamente moderno, en la medida en que se permite la osadía de “someter el mensaje revelado al tribunal de la razón” (Díaz 2015a 11). Lo que significa semejante ejercicio de la razón sobre la religión no es, sin embargo, una cuestión tan unidireccional como parece comprenderla Díaz, porque una cosa es exigirle a las religiones

que en condiciones modernas “se mantengan dentro de sus objetivos morales, y no pretendan obtener una peligrosa hegemonía, que termina siendo el terreno abonado para la intolerancia” (Díaz 2015b 180), así como que no transgredan “el inalienable derecho a la libertad de pensamiento” (*id.* 181); a su vez, porque otra cosa es asumir que la religión y la racionalidad son completamente diferenciadas, opuestas y que su relación predominante es el conflicto. Esta imagen de la relación entre la fe y la razón, heredada de la Ilustración, corre el peligro de reducir tanto a la razón como a la religión a una sola de sus formas posibles, y no siempre la mejor. La cuestión es ardua y compleja. Tratemos de indicar algunos elementos para la reflexión.

Para Díaz, la pregunta por la racionalidad de la religión puede comprenderse en tres sentidos: a) el sentido restringido, que apunta a la coherencia interna de un sistema de creencias, la cual es generalmente reconocida por la mayoría de filósofos de la religión; b) un sentido más amplio, en el que se pregunta si las creencias religiosas son consistentes con el resto de creencias del grupo social que las mantiene, lo cual, como indica Díaz, es muy difícil de establecer, pues, de un lado, no parece tarea sencilla establecer dicho marco general de creencias y, en segundo lugar, no se sabe cómo se podría utilizar para evaluar la racionalidad de las creencias religiosas; y, finalmente, c) la cuestión de la racionalidad puede formularse en términos de la pregunta acerca de si es “razonable” creer (*cf.* Díaz 2015a 14-18). Detengámonos a considerar los dos últimos sentidos por separado.

El problema del valor cognitivo de las creencias religiosas

En el segundo sentido (b), el problema de la racionalidad de la creencia religiosa está relacionado estrechamente con la cuestión de si ella entra en conflicto con otras creencias que tenemos y compartimos con los miembros de nuestra cultura; en particular, con convicciones básicas que conforman lo que podríamos llamar “nuestra imagen del mundo”. Para algunos filósofos, como Tugendhat (135) y Nielsen (170), sería justamente la incompatibilidad entre las creencias religiosas y las que constituyen nuestra imagen científica del mundo la que nos impediría albergar las primeras. Nuestra conciencia racional y nuestro compromiso con la honestidad intelectual no nos permitirían aceptar unas y otras al mismo tiempo. Desde este punto de vista, rechazar las convicciones básicas de nuestra imagen del mundo equivaldría a perder el fundamento de la racionalidad científica en la que nos hemos criado y en la cual basamos, en buena medida, nuestras maneras de distinguir entre buenas y malas razones, entre explicaciones plausibles e inaceptables, así como entre afirmaciones verdaderas y falsas. En efecto, dichas creencias básicas cumplen el papel de normas a las que se deben ajustar

nuestras descripciones del mundo empírico y nuestras explicaciones de lo que en él ocurre. Aceptamos o rechazamos otras creencias empíricas y otras hipótesis de acuerdo a si concuerdan o no con las creencias básicas que juegan este papel normativo.

Sin embargo, que las creencias religiosas resulten incompatibles con estas convicciones fundamentales u otras creencias empíricas depende de cómo se comprendan las creencias religiosas: su función, su sentido y su contenido. Buena parte de las observaciones de Wittgenstein sobre la religión –cuidadosamente exploradas por Díaz (cf. 2015h)– constituyen un intento por aclarar el sentido de las creencias religiosas, a las que distingue de las creencias empíricas, las ordinarias y las científicas, lo cual tiene implicaciones decisivas sobre el asunto de la racionalidad de la creencia religiosa. Pero comprender el “otro sentido” que Wittgenstein quiere dar a las creencias religiosas no es tarea fácil.

Con el fin de mostrar que comprender la creencia religiosa demasiado literalmente, como si fuese una creencia sobre cuestiones de hecho, implicaría un serio malentendido, Wittgenstein resalta insistentemente distinciones entre la creencia religiosa y la empírica. Subraya, por ejemplo, que la diferencia entre un creyente que tiene cierta creencia religiosa, verbigracia, en el Juicio Final, y alguien que no la sostiene es, ella misma, muy distinta al desacuerdo entre quien posee una creencia empírica, por ejemplo, que la montaña más alta de Colombia es el Nevado del Cocuy, y quien no la comparte. En el segundo caso, hablamos de una diferencia de opiniones y tenemos una idea del tipo de razones, argumentos, indagaciones que ayudarían a dirimir el desacuerdo. Pero no diríamos, piensa Wittgenstein, que la diferencia entre quien cree (en el sentido religioso) y quien no lo hace reside en que uno contradiga al otro. Más bien, se trata de una discrepancia más profunda en la manera de pensar e incluso en la forma de vivir; una diferencia, además, que no puede resolverse como suele solucionarse un disenso de opiniones sobre asuntos de hecho. Piénsese en las enormes diferencias entre, por un lado, ofrecer evidencias empíricas para *justificar* o *refutar* una aseveración fáctica y, por otro, dar “razones” o admoniciones para *convertir* a otro a la fe y a una vida religiosa o *apartarlo* de ella (cf. Wittgenstein 1992 134 y ss.).

Wittgenstein no pretende –como hacen otros filósofos– reprocharle al hombre religioso que sea irracional por tener creencias que no basa en razones o que justifica con razones que no son suficientemente fuertes o probables, como deberían ser aquellas con las que sostenemos nuestras creencias empíricas bien fundadas. Antes bien, prefiere llamar irracional y supersticioso a quien pretenda dar pruebas y, en particular, ofrecer evidencia empírica a favor de sus creencias religiosas, ya que de este modo convierte el asunto de la justificación de la fe en un

problema científico sobre cuestiones de hecho. La fe religiosa, convertida en un asunto empírico, científico, ya no sería una fe genuina sino mera superstición.

