



**EDUARDO FEDERICO GUTIÉRREZ GONZÁLEZ**

**EL ESCÉPTICO PIADOSO. LEYENDO LA EXPERIENCIA  
RELIGIOSA DESDE UNA ANTROPOLOGÍA DE LA CONTINGENCIA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 29 de febrero de 2019**



**EL ESCÉPTICO PIADOSO. LEYENDO LA EXPERIENCIA  
RELIGIOSA DESDE UNA ANTROPOLOGÍA DE LA CONTINGENCIA**

**Trabajo de grado presentado por Eduardo Federico Gutiérrez González,  
bajo la dirección del Prof. Dr. Luis Fernando Cardona Suárez,  
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 28 de febrero de 2019**



Bogotá, 28 de febrero de 2019

Profesor

**Miguel Ángel Pérez**

Director de Posgrados

Facultad de Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana

Estimado Profesor Pérez,

Reciba un cordial saludo. Presento el trabajo de grado del estudiante Eduardo Federico Gutiérrez González, titulado *El escéptico piadoso. Leyendo la experiencia religiosa desde una antropología de la contingencia*, para optar al título de *Magister en Filosofía*.

En este trabajo, Eduardo realiza una sugerente interpretación de la experiencia religiosa a partir de la mirada escéptica de la antropología filosófica centrada en una filosofía de la contingencia. El valor de esta lectura se mueve en dos horizontes: mostrar la pertinencia de la propuesta antropológica de Odo Marquard para abordar el fenómeno religioso y, por otro lado, indicar cómo la creencia religiosa oscila entre la contingencia y la no contingencia. En el trabajo de Eduardo, estos dos horizontes se articulan en una cuidadosa lectura de una selección de textos de la obra filosófica de Odo Marquard y de textos provenientes de la fenomenología de la creencia religiosa. En esta articulación se destaca también la sugerente presencia de la propuesta de la imaginación moral de Lederach, construida en el horizonte de los estudios de paz y reformulada aquí en términos de *imaginación religiosa* como modelo de articulación de la contingencia y la no contingencia en la experiencia de la creencia religiosa.

Una vez revisado el manuscrito final, considero que cumple satisfactoriamente con lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito se inicien los trámites para su evaluación y posterior sustentación pública.

Cordialmente,

**Luis Fernando Cardona Suárez**

Profesor Titular, Facultad de Filosofía



## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecerle a Dios por la gratuidad de su amor, por su presencia sugerente en mi vida —sin la cual las preguntas que más intensamente me habitan no existirían— y por hacerse sentir a través de tantos que me han acompañado mientras sondeaba el corazón y escribía lo que fui encontrando. Por serendipia y contingencia fui descubriendo perspectivas que aquí pongo a disposición de quien considere que de alguna forma le pueden aportar: y como no puedo separar al Eduardo que escribe este trabajo del Eduardo que vive día a día, debo agradecer a quienes, siendo parte de la vida del Eduardo cotidiano, también aportaron para que este trabajo pudiera llegar a buen fin.

Gracias a mis papás y hermanos, porque cuando pensé que ya los amaba al máximo, me dieron razones para amarlos aún más; a Andrés, por ser respuesta a tantas oraciones, por el camino recorrido y por el que nos falta todavía; a los dos Luis Fernandos, por su amistad y por acompañarme cada uno con tantísimo cuidado, cariño y dedicación; a Sebastián Rosales e Isabel Maldonado, por las incontables tazas de café y los diálogos que las acompañaron, sobre todo en los momentos más enredados.

Finalmente, gracias al grupo CETRE y a todos mis profesores y compañeros de la Javeriana, pero en especial a Alejandro Aguilar y Camilo Rodríguez, con cuyas filosofías empecé a hacerme algunas de estas preguntas y a explorar posibles respuestas.





## TABLA DE CONTENIDO

<b>Introducción</b> .....	13
<b>1. La filosofía de la contingencia</b> .....	17
1.1 La vida contingente de Marquard.....	18
1.2 El tono escéptico de la filosofía marquardiana.....	21
1.3 Aspectos fundamentales de una antropología de la contingencia .....	25
1.4 Recogiendo la primera discusión .....	32
<b>2. La experiencia religiosa</b> .....	35
2.1 Caracterización de la experiencia religiosa en general.....	35
Primera distinción: objeto religioso y experiencia del objeto religioso.....	37
Segunda distinción: experiencia religiosa y especulación sobre la experiencia religiosa .....	40
Tercera distinción: especulación sobre la experiencia religiosa y especulación sobre la especulación.....	42
2.2 Sobre la contingencia en los distintos niveles de lo religioso .....	44
Contingencia en el objeto y la experiencia religiosa (niveles 1 y 2).....	44
Contingencia en la creencia religiosa (niveles 3 y 4).....	47
2.3 Recogiendo la segunda discusión.....	50

<b>3. La Imaginación religiosa.....</b>	<b>53</b>
3.1 Explorando la imaginación moral.....	54
Primer elemento: la libertad para la proyección analógica .....	55
Segundo elemento: la visión periférica y la crítica al racionalismo .....	58
3.2 El reto de estructurar una imaginación religiosa .....	60
La imaginación religiosa y la centralidad de las relaciones .....	60
La curiosidad paradójica en la imaginación religiosa .....	62
Creatividad e imaginación religiosa .....	64
Arriesgar en la imaginación religiosa.....	67
3.3 Recogiendo la tercera discusión .....	69
<b>4. Conclusiones.....</b>	<b>71</b>
<b>5. Bibliografía.....</b>	<b>77</b>





## INTRODUCCIÓN

El 11 de septiembre de 2001, un grupo de personas conmocionó al mundo entero con un acto terrorista. Muchas de las personas que estábamos vivas ese día recordamos qué estábamos haciendo cuando supimos que un par de aviones se habían chocado contra las dos Torres Gemelas en Nueva York, luego de lo cual ambos edificios se derrumbaron y cobraron la vida de casi 3,000 personas. Un evento de semejantes magnitudes se puede analizar desde diversas perspectivas, pues suscita muchísimas preguntas. Algunas de las preguntas que a mí se me ocurrieron en ese momento son las siguientes: ¿cómo puede legitimarse una barbaridad así desde el discurso religioso? ¿Hay manera de mitigar la violencia y el conflicto que parece brotar con tanta fuerza de la convicción de estar haciendo el bien en nombre de Dios?

El profundo cuestionamiento que produce un evento como el atentado del 11 de septiembre es señal de la enorme relevancia que tiene, ya entrado el siglo XXI, la pregunta por la experiencia religiosa y las consecuencias que esta tiene en la vida de las personas y el destino de los pueblos. Alimentado por estas y otras consideraciones, algunos años después, en un seminario de maestría sobre el pensamiento filosófico de Odo Marquard, encontré un modo de pensar que me pareció sensato en su manera de proceder, aterrizado en su diagnóstico sobre el rol de la filosofía y claro en su señalamiento de la contingencia como característica indeleble de la condición humana y de todo pensamiento que sobre ella se produzca. Sin embargo, en medio de las reflexiones que se fueron dando en el seminario, surgieron algunas preguntas

adicionales: si la contingencia es la marca necesaria de la experiencia humana y, por lo tanto, de cualquier forma de pensamiento que pretenda ser fiel a la misma, ¿qué sucede con las experiencias que dicen poner en contacto al hombre con lo no contingente? ¿Cómo comprender, desde una filosofía marquardiana, lo que ocurre —y ha ocurrido durante tantos siglos en tantísimas culturas y de tan diversas maneras— cuando un ser humano entra en contacto con lo trascendente? ¿Resultan antagónicos e irreconciliables estos dos elementos?

Esta es la pregunta que estructura todo este trabajo de grado, que pretende explorar las posibilidades de articular una antropología de la contingencia, como la de Odo Marquard, con la experiencia religiosa. Por esta razón, el primer capítulo busca identificar los rasgos fundamentales de la antropología marquardiana de la contingencia; el segundo capítulo caracteriza la experiencia religiosa en general, tratando de aclarar los elementos que la hace tan particular con respecto a las demás experiencias humanas y buscando los puntos en los que la pregunta por la contingencia podría resultar pertinente. Finalmente, el tercer capítulo trata de articular los capítulos precedentes en torno a un concepto novedoso —la imaginación religiosa— que, bebiendo de otros campos de estudio, se arriesga a un diálogo interdisciplinar, mediado siempre por la reflexión filosófica y la experiencia del autor.

A partir del tercer capítulo, la tesis corre un riesgo estilístico y un riesgo temático. El riesgo estilístico es vincular la imaginación moral de Lederach con el escepticismo de Marquard, la serendipia de Lederach y el trabajo de Marquard sobre la contingencia, pues ambos autores utilizan estilos diferentes y metodologías diversas. El riesgo temático es vincular el asunto de la experiencia religiosa, problematizados desde Marquard, con los desafíos de la búsqueda de la paz; ello resulta complejo en tanto que se pretenden articular dos disciplinas significativamente disímiles. Sin embargo, y a pesar de aclarar que no se ofrece aquí una interpretación de Lederach y de su propuesta frente a la resolución de conflictos, sí es importante señalar que se busca *imitar* a ambos. Tanto Lederach como Marquard como yo partimos de nuestras propias experiencias vitales, marcadas por la violencia y el extremismo —sea por la Segunda Guerra Mundial, los atentados terroristas o el conflicto colombiano— y por

la pregunta por la teodicea, por la posibilidad de una experiencia genuina de Dios y una comprensión sincera de la misma que le aporte a la vida. Adicionalmente, los tres autores nos tomamos la libertad para aprender de nuestro entorno y de nuestras contingencias, de manera que el texto que aquí se presenta está marcado precisamente por todas esas contingencias, algunas de las cuales incluso se señalan explícitamente. Tanto Lederach como Marquard son hombres que pueden aprender de su entorno y responder a sus contingencias; yo no hago sino sumarme a dicho espíritu.