De acuerdo con Wittgenstein, alguien que piense que sus convicciones religiosas están en el mismo sistema de creencias que sus certezas empíricas, es decir, alguien que, por así decirlo, ponga unas y otras en el mismo nivel y, consecuentemente, trate de justificar las primeras con el mismo tipo de razones que usa para las segundas, sería supersticioso y cometería un error muy grande o, más bien, más que un simple error, se trataría de una “locura”, pues resulta poco plausible que la gente cometa errores tan grandes (*cf.* Wittgenstein 1992 135). En efecto, “esto ya no es simplemente un error, sino que es algo ininteligible” (*id.* 139). De hecho, a muchos no creyentes las convicciones religiosas del creyente le parecen no meramente falsas, esto es, errores que puedan corregirse recurriendo a algunos hechos que difícilmente pueden negarse, sino más bien absurdas. Un no creyente no comprende cómo se puede creer en los dogmas de una fe.

Wittgenstein ilustra esta idea de que un error no podría ser tan grande por medio de un ejemplo aritmético. En general, decimos de quien hace sumas correctas pero que en una ocasión obtiene un resultado ligeramente diferente al correcto que ha cometido un error y sabemos qué tipo de cosas le podríamos señalar para corregirlo. Pero no diríamos lo mismo de alguien que con frecuencia obtiene resultados muy diferentes del correcto (como $21+7=3$, $48+234=12$ y otros por el estilo). En ese caso, asumiendo que se esfuerza sincera y seriamente en hacerlo bien y que no se trata de un analfabeto numérico, diríamos que sufre alguna demencia que no comprendemos bien y ya no sabríamos cómo tratar de corregirlo. Pero si en muchas situaciones distintas a sumar esta persona no da muestras de desvarío, se podría sospechar que en realidad no se está equivocando ni está demente, sino que está haciendo algo diferente a sumar o que ha ideado una manera nueva de hacerlo; tiene algo así como su peculiar aritmética, que, entonces, nosotros podríamos tratar de entender o incluso aprender.¹

Esto es justamente lo que hace Wittgenstein. En el caso en que le resulta muy poco verosímil que el creyente sea una persona irracional y supersticiosa (¡que, de todas maneras, las hay!), Wittgenstein busca otra interpretación: sus creencias religiosas no han de tomarse literalmente como convicciones acerca de hechos, no hacen parte del sistema de creencias empíricas del creyente, sino que están en otro nivel y

1 Wittgenstein señala que un error ocurre dentro de un sistema. Entonces, lo que es demasiado grande para ser un error y podría parecernos un signo de perturbación mental, quizá tenga su lugar, como algo razonable, en un sistema diferente (*cf.* 1992 136).

cumplen otras funciones. Si bien Wittgenstein no pretende dar una explicación general de cuál es la función esencial (si es que la hubiera) que han de satisfacer *todas* las creencias religiosas en su amplia diversidad, sí llama la atención sobre dos papeles importantes que pueden cumplir y que son diferentes a la función cognitiva que asociamos con las creencias científicas y las creencias empíricas ordinarias. A estas dos funciones las podemos llamar la función expresiva y la función regulativa. Con respecto a la primera, la comparación que hace entre enunciados de un juego de lenguaje religioso y expresiones o manifestaciones de dolor como “¡ay!” (cf. Wittgenstein 2000 203) ha dado pie para que se le atribuya, y para que algunos “wittgensteinianos” defiendan, la concepción de que las creencias religiosas y sus formulaciones verbales no tienen un contenido cognitivo o empírico, sino que son expresiones de sentimientos, actitudes y valores del creyente (cf. Wolterstorff 2010 353). Con respecto a la segunda, Wittgenstein sugiere que algunas creencias religiosas funcionan como imágenes a las que recurre el creyente para orientar y regular su manera de pensar, comportarse y vivir. Esta es una de las razones por las que Wittgenstein piensa que un creyente y un no creyente no tienen una mera diferencia de opiniones, sino que piensan y viven de maneras distintas: los separa “un enorme abismo” (1992 129).

Detengámonos un momento en el caso de alguien que cree en el Juicio Final y que busca evidencias y razones empíricas para justificar o reafirmarse en su creencia. Así esta persona encuentre muy buenas razones, del tipo de las que usamos para sustentar las creencias que consideramos bien fundadas, ello no explicaría el carácter inmovible de su fe, ni por qué se arriesgaría tanto por ella. Por una parte, nuestras mejores razones empíricas no dejarían de ser, en todo caso, falibles, fundadas, en últimas, en algo contingente. Por el contrario, la fe religiosa parece sostenerse en algo que ya no es contingente. Tugendhat piensa que la fe religiosa es una respuesta que busca el hombre para lo que llama el problema de la contingencia –es decir, la cuestión de cómo dar o hallar valor y sentido en nuestra vida, cuando en ella pueden ocurrir cosas, sin que podamos hacer nada para evitarlo, que frustran nuestras aspiraciones y deseos más caros (cf. Tugendhat 135)–. Si la religión ha de dar una solución a ese problema, entonces la fe religiosa no podría basarse en razones contingentes, ni depender de que el mundo y nuestra vida en él sean, de hecho, de una manera y no de otra. La fe religiosa, como una respuesta adecuada a este problema, daría sentido a nuestra vida ocurra lo que ocurra y tendría, pues, un carácter absoluto y no contingente. La evidencia empírica o la falta de ella no tendrían por qué mover, acercar o apartar al creyente de su fe.

En esta línea, el profesor Jorge Aurelio Díaz subraya que para Wittgenstein la creencia religiosa no es simplemente una creencia más sobre cuestiones de hecho, de modo que la mera creencia en que un hecho se va a dar, por muy extraordinario y rico en consecuencias que sea, no puede ser, sin más, una creencia religiosa (cf. 2015h 65-85). Esto lo lleva a preguntarse qué es lo que da a la creencia religiosa su carácter propiamente religioso y concluye que:

La controversia entre un creyente y un no creyente no es, para Wittgenstein, ante todo un asunto que tenga que ver con los contenidos fácticos de sus respectivas afirmaciones o negaciones. No se trata, o al menos no se trata en primer término, de que el creyente acepte ciertos hechos o acontecimientos que un no creyente rechace. De modo que la cuestión importante no consiste en estar convencido de que en cierto momento y en cierto lugar vayan a tener lugar ciertos y determinados acontecimientos. Porque el solo hecho de que alguien esté convencido de que tal cosa va a suceder no lo convierte sin más en un verdadero creyente religioso. Creer en el Juicio Final, en el sentido religioso del término, significa más bien orientar su vida a la luz de esa imagen, sin importar el carácter específico de la misma. (Díaz 2015h 66)

Ahora bien, Díaz subraya expresamente que Wittgenstein “se cuida de no llegar tan lejos” como para afirmar que el lenguaje religioso carezca de *toda* función o valor cognitivos o que para los creyentes sus convicciones religiosas no comunican “conocimientos o al menos algo semejante a ellos” (Díaz 2015h 67). Por eso, cuando Díaz se pregunta por lo que, de acuerdo con Wittgenstein, hace que una creencia sea propiamente religiosa, plantea el asunto como si la creencia religiosa fuera, *de todas maneras*, una creencia en que ciertos acontecimientos ocurrieron, ocurren o van a ocurrir; aunque eso no es lo más importante, pues ello “sin más” no convierte una creencia en fe religiosa. ¿Qué es ese algo más que le da a la creencia su carácter religioso? En la interpretación de Díaz, se trata de la manera como el creyente orienta su vida a la luz de la creencia religiosa. Podríamos decir, pues, que lo que hace que una creencia, que también es empírica, sea además religiosa es lo que antes hemos llamado su función regulativa o normativa, que está indisolublemente ligada a la dimensión moral y existencial de aquella, puesto que orienta al creyente para que pueda llevar la vida que vale la pena vivir, que tiene sentido y que es moralmente correcta.

Sin embargo, el asunto fundamental parece quedar aquí descuidado. Díaz no aclara si esta dimensión moral de la fe religiosa depende de o se basa en su dimensión cognitiva (y, en caso positivo, cómo lo hace). Es decir, Díaz no aclara cómo es que la creencia religiosa orienta la vida

del creyente: si lo hace en virtud de que es verdadera o, de manera más precisa, empíricamente verdadera, o si lo hace independientemente de su verdad (y cómo lo hace). Dos razones, que ya hemos mencionado arriba, llevan a pensar que, para Wittgenstein, se trata de la segunda alternativa. Una es que si se tratara de la primera, entonces las razones ordinarias, para justificar o refutar una creencia empírica, tendrían que jugar también un papel decisivo en el caso de la creencia religiosa. Pero Wittgenstein niega explícitamente que cumplan tal papel. La otra razón es que si el creyente orientara su vida como lo hace porque cree firmemente que sus creencias religiosas son de hecho verdaderas, entonces su manera religiosa de vivir no se basaría en la fe, sino en el miedo o en el deseo de recibir una bienaventuranza eterna.

Cuando Díaz señala que el carácter religioso de la creencia no se funda solamente en su contenido empírico, sino en la repercusión que tiene en la vida y conducta del hombre de fe (cf. 2015h 68), no queda claro cómo la creencia tiene tan crucial repercusión. Es significativo que Wittgenstein considere que hablar de *creencia* en el caso de la religión se preste para confusiones y que, entonces, sugiera concebir la creencia religiosa (o al menos algunas de ellas) como una *imagen* que el creyente usa para regular su vida. De una imagen que usamos para orientar el modo cómo pensamos y vivimos no solemos decir que sea verdadera o falsa –al menos no en el sentido en que decimos de un enunciado fáctico que es verdadero o falso–; más bien, afirmamos de ella que es esclarecedora o engañosa, orientadora o desorientadora, fecunda o estéril, significativa o inane. Parecería, entonces, que no es la presunta verdad literal de la creencia religiosa, según Wittgenstein, lo que permite comprender su aspecto moral y existencial, que él considera crucial. Para comprender mejor este aspecto, habría que ahondar en la difícil cuestión de cómo una persona puede orientar su vida a la luz de una imagen y en la idea de la creencia religiosa como imagen (probablemente para ello sea útil explorar la pertinencia de la noción wittgensteiniana de “ver aspectos”).

Adicionalmente, Díaz sugiere que se pueden aclarar algunas ideas de Wittgenstein sobre la religión insertándolas en la larga controversia sobre la fe y la razón dentro de la tradición del pensamiento cristiano. En particular, se trata de algunas características de la creencia religiosa importantes en la concepción de Wittgenstein, esto es, que las razones no juegan un papel decisivo en ella (cf. Díaz 2015h 71); que hay creyentes que, a diferencia de los que él califica como supersticiosos, no tratan su fe como una cuestión de racionalidad; y que la fe religiosa tiene un carácter radical que llevaría a una persona a arriesgar mucho por ella –mucho más, dice Wittgenstein, que lo que arriesgaría por sus creencias empíricas mejor establecidas (cf. 1992 130)–. Díaz aclara estas ideas de Wittgenstein vinculándolas, por una parte, con la desconfianza de

San Pablo en la sabiduría pagana: “la palabra de la cruz es locura para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que nos vamos a salvar” (1 Cor. 1 19-20, cit. en Díaz 2015h 72), y, por otra parte, con lo que se conoce en la tradición cristiana, particularmente la protestante, como fe fiducial: la fe religiosa consiste en la confianza en Alguien y no (de nuevo surge la ambigüedad: ¿no en absoluto o no principalmente?) en una creencia en la verdad de los enunciados religiosos, es decir, en que ciertos hechos ocurrieron o van a ocurrir, con base en razones empíricas. En efecto, la analogía con la confianza en alguien que uno ama puede ayudar a comprender el carácter inconvencional y radical de la convicción que acompaña a la fe religiosa.