Una aclaración sobre mi procedimiento: buena parte del texto está escrito en primera persona plural, excepto en aquellos pasajes en los que he identificado la necesidad estilística, siguiendo las recomendaciones de Lederach y del propio Marquard, de hacer sonar mi propia voz, en primera persona singular. Si bien para algunas personas puede ser un recurso poco adecuado para un trabajo de grado, cuento no solamente con el beneplácito de las autoridades correspondientes en la Universidad, sino con todos aquellos que en algún momento han luchado por hallarse a sí mismos en sus escritos. Es cierto que «la presencia fugaz de los seres se puede prolongar gracias a ese curioso canje de la piel en palabras; marcas de tinta o piedra caliza que son la forma más cercana que conocemos de inmortalidad» (Garzón, 2018, p. 14); sin embargo, a veces no basta verter el alma en el texto, sino que se requiere la libertad — y el coraje— para asumir en primera persona lo que en primera persona se ha descubierto, máxime cuando, en palabras de Marquard, se hace filosofía para vivir mejor, cuando se hace «aquella filosofía que uno puede seguir tomando en consideración incluso en situaciones difíciles de la vida» (Marquard, 2001, p. 126).





## 1. LA FILOSOFÍA DE LA CONTINGENCIA

En primer lugar, queremos detenernos a examinar la tesis fundamental de Marquard según la cual la contingencia es característica de la condición humana. Sin embargo, antes de entrar a revisar qué entiende Marquard por contingencia y en qué sentido es que considera a los humanos como seres fundamentalmente contingentes, hay que entender que detrás de cualquier antropología filosófica —y la antropología de la contingencia no es una excepción—, hay un pensador con una historia particular. Esto resulta relevante por una sencilla razón: es imposible hacer antropología de espaldas a la propia experiencia y, por lo mismo, es imposible entender una antropología a cabalidad si se la mira de espaldas a la historia de su autor. Es verdad que «no hay filosofía sin filósofos» (Marquard, 2000b, p. 128), y quizá por la misma razón, también es verdad que no hay genuina comprensión de una filosofía sin una mínima comprensión de la vida del filósofo detrás de la filosofía. A veces entendemos mejor un texto cuando se deja de mirar las letras y se pasa a ver la mano que las escribe; de la misma manera, se entiende mejor la interpretación de un texto cuando tenemos presente la vida detrás del ojo que lo lee. Se da aquí el encuentro de dos contingencias vitales, la del autor y la del lector, y se produce algo análogo a lo que Ortega y Gasset describe al hablar de una lección de clase:

Porque una lección es eso: encontrarse de pronto unos hombres con otro y trabarse con él, chocar con efectos positivos o negativos, pero siempre graves. Una lección es una peripecia de fuerte dramatismo para el que la da y para los que la reciben (1982, sec. Intro.).

En consecuencia con lo anterior, el presente capítulo iniciará con una revisión del contexto biográfico de Odo Marquard y de la manera como sus vivencias influenciaron fuertemente sus ideas filosóficas. En un segundo momento, exploraremos el tono escéptico que caracteriza toda la filosofía de Marquard y que nos permitirá, en la última sección del capítulo, hacer un bosquejo de los principales rasgos de la antropología de la contingencia.

### **1.1 La vida contingente de Marquard**

Profundamente impresionado por los conflictos del siglo XX, Odo Marquard es un hombre marcado, entre otras cosas, por las dolorosas secuelas de la Segunda Guerra Mundial y por el miedo ante la posibilidad de que una barbarie como la del holocausto nazi se pudiera repetir. En ese sentido, para Marquard y muchos de sus contemporáneos, cualquier discurso antropológico en sentido fuerte —una antropología esencialista, si se quiere— será un objeto oscuro y delicado para estudiar, un tema que exige aproximarse con pinzas para revisar con sumo cuidado, algo políticamente sospechoso y terrible: un discurso casi radiactivo, peligroso al contacto y altamente volátil.

¿En qué sentido podemos decir que los sucesos de la Segunda Guerra Mundial infunden miedo para levantar una antropología en sentido fuerte? El discurso vociferado por Hitler en Alemania pretendía llegar a todos los rincones de Europa y del mundo: era una proclama imperialista que, como trasfondo, sostenía una antropología moderna en la que se absolutiza al ser humano (Marquard, 2000b, p. 128) y se le asume como proyecto a construir a partir de la búsqueda de algo esencial: la raza como factor determinante de la historia.

En ese sentido, el escepticismo de Marquard y de muchos de sus contemporáneos se puede entender como una reacción frente a las experiencias del fascismo. De hecho, el mismo Marquard lo explicita en la introducción autobiográfica de su texto *Adiós a los principios*, de 1981. En dicho texto, y con el objetivo de contextualizar históricamente su postura escéptica, Marquard recurre al análisis de Schelsky, que

hablaba de tres generaciones alemanas: la generación del movimiento juvenil, previo a las guerras; la generación de la juventud política, en el período de entreguerras, y la generación escéptica de la posguerra, en la cual Marquard se inscribe (Marquard, 2000a, p. 12). Vale la pena revisar con calma el asunto, sobre todo las últimas dos generaciones, pues en el diálogo entre esas dos se ubica nuestro autor.

Según Marquard, la segunda generación estuvo marcada por la militancia política y radicalmente ideológica que apostaba por mejorar el mundo, transformándolo<sup>1</sup> desde sus cimientos. Sin embargo, el descalabro y la catástrofe que ello generó produjo una frustración muy profunda entre los alemanes, sobre todo en la siguiente generación de jóvenes que, todavía en shock por los efectos devastadores de la Guerra, se fueron alejando poco a poco de la política y sus ideologías, resultando una generación más «crítica, escéptica, suspicaz, descreída [y] no tan ilusa» (Marquard, 2000a, p. 13).

El proceso hace que los contemporáneos de Marquard adopten una postura caracterizada, según él, por dos elementos: el escepticismo y el sentido para lo concreto. Para Marquard, el sentido *para* lo concreto llegaría algún tiempo después, cuando las exigencias de la vida matrimonial y los deberes de la enseñanza académica lo hagan más consciente de la importancia de la practicidad (Marquard, 2000a, p. 21). Sin embargo, el escepticismo cala en Marquard de una manera muy fuerte desde ese momento, e incluso termina siendo un elemento decisivo para su llegada a la filosofía a través de la teoría de la compensación estética de Joachim Ritter (Marquard, 2000a, p. 14), que luego se convertiría en su maestro.

El «desencanto espiritual» de la Alemania vencida en la Segunda Guerra Mundial marcó a la generación de Marquard con un profundo escepticismo que nuestro autor

---

<sup>1</sup> Marquard inicia su libro *Las dificultades con la Filosofía de la historia* diciendo lo siguiente: «el filósofo de la historia se ha limitado a transformar el mundo de diversas maneras: ahora conviene cuidarlo» (Marquard, 2007, p. 19). La afirmación es una referencia evidente a la última de las once tesis sobre Feuerbach, de Marx —«los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx, 1970, p. 12)—, pero también es un indicativo de cómo el escepticismo de Marquard le hace tomar distancia frente a la fórmula marxista y a la actitud de esa segunda generación, pues ambas pretenden transfigurar la realidad de manera radical, como si el hombre estuviera en capacidad de generar un cambio de semejantes magnitudes. Para Marquard, el mundo no necesita que se le transforme, sino que se le cuide, esto es, que se le interprete.

asumió y que lo llevó no solamente a tomar distancia frente a los grandes discursos propositivos sino que, incluso, le permitió también alejarse críticamente de los grandes reformistas que, queriendo derrumbar toda iniciativa, hacían caso omiso de lo que Marquard llama la «ley de la conservación de la ingenuidad» (Marquard, 2000a, p. 22), según la cual la capacidad humana para desconfiar es limitada. No somos capaces de auto-justificarnos sin recurrir con un mínimo de confianza a las tradiciones y a lo recibido. Tanto en los discursos propositivos como en las propuestas de desconfianza absoluta, hablamos de extremos que, aunque opuestos en su carácter, resultan igualmente viciosos en tanto que plantean una mirada absoluta que no corresponde con la finitud y la contingencia humana. Frente a estos casos, Marquard va adoptando y perfilando como estilo de vida un escepticismo cada vez más sutil, una actitud que aprende tanto de los errores del fascismo como de los errores de quienes reaccionaron ante el fascismo.

Lo que le sucede a Marquard y a toda esa generación escéptica, en últimas, se podría asemejar a la experiencia de algunos de los jóvenes con los que habla Sócrates en el *Fedón*. Simmias y Cebes son dos discípulos que acompañan a su maestro en sus últimas horas de vida, antes de beber la cicuta a la que había sido condenado. En medio de la discusión filosófica —que, de manera adecuada para un condenado a muerte, versa sobre la inmortalidad del alma—, Sócrates se da cuenta de que los argumentos que sus discípulos le están exponiendo manifiestan un peligro muy grande: son presa de la tristeza por lo que vendrá, y ello los podría llevar a caer en la misología, el «odio por el razonamiento».

Sócrates explica el origen de la misología haciendo una analogía con la misantropía. Según Sócrates, el misántropo es una persona que llega a odiar a los hombres gracias a las muchas veces en las que ha puesto sus expectativas en ellos y ha terminado decepcionado y traicionado. De manera análoga, el misólogo es un pensador que odia los razonamientos debido a las muchas veces en las que ha puesto sus expectativas en ellos y termina decepcionado y traicionado. En ambos casos, la reiterada frustración termina por minar tanto la mirada que se tiene sobre la realidad como la capacidad para confiar:

Pero primero tomemos la precaución de no experimentar un cierto sentimiento [y] no vayamos a hacernos «misólogos» —dijo él— como los que se hacen misántropos. Porque no se puede padecer mayor mal que el de odiar los razonamientos. Y la misología se origina del mismo modo que la misantropía. Pues la misantropía se infunde al haber confiado en algo a fondo sin entendimiento. Y al considerar que una persona es enteramente auténtica, sana y de fiar, y descubrir algo más tarde que ésta es malvada y engañosa y de nuevo con otra, y cuando esto le ha pasado a uno muchas veces y especialmente con los que uno podía creer más íntimos y más familiares, chocando a menudo, al final acaba por odiar a todos y piensa que nada de nadie es sano en absoluto (*Fedón*, 89 d-e)<sup>2</sup>.

Podríamos hacer el paralelo con nuestro autor alemán y pensar que, de la misma manera, Marquard —junto con toda su generación— deviene escéptico precisamente por la frustración profunda que le infunden los fracasos de la razón del siglo XX. Era tal la fuerza de los discursos, tan robusta la seguridad con la que prometían paraísos terrenales, que el estrépito de la caída y lo aterrador del infierno que produjeron no hizo sino drenar, de manera dramática, la capacidad de Marquard y sus contemporáneos para confiar en la razón. Misología.

Sin embargo, hemos comentado más arriba que el mismo Marquard reconoce que la capacidad humana para desconfiar tiene un límite; además, resulta un tanto curioso que un misólogo, autoproclamándose escéptico, decida dedicarse a la filosofía, aun sabiendo que hay muchos tipos de escepticismo y que, en el seno de la historia de la filosofía, los escépticos tienen ya una larga tradición y un amplio espectro de posturas. En ese sentido, lo que tenemos que hacer ahora es revisar el escepticismo de Marquard, tratar de entender el *tono* de sus ideas escépticas y caracterizarlas programáticamente. Solamente así podremos, en un momento subsiguiente, comprender cómo dicho escepticismo fragua toda la antropología de la contingencia.

## 1.2 El tono escéptico de la filosofía marquardiana

En *Adiós a los principios*, Marquard hace el siguiente homenaje a Ritter:

---

<sup>2</sup> A menos de que se indique lo contrario, las referencias a Platón se tomarán de las ediciones de Gredos. En este caso, el pasaje del *Fedón* está tomado de la traducción de Gual, Hernández y Lledó (1986).

Ritter me ha transmitido la siguiente enseñanza: que observar es más crucial que deducir; que nadie puede comenzar desde el principio, que cada cual debe enlazar con precedentes: a saber, el sentido para lo histórico; que si es necesario, resulta preferible soportar las contradicciones antes que ofrecer una solución aparente; que tales contradicciones se muestran con mayor efecto en personas que en lecturas, y que esto exige ser capaz de vivir con formas de pensar extrañas y aprender de ellas; que, por consiguiente, la mejor constelación filosófica es la menos uniforme; por otra parte, me ha enseñado el sentido para las instituciones y sus deberes; y, a la postre, que la experiencia —experiencia vital— es insustituible para la filosofía. La experiencia sin filosofía es ciega; la filosofía sin experiencia es vacía: en efecto, no es posible filosofía alguna sin haber adquirido la experiencia respecto a la cual el filósofo ofrece una respuesta (Marquard, 2000a, p. 15).

Esta cita deja entrever que, gracias a Ritter, Marquard descubre algo importante: que una condición necesaria para una auténtica filosofía, entre otras cosas, es el reconocimiento de sus límites, la consciencia de lo inagotable del mundo y lo fundamental que es, en últimas, dejar un espacio abierto para que la experiencia de la realidad, que siempre nos sobrepasa, nos cuestione, esto es, un espacio a la inseguridad y a la contingencia. Ese elemento, esa posibilidad mínima y necesaria para una filosofía saludable y cuerda, es el escepticismo.

Todo escepticismo está, entonces, marcado por la duda como elemento característico. Sin embargo, no hablamos aquí de cualquier tipo de duda: el escéptico es, por esencia, alguien que, más allá de dudar acerca de ciertos conocimientos, cuestiona la *posibilidad misma* de obtener conocimiento de manera contundente (Klein, 2015). Sin embargo, como dijimos antes, es importante tener en cuenta que hay distintos tipos de escepticismo filosófico, pues esa duda acerca de la posibilidad de conocer se puede dar de diversas maneras y en distintos sentidos y abre, por ello, un amplio espectro de matices.

Aunque Marquard nunca define su propio escepticismo en sentido estricto, ofrece una caracterización interesante en el primer texto de *Apología de lo contingente*, en el que distingue entre el escepticismo académico, que él critica, y el escepticismo pirrónico, al cual se adscribe (Marquard, 2000b, p. 16). Mientras el primer grupo de escépticos duda «de todo como jugando y sin parar», los segundos comprenden su escepticismo como «el virtuoso punto medio entre dos vicios: el saber absoluto y el no saber absoluto» (Marquard, 2000b, p. 22). Dicho escepticismo pirrónico es realmente

una forma de vida que, en palabras de Marquard, tiene tres características fundamentales.

La primera característica: «el escepticismo es la sensibilidad para la división de poderes» (Marquard, 2000b, p. 22). Para Marquard, es fundamental valorar, como el escéptico pirrónico, las consecuencias emancipadoras de la pluralidad. La idea surge de Montesquieu, que propone dividir los poderes políticos para que se regulen entre ellos:

Si ha de proveer a sus ciudadanos con la mayor libertad posible, un gobierno debe tener ciertas características. Primero, puesto que «la experiencia nos muestra que todo hombre con poder tiende a abusar de él, [...] es necesario, por la naturaleza misma de las cosas, que el poder sea un freno para el poder» (SL 11.4). Esto se puede lograr a través de la separación de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial del gobierno. Si personas o cuerpos distintos ejercen estos poderes, entonces cada uno puede frenar a los otros si alguno intenta abusar de su poder. Sin embargo, si una sola persona o cuerpo reúne varios o todos estos poderes, entonces nada evita que esa persona o cuerpo actúe tiránicamente, y la gente no tendrá confianza en su propia seguridad (Bok, 2014).

Marquard parte de esta propuesta política de Montesquieu y amplía su uso para los distintos ámbitos de la vida humana: siendo sensible para la división de poderes, el escepticismo pirrónico maquardiano defiende «la pluralidad como garantía del individuo» (Marquard, 2000b, p. 16) y ayuda a evitar monopolios malsanos en todas las esferas de lo humano pues, tanto como en el caso de los monopolios políticos, dichos monopolios posibilitan abusos indeseables<sup>3</sup>.

El segundo rasgo: «el escepticismo es usualismo, la sensibilidad para lo usual, para la inevitabilidad de lo habitual» (Marquard, 2000b, p. 23). Lo fundamental en este punto es lo siguiente: puesto que la existencia humana es corta, es ingenuo proponerse cambios radicales y absolutos en la vida, como si pudiésemos darle la espalda al pasado y cortar de tajo las tradiciones y los hábitos que hemos cultivado. No es este un caso de fatalismo, como si el autor nos condenara a todos a seguir en la dinámica de cuanto

---

<sup>3</sup> Es difícil no ver aquí ecos de lo que hemos mencionado más arriba acerca de la influencia de los sucesos de la Segunda Guerra Mundial y el terror que produce en Marquard la posibilidad de nuevas tiranías y totalitarismos en todas las esferas de la vida.

ya ha sucedido, como si fuera inevitable y necesario; por el contrario, este es un caso de humildad existencial y sano realismo que recuerda que somos predominantemente —aunque no solo— lo que venimos siendo. Vale la pena notar aquí que este usualismo, como todo el escepticismo pirrónico en general, nos permite a los seres humanos un rango amplio de acción que evita dos extremos: por un lado, la condena al determinismo (la libertad nula) y, por el otro, la falsa ilusión de la libertad total o incondicional<sup>4</sup>. Estos casos resultan viciosos en tanto que, teniendo ambos un carácter absoluto<sup>5</sup>, no responden a una de las características más importantes de la vida humana, que es la contingencia.

Ese, precisamente, es el núcleo de la tercera y última particularidad del escepticismo pirrónico: «el escepticismo es [...] la aceptación de la propia contingencia» (Marquard, 2000b, p. 23). Tradicionalmente, lo contingente se refiere a lo que podría ser o no ser (Audi, 2017), o en palabras del mismo Marquard, «lo que podría ser de otra manera» (Marquard, 2000b, p. 23). Ello, a su vez, permite por lo menos dos modalidades: lo contingente por arbitrariedad y lo contingente por destino. Lo primero se refiere a aquello que, pudiendo ser de otra manera, es como es debido a nuestras propias opciones; hablamos, entonces, de todas las cosas sobre las cuales tenemos la posibilidad de decidir. Por otro lado, las cosas contingentes por destino son aquellas que, pudiendo ser de otra manera, son como son debido a las coyunturas de la vida que escapan a nuestras propias decisiones; estas cosas no las podemos cambiar (Marquard, 2000b, p. 24).