Pero tal vez sea más adecuado comprender por qué un creyente arriesga tanto por su fe y por qué la evidencia empírica no lo movería a dejarla, enfatizando, más bien, lo que arriba hemos llamado su aspecto moral y existencial. Si lo que busca el creyente en su fe es la salvación y no el conocimiento, y si su salvación radica en el modo como su fe lo guía para llevar la vida que él considera correcta, valiosa y plena de sentido, entonces resulta comprensible que la evidencia empírica no juegue un papel crucial en ella y que el creyente la defienda como a su propia vida. Si se tiene en cuenta esto, lo que parecería irracional o irrazonable (es decir, insensato) es que el creyente se afirme o ponga en duda su fe, que da sentido y valor a su vida, en virtud de las razones que se aduzcan a favor o en contra de ella. Se trata aquí de las razones con las que se evalúan ordinariamente las creencias empíricas, pues en otro sentido de “razones”, el creyente tendría inmejorables justificaciones para aferrarse de manera inconvencional a su fe y arriesgar todo por ella. A partir de esto es posible sugerir una interpretación diferente a la de Díaz. Queremos esbozarla, no para argumentar que ella es la correcta, sino para tratar de mostrar que las observaciones de Wittgenstein sobre la religión son más ambiguas que lo que la lectura de Díaz sugiere.

Como hemos dicho, con el fin de poner en cuestión una manera de concebir la creencia religiosa que le atribuye una función cognitiva similar a la de la creencia empírica, Wittgenstein habría llamado nuestra atención sobre otras maneras de comprenderla y diferentes funciones que cumpliría, a las que hemos llamado la función expresiva y la regulativa. El punto clave es que se podría dar cuenta de cómo la creencia religiosa puede cumplir estas funciones, que le darían su sentido distintivo, sin que se tenga que atribuir al creyente una convicción en la existencia de un Dios a la vez personal y trascendente. Entendidas así, las creencias religiosas darían expresión a imágenes, maneras de ver el mundo, valoraciones de este y actitudes ante él que dan sentido y orientan la vida del creyente. Pero dichas imágenes no tendrían por qué tener su fuente en un ser trascendente, sino que bien podrían originarse en el

creyente mismo y en su voluntad. Lo que se dice en el lenguaje religioso sobre Dios sería una expresión simbólica del sentido y el valor que tienen, para el creyente, el mundo y su vida en él, y no implicaría la existencia de la divinidad. Se trataría, pues, de una concepción de la fe que es distinta y, en cierto sentido, más radical y heterodoxa que la fe fiducial del protestantismo, pues es compatible con el ateísmo.

Esta interpretación de Wittgenstein, que hemos bosquejado como una lectura alternativa a la de Díaz, da lugar a dos críticas que no pueden pasarse por alto. En primer lugar, suscita una sospecha que Díaz plantea en el caso de Hegel:² ¿reduce Wittgenstein la religión a (una particular interpretación de) la mística, en su esfuerzo por comprender el sentido de la creencia religiosa? Para Tugendhat, la mística nos brinda una solución a lo que él llama el problema de la contingencia o de la mala suerte, dando sentido a una vida que, justamente por contingencias que consideraríamos trágicas y por la mala suerte, podríamos estar inclinados a rechazar o a vivir sufrida y resignadamente (cf. 135). Para él, la solución mística, que consistiría en relativizar o negar la importancia de los propios deseos, es preferible a la que nos ofrece la religión, porque no nos exige mantener creencias que la conciencia intelectual impide aceptar, en particular, la creencia en la existencia de un Dios personal, sobre cuyos poderes podemos ejercer influencia para evitar las contingencias indeseables de la vida y la creencia en una vida después de la muerte (cf. *ibid.*).

Por su parte, Hegel, de acuerdo con Díaz, habría llegado a una comprensión especulativa de la religión cristiana en la que no se exige aceptar las creencias que Tugendhat rechaza. La concepción de Wittgenstein de la religión puede interpretarse, como hemos sugerido, de manera que tampoco exige concesiones a dogmas religiosos. Se podría afirmar, entonces, como dice Díaz de Hegel, que Wittgenstein no busca en la mística una alternativa a la religión, sino que tiene una concepción amplia de esta última –sin duda, más abarcadora que la de Tugendhat–, en la que se privilegia su aspecto místico y ético. Pero que esto implique una reducción de la religión a la mística y qué haya de objetable en tal reducción depende de cómo se conciba la primera (si en ella es o no esencial y por qué la creencia en un Dios personal) y su relación con la mística. Sobre esta cuestión volveremos al final de este artículo.

En segundo lugar, de acuerdo con la comprensión de Wittgenstein del sentido de las creencias religiosas, la salvación que busca el creyente

2 En “Reflexiones filosóficas sobre religión y mística”, Díaz confronta la manera como Tugendhat distingue religión y mística con la interpretación de Hegel del fenómeno religioso (cf. 2015f).

a través de su fe no sería propiamente una gracia otorgada por Dios, a cuya voluntad aquel se somete, sino que se lograría mediante un esfuerzo de la voluntad del creyente mismo. Así, sería este y no la divinidad quien crea todo el valor y sentido de la vida, que salva al hombre religioso de sucumbir al “pecado” de negar la vida. Lo que daría sentido a las creencias religiosas, concebidas como imágenes que expresan una manera de ver el mundo y la vida, sería el papel que juegan en la forma de vida del creyente, es decir, el modo como son usadas por él para dar guía y orientación moral a su existencia. Así, el sentido y el valor que da la creencia religiosa tendría su origen en la manera como el creyente ve el mundo.