La distinción entre estas dos variantes es fundamental para poder entender bien una frase de Marquard que, quizá, sintetiza su antropología de la contingencia: «los

---

<sup>4</sup> Este concepto de libertad resulta, en algunos puntos, semejante a la libertad que propone Merleau-Ponty en el último capítulo de su *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1985, pp. 442–465). La manera como el pensador francés describe allí la libertad humana permite, entre otras cosas, evitar las falsas ilusiones de libertad absoluta y libertad nula que aquí sugiere Marquard y reconocer que, en nuestras propias palabras, la libertad humana es siempre una libertad situada.

<sup>5</sup> En ambos casos, aunque desde orillas opuestas, se pretende «la organización absolutamente correcta de la vida absolutamente correcta, que se basa en haber encontrado absolutamente la verdad» (Marquard, 2000b, p. 23).



seres humanos somos siempre más nuestras contingencias (nuestras contingencias por destino) que nuestras realizaciones» (Marquard, 2000b, p. 24). Si esto es así, ello implica que (1) el ser humano es una especie de híbrido, un tejido bordado con dos tipos de hilos —la libertad y el destino— y (2) que el hilo más grueso en dicho tejido es el de las contingencias por destino, es decir, el de la historia.

La cita de *Adiós a los principios*, con la que iniciamos esta sección, muestra que Marquard hereda de Ritter la conciencia de la importancia que tiene la historia en la vida humana. No obstante, esta herencia no es asumida acríticamente, pues Marquard ya ha confesado que es escéptico, que es cauteloso a la hora de apropiarse de los discursos que se le proponen. En ese sentido, si en Ritter hay una conciencia de la historicidad humana, Marquard ha destilado esa historicidad y le ha agregado una impronta personal y original: es una historicidad marcada por el escepticismo, casi caracterizada por ese escepticismo. Para Ritter, la experiencia es condición de posibilidad para la filosofía; para Marquard esto sigue siendo cierto, pero además, la experiencia *concreta* —es decir, la historia—, sin eliminar la libertad, es factor determinante de quienes somos.

Habiendo revisado el tono del escepticismo de Marquard y la forma como este abre a un reconocimiento de la contingencia como elemento fundamental de la vida humana, la siguiente sección ahondará un poco más en dicha contingencia, en la manera como esta dispone la existencia humana, las implicaciones filosóficas de una antropología de ese corte y las consecuencias que esto conlleva para cada persona concreta que decide asumir su propia contingencia.

### **1.3 Aspectos fundamentales de una antropología de la contingencia**

En la sección anterior, revisamos el tono escéptico de la filosofía de Marquard y encontramos que está caracterizado, entre otras cosas, por la aceptación de la contingencia. Ahora bien, es importante notar que la contingencia que Marquard urge a reconocer se refiere de manera particular a la experiencia que tenemos de la vida: no estamos aquí ante la designación lógica de una modalidad del juicio (Lotz, 2005, pp.

136–137) sino, sobre todo, ante una contingencia óptica, una caracterización filosófica de la existencia humana. Estamos haciendo antropología.

Desde ese punto de vista, la filosofía escéptica de Marquard implica la mirada que subraya el carácter contingente del ser humano —en una antropología de la contingencia—, cuya proclama se puede resumir en la siguiente aseveración: «Los seres humanos no somos sólo nuestra elección; [...] los seres humanos somos siempre más nuestras contingencias que nuestra elección. Y por tanto los seres humanos somos más nuestras contingencias que nuestra elección absoluta y tenemos que aceptarlo; pues no somos absolutos, sino finitos» (Marquard, 2000b, p. 142). Miremos el asunto más despacio.

En su texto *Apología de lo contingente. Reflexiones filosóficas sobre el ser humano*, Marquard explica que el reconocimiento del lugar central de la contingencia en la vida del hombre —la antropología de la contingencia— surge como respuesta a lo que él llama «el programa de absolutización del ser humano» (Marquard, 2000b, p. 128). Este programa, en síntesis, resume la postura tradicional de la filosofía occidental con respecto a lo contingente: ante la dificultad de conceptualizar el paso de lo contingente a lo necesario, o de lo necesario a lo contingente, así como las múltiples interacciones que se dan entre los dos, «la consideración filosófica no tiene otra intención que alejar lo contingente» y hacer absoluto al ser humano» (Marquard, 2000b, p. 128). El programa se refleja en dos postulados fundamentales: (1) el ser humano es fruto exclusivo de sus elecciones y (2) dichas elecciones son absolutas.

Para Marquard, el problema de este programa de absolutización radica en su grave olvido de dimensiones importantes de la vida humana, y ello hace que su propuesta resulte vitalmente inviable. Con respecto al primer postulado, asumir la propia existencia como algo que se decide y en lo cual no se recibe nada gratuitamente, implica negar el hecho de que gran parte de la vida humana —comenzando con el nacimiento mismo, con el hecho de comenzar a existir (Marquard, 2000b, p. 139)— nos es dada sin nuestro consentimiento; es negar, entre otras cosas, el rol que juegan las situaciones a las que nos vemos sujetos y, sobre todo, el significativo papel que desempeña en nuestra vida la libertad de los demás. Por otro lado, con respecto al

segundo postulado, el asunto de elegir absolutamente ignora que somos mortales y, como tal, nunca tendremos el tiempo suficiente para elegir absolutamente:

Los seres humanos no tienen bastante tiempo para elegir o abandonar absolutamente lo que ya son de una manera contingente y en lugar de ello elegir o incluso elegir absolutamente algo completamente diferente y nuevo: su muerte siempre es más rápida que su elección absoluta (Marquard, 2000b, p. 132).

Basta un mínimo de sensatez, de sentido común, para ver que las dos propuestas del programa de absolutización del ser humano son soberbias sobremanera: el primer postulado nos proclama autónomos, ignorando nuestra sujeción situacional<sup>6</sup> y nuestra naturaleza social, mientras que el segundo nos supone atemporales, ignorando nuestra mortalidad. Decimos que el programa carece de sensatez, pues quien se proponga seguirlo como norma de vida se enfrentará a una tarea doblemente imposible: vivir de espaldas al entorno —y a los demás— y «evitar vivir mientras no esté demostrado absolutamente que esa es la vida absolutamente correcta» (Marquard, 2000b, p. 134).

Tomando distancia del programa de absolutización, Marquard contrapone escépticamente los dos tipos de contingencia que ya hemos mencionado: la contingencia por destino y la contingencia por arbitrio. Como dijimos más arriba, el autor no solamente reconoce ambos tipos de contingencia como características fundamentales de la existencia humana, como personajes centrales de nuestra vida, sino que resalta la contingencia por destino como protagonista. Incluso habla del «dominio de lo contingente por destino» y de cómo «pasamos a través de la vida y llegamos a nosotros mismos más por medio de nuestras contingencias [por destino] que por medio de la elección y de los planes» (Marquard, 2000b, p. 142).

Puesto que la antropología de la contingencia es una respuesta al programa de absolutización del ser humano, las dos contingencias que estructuran la antropología marquardiana se pueden entender, a su vez, como respuesta a los dos postulados del

---

<sup>6</sup> En su lectura de la *Ética a Nicómaco*, Alejandro Vigo habla de la «sujeción situacional» que caracteriza todo acto de *προαίρεσις* (*proairesis*), es decir, todo acto humano libre y consciente (Vigo, 2012).

programa de absolutización. El primer postulado afirma, como dijimos más arriba, que el ser humano es fruto exclusivo de sus elecciones:

El ser humano es, o debe ser, exclusivamente el resultado de sus intenciones. Entonces es el ser agente al que no le pasa nada más. Nada humano ha de suceder sin intención, nada humano ha de suceder sin haber sido elegido: nada más puede ocurrirle al ser humano. Pues sólo entonces es verdad que los seres humanos no son sus contingencias, sino únicamente su elección (Marquard, 2000b, p. 130).

Aunque Marquard concede que el ser humano es fruto de sus elecciones, toma distancia al reconocer que también es fruto de las contingencias por destino, e incluso, que dichas contingencias cumplen un rol muchísimo más significativo. Estas consideraciones permiten reformular el párrafo anterior de la siguiente manera: *El ser humano no es, ni puede ser, exclusivamente el resultado de sus intenciones. Es el ser agente que, a la vez, es ser paciente. La mayoría de las realidades humanas suceden sin intención y solamente unas pocas suceden por elección. Los seres humanos son, sobre todo, sus contingencias, aunque también sean su elección.* Esta reformulación, en últimas, es otra manera de describir lo que Marquard llama contingencia por destino.

El segundo postulado señala que las elecciones que determinan al ser humano — las que propone el primer postulado— son elecciones absolutas:

Esta elección tiene que ser absoluta: no se trata de una opción contingente, que también podría ser de otra manera, sustituible por otras intenciones. De ahí que todos los seres humanos hayan de tener las mismas intenciones, si es que quieren ser correctos, es decir, absolutos. Pues sólo entonces es verdad que los seres humanos no son sus contingencias, sino sólo su elección absoluta (Marquard, 2000b, p. 130).

Marquard acepta que las elecciones humanas son uno de los factores —aunque no el más importante— que determinan al ser humano. Sin embargo, no acepta para nada el hecho de que esas elecciones sean absolutas. Sí, hay elección, pero no es absoluta sino radicalmente contingente. En ese sentido, el segundo postulado del programa de absolutización del ser humano se puede también reformular en los siguientes términos: *Esta elección no puede ser absoluta: se trata de una opción contingente, que podría ser de otra manera, sustituible por otras intenciones. De ahí que todos los seres humanos tengan distintas intenciones, si es que quieren ser*

*correctos, es decir, contingentes. Pues sólo entonces es verdad que los seres humanos no son absolutos, sino solamente su elección contingente.* Esta reformulación, a su vez, es otra manera de describir lo que Marquard llama contingencia por arbitrio.

Hemos reformulado ambos postulados para insistir en que las dos contingencias responden a los dos postulados del programa de absolutización, haciéndoles contrapeso y rectificándolos en aquellas cosas en las que se desvían de lo que muestra la experiencia del hombre concreto en su vida cotidiana. De hecho, la manera como Marquard explica el asunto va muy en la línea de su teoría de la compensación como tarea humana fundamental. De acuerdo con el filósofo, el *homo compensator* es consciente de que hallar el sentido absoluto de la vida está más allá de sus capacidades y que, por lo mismo, solamente le quedan las compensaciones, es decir, «descargas (pesos y contrapesos) a partir de procesos simbólicos con los cuales el hombre busca arreglárselas para vivir»; son «ligeros éxitos temporales (no definitivos)» los que permiten «construir paliativos complementarios para llevar una vida humana» (Chamorro & Palacio, 2016, p. 205). El acceso al sentido absoluto está más allá de las posibilidades humanas, por lo que solamente nos queda la compensación; de la misma manera, el programa de absolutización del ser humano está más allá de nuestras posibilidades, razón por la cual nos queda el reconocimiento de nuestra contingencia como única alternativa.

Es relevante traer a colación la idea del *homo compensator* no solamente para mostrar cómo coincide con la forma en la que Marquard da razón de su antropología de la contingencia como respuesta —como compensación— frente al programa de absolutización del ser humano; el asunto también resulta pertinente para mostrar que la pregunta por cómo vivir es fundamental en el discurso que estamos revisando. La intención de Marquard al desarrollar su filosofía no es la elaboración de un discurso teórico sin más: no estamos aquí ante un pensador que persiga la pureza del discurso, embelesado por su belleza, o que busque el conocimiento por el conocimiento; tanto en su descripción de la compensación como tarea, como en su forma de abordar la antropología de la contingencia, Marquard explica con claridad que él está interesado, sobre todo, en «la cuestión de *cómo* es posible la existencia [del hombre]», es decir, en

«la posibilidad de hacer habitable el mundo, a pesar de las dificultades que el ser humano tiene como especie» (Chamorro & Palacio, 2016, p. 195). Ante todo, Marquard está preocupado por cómo podemos los seres humanos vivir bien en este mundo; por esta razón, además de explicar su antropología de la contingencia como respuesta al programa de absolutización del ser humano, vale la pena revisar cuáles son las consecuencias de dicha antropología para la vida concreta de los seres humanos. En esta línea, hay dos ideas que el mismo Marquard resalta en *Apología de lo contingente*: (1) la importancia de tener orientaciones provisionales en la vida y (2) la no contradicción entre aceptar nuestra contingencia y el reconocimiento de la libertad y la dignidad humanas. Miremos ambas ideas con detenimiento.

La propuesta de unas orientaciones provisionales no es nueva. En la Dedicatoria y la Carta-Prefacio a *Principios de la filosofía*, Descartes sugiere que el ser humano que se embarque en la tarea titánica de estudiar los distintos saberes —sobre todo la metafísica y la física— terminaría, al final del recorrido, con el desarrollo de las ciencias de la medicina, la mecánica y la moral. Por ello, la más alta y perfecta moral es el último grado de la sabiduría, que presupone un «conocimiento completo de las otras ciencias» (1989, p. 22)<sup>7</sup>. No obstante, mientras se da todo ello, el ser humano necesita de pautas provisorias y provisionales, así sean mínimas, para guiar su conducta, pues la vida no da espera y nos plantea decisiones que requieren ser tomadas sin aplazamientos. En ese sentido, Descartes propone su famosa *moral por provisión*, una serie de máximas que le permitan tener al hombre una guía mínima lo suficientemente clara y sensata como para que su entendimiento pueda continuar sus disquisiciones a la vez que su voluntad pueda, provisionalmente, actuar «con la mayor dicha que pudiera» (Descartes, 1981, pp. 18: AT, VII–22), como dice en el *Discurso del método*, y «regular las acciones de la vida porque estas no admiten demora» (1989, p. 21)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Se omite aquí la citación canónica de Descartes porque el fragmento es tomado de la Carta-Prefacio, que «figura sólo en la versión francesa de los *Principios* (AT, IX-2). El traductor es C. Picot, que tradujo por primera vez la obra al francés en 1647» (Descartes & Leibniz, 1989, p. 11, nota 1).

<sup>8</sup> Ver nota anterior.

Marquard parte de esta provisionalidad que Descartes propone en un plano exclusivamente moral para luego ampliar el horizonte de su aplicación y utilizarlo como criterio general para la vida. En otras palabras: así como hemos explicado antes que Marquard partió de la división de poderes políticos (Montesquieu) y la trasladó a un horizonte más amplio y vital, aquí también asume la provisionalidad moral (Descartes) y amplía su uso para hablar no solamente de moral por provisión sino de orientaciones provisionales para la vida. Para Marquard, no solamente necesitamos una moral provisional, sino que requerimos de toda una filosofía provisional, que le permita al hombre tener varias «tradiciones e historias e incluso muchas almas (¡ay!) en el propio pecho», así como «muchos (varios) dioses y puntos de orientación» (Marquard, 2000b, p. 144):

Esto [de la provisionalidad] no vale sólo para la moral (como creía Descartes), sino también para el saber y las orientaciones humanas en la vida. Por ello, el equivalente generalizado de la moral provisional tiene que volverse actual (también y precisamente para el programa general de la absolutización del ser humano): una filosofía de las orientaciones provisionales de la vida (Marquard, 2000b, p. 35).

Hasta aquí la primera idea, referente a las orientaciones provisionales. Por otro lado, como segunda consecuencia de su antropología de la contingencia, Marquard resalta que, a diferencia de lo que se podría pensar, no es contradictorio aceptar nuestra contingencia y, a la vez, reconocer la libertad y dignidad humana. En otras palabras: para Marquard, la libertad «no es la elección absoluta para la que no hay nada que no haya sido elegido (nada contingente)» y la dignidad no es «la de una diva absoluta que está ofendida permanentemente por no ser tratada como Dios» y, sin embargo, «la dignidad humana es o puede ser realmente dignidad y [...] la libertad humana es o puede ser realmente libertad» (Marquard, 2000b, p. 143). Ahora bien, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿por qué se siente Marquard en la necesidad de aclarar este matiz? ¿Por qué sospecha que sus lectores podríamos pensar que una libertad restringida —no absoluta— no es libertad real, y que una dignidad restringida —no absoluta— no es una dignidad real?

En su famoso poema *Invictus*, William Ernest Henley describió la libertad como una experiencia profunda e interior que permite, aún en medio de grandes desgracias y

limitaciones, mantener el alma invicta, la cabeza sangrante pero erguida y el ánimo sin miedo: quien encuentra dicha libertad es el capitán de su propia alma<sup>9</sup>. En un primer momento, la experiencia de la libertad nos puede dar la impresión de que nuestra capacidad de ejecución es absoluta, ilimitada, irrestricta, sea porque nos maravillamos por descubrirnos en capacidad de actuar según nuestra propia voluntad, como porque descubrimos que no hay restricciones externas que nos aten. Una y otra son llamadas libertad positiva y libertad negativa (Berlin, 1969). No obstante, como anunciamos más arriba, una mirada un poco más atenta nos puede mostrar que, en realidad, es imposible ser *absolutamente* libres, pues siempre existirán restricciones tanto a la libertad positiva como a la libertad negativa, y que no por ello podemos concluir que no haya libertad. En los seres humanos, la libertad no es nula ni absoluta: es, como todo lo propiamente humano, contingente.

#### 1.4 Recogiendo la primera discusión

En síntesis, este primer capítulo ha versado sobre la filosofía de la contingencia: hemos revisado la vida de Marquard, mostrando cómo su experiencia influyó su filosofía para luego ahondar un poco en el tono escéptico de su pensamiento. Como parte de dicho escepticismo encontramos la división de poderes, el usualismo y la contingencia. Esta última, caracterizada como contingencia por arbitrio y como contingencia por destino, es una repuesta marquardiana al programa de absolutización del ser humano y que tiene consecuencias en la vida cotidiana del ser humano concreto que la reconozca: lo mueve a descubrir la importancia de las orientaciones provisionales como filosofía de vida y no lo inhibe en ningún momento de reconocer la libertad humana.

---

<sup>9</sup> Las referencias aquí son traducciones libres a algunos pasajes del poema: «*unconquerable soul, [...] my head is bloody, but unbowed [...], And yet the menace of the years finds and shall find me unafraid [...], I am the master of my fate, I am the captain of my soul*» (Henley, 2018).



Recapitulando, podemos sintetizar una lista de las siguientes cinco grandes caracterizaciones de la antropología de la contingencia que hemos ido descubriendo en el pensamiento de Odo Marquard:

1. No somos absolutos.
2. Somos contingentes por destino y contingentes por arbitrio.
3. Somos más nuestras contingencias por destino que nuestras contingencias por arbitrio
4. Debemos vivir con orientaciones provisionales.
5. Nuestra libertad pasa por el reconocimiento de nuestra contingencia.