Pero lo que las tradiciones religiosas parecen afirmar es lo contrario. La dificultad que alguien que quiere abrazar la fe religiosa suele encontrar no radica en el entendimiento o la razón (no es el impedimento de conciliar sus creencias religiosas con su imagen científica del mundo), sino una dificultad de la voluntad, esto es, de poner en manos de Dios la solución del problema para el que busca respuesta con su fe, es decir, poner su salvación en manos de Dios. Lo que se opone a ello no es su conciencia intelectual, sino una obstinada y soberbia actitud de dar sentido al mundo y a la vida por sí mismo; de ser él mismo el creador de las imágenes o maneras de ver el mundo con las cuales le pretende dar valor y propósito. Quizá sea a esta dificultad de someter la voluntad del yo a la de Dios a la que se refiere Wittgenstein cuando dice: “no puedo arrodillarme para rezar, porque mis rodillas están tiesas, por así decirlo. Temo la disolución (mi disolución) si me ablando” (Wittgenstein 1989 101).

La razonabilidad de la creencia religiosa

Consideremos ahora el tercer sentido (c) en el que puede ser comprendida la racionalidad de la creencia religiosa. La cuestión ahora se basa en la distinción entre la racionalidad y la razonabilidad, que ha sido explorada con detalle en la filosofía de la religión de las últimas décadas (cf. Audi 2011 39ss). Díaz identifica dos maneras de comprender lo razonable. En primer lugar, lo razonable puede circunscribirse a lo plausible: “razonable puede significar, en una forma muy débil, que una creencia no se muestre claramente absurda o altamente improbable” (2015a 15). En este sentido, para él, la religión, y en particular el teísmo, pasa el *test* de razonabilidad. Pero, lo razonable en un sentido más fuerte implica que debe poderse mostrar que la probabilidad del teísmo es mayor que la del ateísmo (cf. *id.* 16). Los defensores actuales de la teología natural, como Richard Swinburne, comparten esta posición. Sin embargo, Díaz parece estar de acuerdo con que las exigencias de este sentido fuerte de razonabilidad no solo no pueden ser cumplidas por el teísmo, sino además con que “tampoco debe[n] serlo” (2015a 17). Esto se debe a que

tal grado de razonabilidad ni siquiera puede ser cumplido por un gran número de creencias que solemos aceptar en la vida cotidiana y que difícilmente consideraríamos irracionales.

Por lo demás, para Díaz, el cumplimiento de las exigencias de este sentido fuerte de razonabilidad sería contrario a la naturaleza misma de la fe. En efecto, como lo señala en varios de sus textos, y con muy especial insistencia en la discusión con el intelectualismo de la teoría hegeliana de la religión, la fe religiosa debe ser entendida “como un acto de confianza en una palabra dada [...] un acto de confianza así supone necesariamente que la persona sobre la cual se deposita esa confianza no pueda ser predecible de manera absoluta” (Díaz 2015e 41). Así, la fe religiosa, como ha sido constantemente indicado, no puede reducirse a la creencia proposicional, sino que implica la dimensión relacional propia de la confianza en otra persona. Pero con esto no se soluciona el problema, pues incluso si el elemento central de la fe no consiste en la afirmación de proposiciones (basada o no en razones adecuadas), esto no significa que la fe fiducial, si bien implica ciertamente un acto de la voluntad, sea completamente ajena a la deliberación y la evaluación racionales. En efecto, es posible establecer condiciones en las que uno puede estar justificado para confiar en alguien o, por lo menos, indicar las características de los casos en que uno debería ser precavido al depositar su confianza en alguien. En tales casos, el juicio de falta de razonabilidad puede sin duda aplicar a un acto de confianza.

La discusión acerca de los criterios de la racionalidad de la creencia religiosa, incluida su dimensión fiduciaria, es larga y compleja, y no podemos entrar aquí en una exposición detallada (cf. Audi 2011; Franks 1989). Lo que nos interesa mostrar es que la pregunta por la racionalidad de la creencia religiosa no puede entenderse simplemente en el sentido de poner a la religión ante el tribunal de la razón, sino más bien como una indagación que problematiza los límites entre ambas y que torna problemática la idea de que tenemos una teoría clara de la racionalidad. Para Díaz, el teísmo parece salir más o menos bien librado de la prueba de racionalidad, o bien porque no contamos con criterios suficientemente claros para determinar cuándo una creencia es racional; o bien porque comparativamente estos criterios arrojan resultados semejantes cuando son aplicados a creencias religiosas y cuando se aplican a creencias de otro tipo, las cuales solemos simplemente aceptar pues son indispensables para vivir como lo hacemos; o bien simplemente porque por su misma naturaleza la fe no tiene porqué cumplir con las exigencias de la razón. Pero en todos estos casos se presupone el esquema ilustrado de la razón como jueza y la religión como necesitada de justificación. ¿Es esta imagen adecuada e ineludible? En la filosofía de la religión de las últimas décadas se ha cuestionado severamente esta unidireccionalidad

en la relación entre la fe y la razón, y se han tratado de proponer figuras alternativas. Solo mencionaremos aquí brevemente dos ejemplos, que son referentes cercanos al pensamiento de Díaz.

En primer lugar, encontramos la llamada “epistemología reformada” iniciada por Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff, quienes se han ocupado como pocos del asunto de la racionalidad de la religión. De manera interesante, para ellos la cuestión conduce a una crítica de la teoría fundacionalista de la justificación que lleva a poner a la razón en los límites de la religión (cf. Wolterstorff 1999). El argumento clásico de Plantinga, presentado primero en 1983 en *Reason and Belief in God*, consiste en cuestionar los criterios que las teorías fundacionalistas clásicas suelen ofrecer para determinar cuándo una creencia es “básica”. De acuerdo con el fundacionalismo, una creencia es racional solamente si se basa (mediante un proceso inferencial adecuado) en otra creencia que ya haya sido adecuadamente justificada o si es básica, es decir, si se trata de una creencia que no acepta justificación ulterior porque cumple con una de las siguientes tres condiciones: es autoevidente, es evidente para los sentidos o es incorregible.³ Solamente las creencias correspondientes a estos tres tipos pueden considerarse básicas, lo cual implica que son de suyo racionales, y que ofrecen una base sólida y segura para iniciar el proceso de justificación.

Ahora bien, para Plantinga el problema es que la afirmación de que solo son creencias básicas las autoevidentes, las evidentes para los sentidos o las incorregibles no es ni autoevidente, ni evidente para los sentidos, ni incorregible (cf. 1983 59-63). En otras palabras, no contamos con una manera de demostrar el criterio de basicidad del fundacionalismo y, por lo tanto, este no cumple con sus propias exigencias. Por el contrario, afirman los epistemólogos reformados, la creencia en Dios es propiamente básica y, por ende, es racional creer en Dios así no se tenga ninguna razón para ello. Ciertamente, para justificar la basicidad de la creencia teísta, los reformados tienen que apelar a otras creencias religiosas, como el *sensus divinitatis* de Calvino: un sentido interno, inscrito en la naturaleza humana, que conduce “a creer proposiciones como ‘esta flor fue creada por Dios’ o ‘este vasto e intrincado universo fue creado por Dios’ cuando contemplamos la flor o los cielos estrellados o pensamos en la gran riqueza del universo” (Plantinga 80). Así, el argumento resulta circular. No obstante, la circularidad del argumento solo muestra la redundancia inevitable de todo proceso de justificación: no se puede argumentar sin tomar algo por dado, no es posible pensar sin creer, ni en la religión ni

3 Para Plantinga, las creencias incorregibles son aquellas que cuando son sinceramente mantenidas no pueden ser falsas, como “*me parece* que estoy ante un computador”. Aun si alucino o sueño, la afirmación “*me parece que*” continúa siendo verdadera (cf. 1983 55ss).

fuera de ella (cf. Gómez 2017 60, 71ss). Esto disuelve todo intento por realizar una separación tajante y una diferenciación estricta entre la fe y la razón.

Esto, por supuesto, no debe entenderse en el sentido de que las creencias religiosas están blindadas contra toda crítica, sino más bien en términos de que también las empresas de justificación racional no solo están abiertas a la crítica religiosa, sino que pueden ser guiadas, como han solido serlo, por creencias religiosas. Y esto de modo legítimo.

Con esto llegamos al segundo referente cercano al pensamiento de Díaz que problematiza una interpretación unidireccional de la relación entre la fe y la razón. En su ya emblemática discusión con Jürgen Habermas en la Academia Católica de Baviera en el 2004, el entonces cardenal Joseph Ratzinger, luego de reconocer los excesos y patologías en las que puede caer la religión, señaló:

ahora debe surgir la duda sobre la fiabilidad de la razón. Al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, también la producción y la selección de hombres han sido creadas por la razón. En ese caso, ¿no habría que poner a la razón bajo observación? Pero ¿por medio de quién o de qué? ¿O no deberían quizá circunscribirse recíprocamente la religión y la razón, mostrarse una a la otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino? (2006a 58)

La tarea de establecer las condiciones de una relación dialógica entre la fe y la razón en las condiciones actuales representa uno de los grandes retos del pensamiento contemporáneo. No se trata solamente de preguntar cuáles de los contenidos, las enseñanzas o los deberes religiosos pueden ser interpretados de modo tal que sean aceptables desde el punto de vista de la “sola razón”, sino más bien de comprender que no hay algo así como una forma pura de la racionalidad, libre de todo valor y blindada contra todo compromiso cosmovisional. En efecto, la exigencia misma de racionalidad, tan querida a partir de la Ilustración, representa de suyo un valor vinculado con ciertos proyectos de vida y modos de organización social.

Asimismo, es necesario evitar la tentación de identificar los modos religiosos de argumentación con el dogmatismo (aun si esta tendencia existe en todas las religiones) y a la fe con lo opuesto de la razón. Como señala Díaz, la creencia religiosa no es ajena a la razón, a pesar de que no puede reducirse a la afirmación de proposiciones, sino que implica la dimensión de la confianza en una persona, de modo que no puede nunca pensarse como el resultado de un proceso argumentativo, es decir, como una conclusión a partir de premisas cuya validez nos corresponde indagar y asegurar. Que la fe no sea el resultado de un argumento no significa que constituya algo así como una provincia

independiente y aislada de la razón. Pero su relación con la racionalidad no debe buscarse en el modo como ciertas creencias fundamentales están soportadas adecuada o inadecuadamente por ciertas premisas, sino, al contrario, en la manera como se establecen las premisas válidas en una forma de pensar, a partir de las cuales se intenta justificar todo lo demás (cf. Hick 29).

Que las premisas iniciales de una explicación o una justificación deban asumirse por fe, y no puedan ser de suyo probadas, es algo que ocurre en el pensamiento religioso tanto como en el filosófico e incluso en el científico. Todo pensamiento exige partir de presupuestos que no pueden justificarse, porque establecen los principios de lo que cuenta como una razón adecuada en un proceso de justificación particular. Generalmente, aprendemos estos presupuestos y los incorporamos mediante la socialización cuando somos iniciados en las técnicas argumentativas de un dominio particular, y si bien podemos cuestionarlos y transformarlos, este cambio es siempre cercano a una conversión: pasamos de un sistema de presupuestos a otro, sin poder nunca pensar desde fundamentos transparentes para cualquier forma de la racionalidad (cf. Wittgenstein 2009 §105). ¿Cómo pueden sacarse a la luz y evaluarse estos compromisos fundamentales que constituyen los presupuestos de diferentes formas de pensamiento y racionalidad? A nuestro modo de ver, una pregunta como esta debe estar a la base del diálogo entre racionalidades seculares y religiosas en la situación presente.