Recordemos que la gran inquietud detrás de este texto es la pregunta por la posible articulación entre la antropología de la contingencia de Odo Marquard y la experiencia religiosa. Habiendo recogido dicha antropología y habiéndola caracterizado como aquí lo hemos esbozado, el siguiente capítulo será una revisión de los aspectos fundamentales de la experiencia religiosa.



## **2. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA**

Hemos venido hablando de la antropología de la contingencia que Marquard propone en sus textos. Desde esta filosofía, comprender el mundo de los seres humanos exigirá siempre reconocer la singularidad de las múltiples experiencias por las que pasamos en los distintos momentos de nuestra vida.

Sin embargo, de entre todas las experiencias humanas, hay un tipo de experiencia muy particular que hace presencia en casi todas las épocas y las culturas humanas. Dicha experiencia parece romper, de manera muy misteriosa, el esquema que venimos desarrollando desde la filosofía de Marquard, pues a pesar de que se da en medio de la vida contingente y accidental de los seres humanos, los pone en contacto con algo que los trasciende y que se puede caracterizar, en últimas, como algo no-contingente.

Ciertamente, hacer una fenomenología completa de la experiencia religiosa es una tarea que rebasa las posibilidades de este texto. Sin embargo, podemos hacer aquí una revisión que permita identificar algunas características fundamentales, sobre todo aquellas que nos sirvan para entender en qué sentido la experiencia religiosa puede resultar un aporte para una antropología de la contingencia, tal como la desarrollamos en el capítulo anterior.

### **2.1 Caracterización de la experiencia religiosa en general**

Primero, es importante aclarar que hablar de la experiencia religiosa es una tarea difícil, en tanto que se refiere a una enorme variedad de experiencias diversas que los seres humanos han vivido de distintas maneras, en múltiples escenarios y con consecuencias diversas para sus vidas. En ese sentido, puede haber quien considere

absurdo hablar de «la experiencia religiosa», y por ello piense que se debería hablar de «experiencias religiosas», subrayando precisamente el vasto espectro de matices que la expresión parece cobijar.

Sin embargo, se sabe en filosofía que la dificultad para definir un concepto no nos exime de un esfuerzo mínimo por delimitar, aun cuando sea de manera parcial y aproximada, qué es aquello a lo que nos referimos cuando usamos dicha expresión. Un ejemplo sencillo lo encontramos en la filosofía de la ciencia: en su libro *Vida simulada en el ordenador*, el biólogo y filósofo Claus Emmeche señala que el concepto de «vida» es indefinible y propone entenderlo como «un concepto fundamentalmente vago que refleja una genuina vaguedad, un *continuum* en la naturaleza» (Emmeche, 1998, p. 51). Sin embargo, a la vez que reconoce la indefinibilidad de la vida, sus esfuerzos le permiten desarrollar toda una reflexión valiosa acerca de la posibilidad de hablar de vida en el caso de la inteligencia artificial. En el mismo espíritu, aunque desde el contexto de una discusión filosófica distinta, Dirk Evers sugiere que «naturaleza» es un «concepto esencialmente disputado», utilizando la expresión de Walter Bryce Gallie «para describir conceptos que son empleados en debates estéticos, políticos y religiosos, y que se sustraen a la lógica clásica de los conceptos» (Evers, 2016, p. 1):

Gallie designa como «essentially contested» aquellos conceptos —como p. ej. «arte» o «justicia social»— que no han surgido como resultado de un consenso fundamental respecto al núcleo de su significado, sino que con su núcleo semántico designan una categoría fundamentalmente disputada, de modo que cada determinación del contenido del concepto y su alcance sólo puede acontecer excluyendo otros significados alternativos. Por esa razón, no es posible determinar los *essentially contested concepts* mediante definiciones en el sentido aristotélico [...], ni tampoco a través de la enumeración acumulativa de los objetos que caen bajo ese concepto.

Ahora bien, creemos que «experiencia religiosa» es un concepto *fundamentalmente vago* y *esencialmente disputado*, razón por la cual, en vez de iniciar con una definición limpia de qué es religión y qué es una experiencia religiosa, tendremos que hacer aquí un esfuerzo por esclarecer poco a poco el aparataje de ideas y de expresiones que rodean la experiencia religiosa para que, aclarando un poco el panorama, precisemos de qué hablamos cuando nos referimos a una experiencia religiosa; mientras lo hacemos, podremos revisar si se puede articular dicha experiencia en el marco de una

antropología de la contingencia. Más aún cuando, a pesar de que una concepción abstracta podría resultar más engañosa que explicativa (James, 1961, p. 39), reconocemos que es posible, cuanto menos, resaltar algunas «notas específicas de la experiencia religiosa, [más allá de las] múltiples variaciones y las diferencias ocasionadas por la Historia» (Eliade, 1973, p. 23). Para adentrarnos en esta caracterización de la experiencia religiosa, queremos en un primer momento distinguir el *objeto* religioso de la *experiencia* religiosa.

*Primera distinción: objeto religioso y experiencia del objeto religioso*

Una primera distinción importante que vale la pena revisar es la que existe entre la experiencia religiosa y el objeto religioso al que dicha experiencia se refiere. Dependiendo del autor, dicho objeto religioso se ha descrito en la literatura como «lo divino» (James, 1961, p. 42), «lo sagrado» (Eliade, 1973, p. 17), lo «santo» (Otto, 1980, p. 14), el «objeto de la esperanza» (Schaeffler, 1999, p. 37), etc. Cada una de las aproximaciones tiene sus bondades y resalta una u otra característica de lo religioso; sin embargo, en todos los casos se puede trazar una línea entre lo Otro, por un lado, y la experiencia que una(s) persona(s) tiene(n) de eso Otro.

En *An Interpretation to Religion. Human Responses to the Transcendent* (2004), John Hick propone que el objeto religioso es, ante todo, una realidad última y trascendente de fundamental importancia para los seres humanos (Hick, 2004, p. xxv). No obstante, la *experiencia* de dicho objeto religioso se da de muchas maneras. El asunto lo describe de la siguiente manera:

La hipótesis es que hay una realidad última a la que me refiero como lo Real —aunque a veces, puesto que no hay un término ideal, también la llamo realidad Última, lo Último, lo Trascendente— que es en sí misma transcategorial (inefable) y está fuera del alcance de nuestro sistema conceptual humano, pero cuya presencia universal es experimentada humanamente de diversas formas que son posibles gracias a nuestros sistemas conceptuales lingüísticos y nuestras prácticas espirituales (Hick, 2004, p. xix).

El ser humano es capaz de lo trascendente, pero tiene múltiples experiencias de lo trascendente en virtud de sus coyunturas culturales. Otra manera de formularlo es la siguiente: invocando un principio tomista básico según el cual la cosa conocida está en el conocedor de acuerdo al modo del conocedor<sup>10</sup>, e inspirándose en la distinción kantiana entre noumèno y fenómeno, Hick distingue entre lo Real-Trascendente noumènico y lo Real-Trascendente fenomènico. Nos dice:

Puesto que, en relación a la percepción sensitiva, el «modo del conocedor» es básicamente el mismo alrededor del mundo, con relación a lo Último, lo Trascendente, lo Real, el modo del conocedor difiere considerablemente en tanto que ha sido formado de diversas formas por las diferentes tradiciones religiosas. [... Por eso sugiero] que lo noumènico Real es pensado y experienciado por distintas mentalidades humanas, formado por diferentes tradiciones religiosas, como un rango de *personae* divinas y de *impersonae* metafísicas sobre las que la fenomenología de la religión reporta (Hick, 2004, p. xix).

Esta distinción es interesante porque nos permite revisar, en un primer momento, en qué sentido es que puede haber dificultades con el pensamiento de Marquard. ¿Hay alguna dificultad con aceptar la no contingencia del objeto religioso, o de *nuestra experiencia* del mismo, desde una antropología de la contingencia? Miremos las dos posibilidades con calma.

Si referimos la pregunta por la contingencia al objeto religioso, la respuesta casi unánime sería «no»: el objeto religioso, al menos según la mayoría de las tradiciones religiosas, no es contingente. Todo lo contrario. De acuerdo a Mircea Eliade, lo sagrado —aquello de lo que se tiene experiencia en la experiencia religiosa— está caracterizado, precisamente, por presentarse *como algo más real*, como si el espacio de lo sagrado fuera «el único que es *real*, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que le rodea» (Eliade, 1973, p. 25). Esta es una de las manifestaciones más importantes de la cosmovisión religiosa, sea desde las perspectivas teístas como de las no teístas; el mundo sigue siendo mundo pero, a la vez, gana cierta significatividad que lo sobrepasa y que habla acerca de *algo más* —lo sagrado— que se manifiesta en medio del mundo: sea el ser o el vacío, estamos hablando de «la realidad suprema, lo absoluto

---

<sup>10</sup> Hick se refiere aquí al comienzo del *respondeo* en *S.T.*, II/II, q.I, art.2.

e incondicionado, aquello de lo cual todo lo demás depende de una forma u otra» (Gómez, 2015, p. 9). En este sentido, resulta impensable que el objeto religioso sea contingente: «lo sagrado equivale a la *potencia* y, en definitiva, a la *realidad* por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia» (Eliade, 1973, p. 20).

Por otro lado, si referimos la pregunta por la contingencia a la *experiencia* religiosa, la cosa es distinta. En principio, la experiencia religiosa abre a una realidad no contingente —el objeto religioso— pero, al ser una experiencia humana, se puede entender desde una antropología de la contingencia. En términos de Marquard, si la experiencia se da por iniciativa divina (mística), estamos hablando de algo contingente por azar<sup>11</sup>; si se da por iniciativa humana (ascética), estamos hablando de algo contingente por arbitrio. En ambos casos, tener experiencia de lo trascendente es siempre un evento que puede o no darse: en ese sentido, será siempre un episodio contingente de la vida humana, enmarcado en una vida contingente y un contexto histórico contingente. Esto es compatible con el pensamiento marquardiano.

Sin embargo, y como anunciamos desde el comienzo, la particularidad de la experiencia religiosa radica no solamente en la experiencia como tal, sino en la manera como, fruto de dicha experiencia, surgen ideas y criterios que tienen la capacidad de transformar la existencia humana en todos sus ámbitos y niveles vitales. Si el objeto religioso no es contingente, pero nuestra experiencia del mismo sí lo es, ¿qué estatuto se le puede atribuir a las *ideas* que surgen fruto de una experiencia religiosa: pueden ser contingentes?

---

<sup>11</sup> No estamos afirmando aquí que las experiencias religiosas de origen divinas sean azarasas: no nos queremos meter en el debate acerca de la naturaleza racional o meta-racional de las acciones divinas, o en la discusión acerca de su carácter necesario o libre. Tan solo queremos retomar los conceptos marquardianos, desarrollados en el capítulo anterior, para señalar que las experiencias religiosas que ocurren por voluntad divina exceden tanto nuestra posibilidad de previsión y pronóstico como cualquier posibilidad de iniciativa, por lo cual —al menos desde la óptica humana— encajan dentro de lo que llama Marquard «contingencia por azar»: para efectos prácticos y vitales, podrían o no haber ocurrido y ello no depende de nuestro arbitrio.

*Segunda distinción: experiencia religiosa y especulación sobre la experiencia religiosa*

Es muy fácil confundir la experiencia religiosa con las *ideas* que nos hacemos de la misma. Es claro que toda experiencia humana está cargada de emociones y, quizá en contra de lo que comúnmente se afirma, ello implica que está atravesada por cierta racionalidad<sup>12</sup>, aun antes de cualquier proceso de racionalización posterior; de hecho, aún la percepción más sencilla y simple, revisada desde una mirada fenomenológica aguda, se descubre cargada ella misma de significado, de interpretación, de ideas latentes —en este sentido se habla de un conocimiento prerreflexivo o de vida antepredicativa (Merleau-Ponty, 1985, pp. 12, 15)—. A la luz de lo anterior, la aproximación hermenéutica a la realidad, incluso previo al ejercicio hermenéutico como tal, se descubre como parte intrínseca de la existencia humana.

No obstante, distinguir entre la experiencia y el esfuerzo que posteriormente podamos hacer para entenderla, para asimilarla, ofrece varias ventajas. En primer lugar, nos permite mantener viva la capacidad de asombro, que es fundamental no solamente para la filosofía (Metaf. A, 980a-993a)<sup>13</sup> sino para cualquier encuentro en el que lo otro —y eso aplica también cuando eso *otro* es lo divino— tiene algo de espacio para actuar. Esto por una sencilla razón: las ideas que nos hacemos son siempre nuestras, mientras que las experiencias por las que pasamos, con mucha frecuencia, no dependen exclusivamente de nosotros. Haciendo uso del vocabulario de Marquard, que

---

<sup>12</sup> En su libro *Ética emocional*, Robert Solomon propone una reflexión muy valiosa que pretende diagnosticar algunas de las ideas más comunes acerca de las emociones para luego corregirlas. Entre estas ideas está la aproximación según la cual las emociones son irracionales; frente a este punto, el autor norteamericano afirma que «lo que se ignora curiosamente en el análisis de los sentimientos es toda la dimensión de la intencionalidad, nuestros múltiples modos de estar involucrados en el mundo. [...] La clave estriba en que, en la medida en que una emoción comporta sentimientos, éstos incluyen ciertas percepciones del mundo sofisticadas y sutilmente estructuradas» (Solomon, 2007, p. 198).

<sup>13</sup> Nos referimos aquí al pasaje del texto aristotélico en el que se menciona el asombro —el θαυμάζειν (*thaumázein*)— como fundamento de toda filosofía: «Los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia». Tomamos aquí la traducción de Calvo Martínez en Gredos (1994, p. 76).



exploramos en el capítulo anterior, podemos decir que lo contingente por azar es siempre mayor que lo contingente por arbitrio: si nos reconocemos pacientes —no tan agentes— ante nuestras experiencias, abrimos el espacio para ser sorprendidos. En ese sentido, parafraseando a Hamlet (1.5.167-8)<sup>14</sup>, habrá siempre más cosas en el cielo y en la tierra de lo que puede soñar nuestra filosofía; por contraste con la incapacidad para ir más allá de la «limpia y bien iluminada prisión de una única idea»<sup>15</sup>, reconocer que la realidad sobrepasa nuestras ideas será siempre la marca de una persona cuerda, y ello debe aplicar también para la persona religiosa. He aquí una muestra de la sensatez que hay en el escepticismo marquardiano que ya hemos comentado.

Por otro lado, distinguir entre nuestra experiencia y nuestros razonamientos nos permite valorar el rol que ambas, emociones y reflexiones, tienen para nuestra vida. Con frecuencia, son las emociones y los sentimientos los que abren espacios en la mente para derroteros filosóficos antes insospechados. Un ejemplo sencillo tomado de la literatura: en su novela *El guardia, el poeta y el prisionero*, Lee Jung-myung narra una historia en la que unos prisioneros coreanos, sometidos a situaciones inhumanas en una cárcel japonesa, encuentran en la experiencia de la belleza la vía fundamental para re-encontrarse con ellos mismos e, incluso, el medio para encontrarse con lo divino. En uno de sus fragmentos, el autor coreano narra lo siguiente:

Los presos entonaban un canto más azul que el cielo, más claro que el viento y más brillante que las estrellas. Se concentraban en extraer el sonido más puro de su cuerpo, como los monjes cuando meditan. Al contemplar aquel espectáculo, Sugiyama notaba que se estremecía; conmovido por la belleza, se daba cuenta de que todavía era humano (Jung-myung, 2014, p. 174).

Ya dijimos que la distinción que aquí proponemos abre el espacio para que la experiencia brille y pueda sorprender; sin embargo, la cita de Jung-myung nos recuerda que, así como es natural dejarse sorprender y estremecer, así es natural también

---

<sup>14</sup> Esta indicación es tomada de la edición en inglés de Oxford University Press (2008).

<sup>15</sup> Traduzco libremente al español una frase de *Orthodoxy* en la que G. K. Chesterton critica la actitud del loco-genio, del maníaco, por su obsesión con sus propios esquemas. El personaje es descrito magistralmente como alguien que siempre habita «*in the clean and well-lit prison of one idea*» (Chesterton, 2012, p. Cap. 2).

reflexionar sobre lo experienciado. No se trata aquí de hacer una distinción en desmedro de una u otra potencia humana: más bien se busca reconocer el lugar fundamental que ambas juegan en cualquier experiencia humana y, de manera particular en la experiencia religiosa.

Ahora bien, habiendo hecho dicha distinción, y de cara al diálogo con la antropología de la contingencia de Marquard, retomemos la pregunta con la que terminamos la sección anterior: ¿pueden ser contingentes las ideas que se forman a partir de una experiencia religiosa? Y es que el problema real no es con la experiencia religiosa, pues esta siempre es contingente. El problema real surge con las especulaciones sobre la experiencia religiosa, sea porque son parte inherente de la misma experiencia religiosa (mística más conceptual, con un contenido teórico explícito) o porque vienen como una categorización posterior —teológica, si se quiere—. En ambos casos, estamos hablando del carácter revelatorio de las experiencias religiosas (Gómez, 2015, p. 25).

*Tercera distinción: especulación sobre la experiencia religiosa y especulación sobre la especulación*

Incluso se podría hablar de otro nivel: el de la reflexión que versa no sobre la experiencia religiosa como tal, sino sobre el contenido noético de la misma. Es decir, en la sección pasada, y basándonos de alguna manera en la postura de Otto, resaltábamos la importancia de distinguir entre la experiencia religiosa, por un lado, y las verdades fundamentales —sobre lo trascendente, sobre el mundo y sobre el hombre— que de alguna manera se alcanzan gracias a dicha experiencia. Sin embargo, la experiencia religiosa tiene una amplitud y una hondura considerables: amplitud en tanto que resulta referencia para todas las esferas de la vida y hondura en tanto que toca dichas esferas en un nivel fundamental, primordial, muy profundo. Debido a esta amplitud y hondura, las verdades que se alcanzan gracias al carácter revelatorio de las experiencias religiosas requieren, a su vez, de un siguiente nivel de reflexión que

permita aterrizarlas y encarnarlas en la realidad de cada sociedad y de cada individuo. Por eso hablamos aquí de la especulación sobre la experiencia religiosa —la reflexión que busca entender la experiencia *per se*— pero también, y como un siguiente momento, de la especulación sobre la especulación sobre la experiencia religiosa —la reflexión que pretende articular los contenidos de la experiencia religiosa con el resto de la existencia humana: su cosmovisión, su vida política, sus decisiones morales, etc.—.