La tensión entre la mística y la religión

El segundo elemento central en el modo como Díaz comprende el tema de la superación de la religión, que le otorga un papel social insustituible a la vez que la restringe al ámbito moral y la circunscribe a las exigencias de la razón, consiste en la definición misma de lo religioso. Esta parece construirse a partir de la diferenciación entre la mística y la religión, a la cual Díaz dedica varios artículos. La cuestión central aquí es que esta diferenciación no cumple un propósito meramente descriptivo, como correspondería, por ejemplo, a la fenomenología de la religión. Antes bien, hay dos cuestiones normativas que parecen subyacer tras ella. De un lado, la intención de establecer la diferencia parece tener que ver con una pregunta que podría formularse como: ¿cuál es la forma de lo religioso que puede sobrevivir en las condiciones modernas y que mejor responde a los retos que la situación presente plantea? De otro lado, la diferenciación es importante en la situación presente, marcada por la pluralidad de ofertas religiosas, en la medida en que permite a la vez confrontar y repensar el lugar del teísmo cristiano en y ante la diversidad. Desde nuestra perspectiva, la manera como Díaz trata ambas cuestiones genera una tensión irresuelta. Veamos.

Con respecto a la primera pregunta, la diferencia entre mística y religión tiene que ver con las condiciones de plausibilidad de la creencia religiosa en condiciones modernas. La mística no parece requerir, como mencionamos arriba en la discusión con Wittgenstein, la afirmación de la creencia en una divinidad personal, que para algunos filósofos con los que Díaz discute (como Tugendhat), simplemente no puede ser mantenida si uno pretende ser “intelectualmente honesto”. Por el contrario, parece posible reconstruir una suerte de espiritualidad secular sin la afirmación de una realidad sobrenatural. Esta tendría un carácter meramente ético, vinculado, como en el caso de Tugendhat, a una respuesta a la “mala fortuna” y las contingencias de la vida, a partir de la renuncia al ego y a una especie de cambio de actitud que permite dar sentido a la vida sin apelar a nada trascendente (cf. Díaz 2015f 36ss). Díaz incluso se pregunta, como mencionamos antes, si la superación hegeliana de la religión, mediante la elevación al concepto de los contenidos del cristianismo, no constituye una forma de mística. Esto sería así, porque, a diferencia de la religión “popular”, el paso al saber especulativo da lugar a una religión que de las tres virtudes teológicas “descarta las dos primeras, la fe y la esperanza, para quedarse únicamente con la última, con la caridad” (Díaz 2015f 40). En efecto, como vimos antes, mediante la elevación de la religión al concepto, la naturaleza divina se vuelve transparente a la razón, de modo que la fe es innecesaria porque es posible comprender ya aquí en esta vida, completamente, la esencia de lo divino. Tampoco es necesaria la esperanza, porque ya todo se habría conseguido y realizado en la vida presente.

Ahora bien, aunque lo dicho anteriormente parece poner a la mística en un lugar de superioridad con respecto a la religión en el mundo moderno, Díaz es crítico tanto de la postura de Tugendhat como de la de Hegel. Aquí la pregunta por la forma más adecuada de lo religioso para la modernidad se relaciona con la cuestión del lugar del cristianismo en la actualidad. Pero mientras que la crítica a Tugendhat se limita a una breve mención de lo inaceptable que le resulta el hecho de que este autor le reproche a los creyentes religiosos una falta de honestidad intelectual (cf. Díaz 2015f 38), la discusión con Hegel presenta dos elementos importantes para una defensa del cristianismo. En primer lugar, como mencionamos antes, el intelectualismo de Hegel, al subordinar la voluntad al intelecto, no le permite captar apropiadamente el significado personal de Dios en el cristianismo. Al respecto, Díaz escribe:

Aquí se halla la verdadera raíz de la divergencia entre cristianismo y mística, a saber, en la concepción de un Dios realmente personal. Porque el término “persona” solo se aplica con propiedad a quien dispone de una voluntad que no esté subordinada al intelecto, sino que este último esté al servicio de aquella. Solo así quien actúa viene a ser responsable único de sus acciones. (2015d 50)

En segundo lugar, Díaz afirma con Hegel el carácter revelado del cristianismo, como un elemento que no solo diferencia a la religión de la mística, sino que le confiere a la primera cierta superioridad sobre la segunda. Que la religión sea revelada

significa que en ella la iniciativa ha sido tomada por el mismo Dios que ha decidido revelarse, que ha decidido libremente participarse a los seres humanos. En la religión cristiana no se trata, entonces, de un esfuerzo de los seres humanos para identificarse con lo divino, sino de una iniciativa tomada por la divinidad misma para darse a conocer y entablar así una relación con los seres humanos. (Díaz 2015d 48)

Ciertamente, esta característica de la religión judeo-cristiana, que es enfatizada por la tradición teológica (cf. Ratzinger 2006b 23-39), implica no solo una imagen diferente de lo divino, sino también una antropología que para Díaz tiene serias consecuencias éticas. En este respecto, la distinción entre la mística y la religión toma como referente a las religiones orientales, que en sus vertientes no teístas, como el budismo o el Advaita Vedanta, se identifican con la primera. Para Díaz, la tendencia propia de estas tradiciones hacia el monismo conduce a una suerte de “ética de la irresponsabilidad” (cf. 2015d 45), porque estas formas de monismo niegan el carácter personal no solo de lo divino, sino también de lo humano, dado que consideran que, en últimas, toda diferencia personal y toda individualidad hacen parte del mundo de la ilusión y la ignorancia (*māyā*), que debe ser superado para acceder a la única realidad de lo absoluto, en donde se pierde toda diferencia entre la conciencia individual y lo divino. Esta crítica al misticismo oriental parece referirse en particular al principio moral básico del hinduismo, consistente en la renuncia al fruto de las obras (cf. *Bhagavad Gītā* III 19).

De esta ética Díaz encuentra reproable, ante todo, la negativa a considerar los posibles resultados de las acciones y sus repercusiones personales y sociales, lo cual “puede estar propiciando una forma no virtuosa de desinterés por lo colectivo” (Díaz 2015d 46).

Así, la religión (y por este término Díaz comprende el teísmo sobre todo en la forma del cristianismo), a diferencia de la mística, al destacar el carácter personal de lo divino y lo humano, posibilita entre ellos no solo la relación (que desaparece en el monismo), sino ante todo una relación de carácter moral. Justamente, como dijimos antes, para Díaz es la dimensión moral de lo religioso la que desempeña un papel insustituible en la modernidad. Pero precisamente aquí aparece la tensión irresuelta, porque esta dimensión moral de lo religioso debe adaptarse a las exigencias de la razón moderna que no parece poder admitir sin más la fe teísta. Así, mientras que el misticismo, como es aquí interpretado, parecía tener más posibilidades de éxito en el mundo moderno,

justamente porque al renunciar a la relación con un Dios personal y trascendente no parece hacer exigencias demasiado desafiantes a la razón secular, es la moral derivada del teísmo la que constituiría aquello que puede perdurar legítimamente, racionalizado, luego de la superación de la religión.

La pregunta es, pues, ¿en qué consiste propiamente una moral derivada del teísmo? ¿Exige una religión moderna, es decir, limitada a lo moral y hecha compatible con las condiciones de la racionalidad moderna, el abandono de la creencia en un Dios personal? Para Díaz, una religión moderna puede ser compatible con la razón, en la medida en que sus contenidos morales no sean de entrada inaccesibles a los ciudadanos seculares. Esto significa, por un lado, que las exigencias morales de tal religión deben poder ser justificadas por “la sola razón”, sin apelación a la autoridad o la fe y, por el otro, que, en consecuencia, estas obligaciones solo difieren de los mandatos que dicta la razón secular en cuanto que proveen una motivación especial para cumplirlos, así como en cuanto confieren un sentido diferente a las acciones. Así pues, los deberes religiosos se diferencian solo en la forma y no en el contenido con respecto a los seculares (cf. Díaz 2015g 52). ¿Pero pueden la motivación moral y el sentido de las acciones que proveen los deberes religiosos ser separados de la creencia en un Dios personal y de la consecuente experiencia de relación con él? ¿Qué significa la racionalización de los principios y valores del teísmo? Una vez más, constatamos hasta qué punto la cuestión de la relación entre la fe y la razón en la situación presente no puede ser resuelta sino mediante un replanteamiento del concepto de racionalidad capaz de reconocer el papel que la fe desempeña en la razón (cf. Gómez 2015 78ss). Pero además, la tensión irresuelta entre el misticismo y la religión muestra que recuperar un lugar para la religión en el mundo moderno es una tarea incompleta si no se consigue recuperar un lugar para Dios.

Bibliografía

- Audi, R., y Wolterstorff, N. *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lahman: Rowman and Littlefield, 1997.
- Audi, R. *Rationality and Religious Commitment*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Berger, P., ed. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- Berger, P. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 2006.
- Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

- Díaz, J. A. "Nuevas corrientes en Filosofía de la religión." *Ensayos de filosofía II*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2015a. 7-25.
- Díaz, J. A. "Filosofía, política y religión." *Ensayos de filosofía II*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2015b. 175-181.
- Díaz, J. A. "Hegel y la superación de la religión." *Ensayos de filosofía moderna I*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2015c. 335-353.
- Díaz, J. A. "Mística y especulación." *Misticismo y filosofía*. Eds. Ángela Uribe y Carlos Miguel Gómez. Bogotá: Universidad del Rosario, 2015d. 41-53.
- Díaz, J. A. "Reflexiones en torno al concepto de religión." *Estudios de Filosofía* 51 (2015e): 27-43.
- Díaz, J. A. "Reflexiones filosóficas sobre religión y mística." *Ensayos de filosofía II*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2015f. 27-42.
- Díaz, J. A. "Revelación y moral." *Ensayos de filosofía II*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2015g. 43-60.
- Díaz, J. A. "Wittgenstein y la religión." *Ensayos de filosofía II*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2015h. 61-90.
- Franks Davos, C. *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Gómez, C. M. "La transformación post-secular de la relación entre religión y racionalidad." *Ideas y Valores* 64.157 (2015): 71-90.
- Gómez, C. M. "Ambigüedad religiosa, diversidad y racionalidad." *Ideas y Valores* 66.164 (2017): 55-77.
- Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Trad. Pere Fabra et al. Barcelona: Paidós, 2006.
- Hick, J. *Faith and Knowledge*. London: Macmillan, 1988.
- Marín, C., ed. *Bhagavad Gītā*. Madrid: Trotta, 1997.
- Nielsen, Kai. "El fideísmo wittgensteiniano." *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Ed. Enrique Romerales. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. 163-188.
- Plantinga, A. "Reason and Belief in God." *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Eds. Alvin. Plantinga and Nicolas Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. 16-93.
- Ratzinger, J. "Lo que cohesiona al mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado." *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Por: Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas. Trad. Pablo Largo. Madrid: Encuentro, 2006a. 49-68.
- Ratzinger, J. *Fe, Verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Trad. Constantio Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 2006b.
- Taylor, C. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2008.
- Tschannen, O. "The Secularization Paradigm: A Systematization." *Journal for the Scientific Study of Religion* 20.4 (1991): 395-515.