Si el contacto con lo trascendente tiene la capacidad de transformar la vida humana, es precisamente porque toca el corazón de las personas no solamente en el lapso de tiempo que dure la experiencia religiosa *per se*: no es una chispa privada que cruje por un instante para luego alumbrar solamente desde las sombras tímidas de una memoria que se desvanece. Sería más adecuado decir que estamos ante el arma de Zeus: un fuego imponente que, surcando el cielo, estalla en la tierra y enciende brasas, hogueras y lumbres inmortales por doquier. Más rayo que chispa, el contacto con lo trascendente permite que las ideas y los conceptos que surgen en la experiencia religiosa engendren, en un segundo momento, criterios para la vida. Este punto es fundamental, pues es ahí donde todo lo anterior se prolonga en el tiempo, manifestándose en el mundo e incendiando la cultura y la vida de las personas en clave moral, política, artística, etc. Esta es una de las muchas formas, quizá una de las más potentes, que al parecer tiene lo divino para hacerse carne.

Ahora, pocas cosas se muestran más contingentes y variables en el mundo que la multiplicidad de culturas humanas en distintas latitudes y a través de la historia. De nuevo, surge la pregunta: ¿cómo se relacionan esas culturas humanas, marcadas por la contingencia, con la experiencia humana de lo no contingente y las subsecuentes reflexiones que de ella derivan? E incluso, llevando el cuestionamiento a nivel del individuo: ¿cómo se relaciona la apropiación personal contingente que cada ser humano lleva a cabo de su propia cultura —contingente también—, con la experiencia humana de lo no contingente y las subsecuentes reflexiones que de ella derivan?

## 2.2 Sobre la contingencia en los distintos niveles de lo religioso

### *Contingencia en el objeto y la experiencia religiosa (niveles 1 y 2)*

En la sección anterior hemos identificado los distintos elementos que de alguna manera rodean la experiencia religiosa, así como la forma en la que dichos elementos se encuentran en diferentes niveles de la experiencia, como distintas modificaciones suyas; por el camino, además, hemos ido viendo cómo la pregunta por la contingencia se puede abordar de manera distinta en cada uno de esos niveles y para cada uno de esos elementos que entran en juego en la experiencia religiosa.

Antes de continuar, quizá valga la pena hacer una breve recapitulación de estas últimas reflexiones. Para ello, ofrecemos a continuación un cuadro que sintetiza estos elementos y, adicionalmente, señala algunos puntos importantes que debemos tener en cuenta:

	<i>Elementos</i>	<i>Descripción del nivel en el que están dichos elementos</i>	<i>¿Hay contingencia?</i>
1	Objeto religioso	<b>Trascendente:</b> el objeto religioso está más allá de las categorías humanas.	No
2	Experiencia del objeto religioso	<b>Histórico-biográfico:</b> la experiencia del objeto religioso es un episodio que ocurre en la vida de las personas.	Sí
3	Especulación sobre la experiencia del objeto religioso	<b>Noético-episódico / particular:</b> esta especulación se da como parte de las reflexiones <i>metafísicas, morales y políticas</i> que la persona hace sobre lo vivido en la experiencia religiosa.	Sí y no
4	Especulación sobre la especulación	<b>Noético-cosmovisional / general:</b> esta especulación de segundo nivel se da como parte de las reflexiones	Sí y no

	sobre la experiencia del objeto religioso	<i>metafísicas, morales y políticas</i> que la persona hace abriendo un diálogo entre las verdades conocidas antes de la experiencia religiosa y aquellas que muestra la experiencia religiosa.	
--	---	---	--

A partir de este cuadro, podemos recoger algunas conclusiones parciales de nuestra revisión de la experiencia religiosa. En el primer nivel, hablamos sobre el objeto religioso: dicho objeto no es contingente, sino que, por el contrario, está más allá de las contingencias humanas y tiene un carácter fundante con respecto al resto de la realidad. En el segundo hablamos de la experiencia del objeto religioso: esta experiencia es contingente en tanto que está vinculada al contexto biográfico e histórico de los seres humanos y, en cuanto tal, se puede enmarcar dentro de lo que Marquard llama lo contingente por azar.

Los siguientes dos niveles, el 3 y 4, corresponden al ámbito de la especulación: son el espacio propio de la *creencia religiosa*. Dichos niveles se pueden describir de la siguiente manera: si comenzamos por aquello que tienen en común, habría que decir que tanto en el tercer como en el cuarto nivel estamos hablando de las ideas y concepciones que devienen como fruto de la experiencia religiosa y cuyo contenido versa sobre distintos asuntos metafísicos, morales y/o políticos. Sin embargo, hay una diferencia importante entre los dos niveles: mientras que las verdades del tercer nivel se obtienen a partir de una reflexión directa sobre la experiencia religiosa como tal, las verdades del cuarto nivel se obtienen en un segundo momento a partir de un ejercicio en el que se reflexiona con las verdades del tercer nivel, pero, además, se les pone a dialogar con las verdades que la persona pueda haber obtenido previamente a la experiencia religiosa. La pregunta fundamental que motiva las actividades que se dan en el tercer nivel es la siguiente: ¿qué nos dice la experiencia religiosa acerca de la realidad, de lo trascendente, de la naturaleza humana y de lo que debemos hacer o evitar las sociedades humanas? La pregunta fundamental que motiva las actividades que se dan en el cuarto nivel es esta otra: ¿qué podemos deducir a partir de lo que sabemos previo a la experiencia religiosa cuando lo ponemos a dialogar con aquello que nos

dice la experiencia religiosa acerca de la realidad, de lo trascendente, de la naturaleza humana y de lo que debemos hacer o evitar las sociedades humanas? El tercer nivel busca una comprensión de la experiencia religiosa y las verdades que esta desvela; por otra parte, el cuarto nivel parte de esas verdades del tercer nivel y busca integrarlas a la visión de mundo que se tenía desde antes. En el tercer nivel, la interpretación de las verdades religiosas es el objeto de la reflexión, mientras que, en el cuarto, dichas interpretaciones son un insumo más —junto con la cosmovisión más amplia y el acervo filosófico que la persona tenga— de cara a la pregunta por cómo vivir mejor.

Ahora bien, aunque en los primeros dos niveles la pregunta por la contingencia se pueda resolver con un poco más de claridad, creemos que en los niveles 3 y 4 debemos decir que hay y no hay contingencia a la vez. Esto se puede comprender mejor si consideramos lo siguiente: cualquier persona que revise con algo de detalle la historia de las religiones encontrará, aun dentro de una misma tradición, una gran cantidad de elucubraciones y esfuerzos por interpretar y comprender aquellos contenidos, imágenes e ideas que dicha religión propone a sus fieles. No obstante, también es posible que esa misma persona logre identificar un núcleo de elementos fundamentales que parecen subsistir inmutables —¿no contingentes? —, en el transcurso de la historia y que permiten que una religión, entre otras cosas, mantenga de alguna forma su identidad con el pasar de los siglos. Coexisten, entonces, dos elementos en constante diálogo dentro de cada religión: por un lado, un halo de mayor fluidez interpretativa y esfuerzo conceptual con una alta dosis de contingencia histórica; por otro lado, un núcleo de mayor permanencia que se resiste al cambio y cuya estabilidad histórica se da, precisamente, gracias a la no-contingencia que parece caracterizar la verdad de sus contenidos. El fuerte vínculo que dicho núcleo tiene con la dimensión experiencial y emotiva de la vida hace que algunos consideren las experiencias religiosas como experiencias cognitivas básicas (Gómez, 2015, p. 13), o *basic beliefs* (Franks Davis, 1989, p. 86), haciendo eco de la insistencia de Otto en la centralidad del componente irracional-emotivo como parte de la experiencia religiosa y fundamento de la creencia religiosa (Otto, 1980, pp. 9–13).

Exploremos con más detalle este asunto de lo contingente y lo no-contingente en la creencia religiosa.

### *Contingencia en la creencia religiosa (niveles 3 y 4)*

El reconocimiento de la contingencia y la no contingencia de la creencia religiosa se puede revisar de distintas formas y en distintos sentidos. Aquí ofrecemos algunas perspectivas desde las que la creencia religiosa, como fruto de la experiencia religiosa, presenta ambos atributos a la vez: una que pretende poner en diálogo la creencia religiosa con el pensamiento científico (Múnera, Meléndez, & Gómez, 2018); otra que explícitamente estudia la fuerza de evidencia de la experiencia religiosa como fundamento para la creencia religiosa (Franks Davis, 1989) y, finalmente, una que articula la filosofía con la experiencia religiosa del místico (Gómez, 2015).

### Creencia religiosa y pensamiento científico

La primera perspectiva. Para los editores del libro *Ciencia y Creación. La investigación científica de la naturaleza y la visión cristiana de la realidad*, la ciencia –junto con todo ejercicio humano que tenga alguna pretensión de verdad– parte de una serie de creencias tácitas, de «presuposiciones cosmovisionales y metafísicas» (Múnera et al., 2018, p. 41) que configuran en el cognoscente una imagen preteórica de la realidad y sirven como «horizonte de comprensión» (2018, p. 42).

Estas creencias tácitas pueden ser fruto de la experiencia precientífica del mundo (2018, p. 36) —muy en sintonía con las ideas que ya hemos mencionado antes fruto de las reflexiones fenomenológicas iniciadas por Husserl y desarrolladas por pensadores como Merleau-Ponty—, pero lo cierto es que «tienen características y cumplen funciones tradicionalmente atribuidas a lo religioso» (2018, p. 42). Una primera función podría llamarse *socio-cultural*, y responde a la necesidad de orientar la vida para posibilitar la expresión de sentimientos y de generar vínculos comunitarios (2018, p. 37). Otra es la *pre-científica*, la cual se entiende al evidenciar que la ciencia requiere

de principios y reglas para su investigación (2018, p. 20), así como una idea básica acerca de la naturaleza de los objetos que estudia, de por qué vale la pena estudiarlos y los métodos adecuados para hacerlo (2018, p. 36). Una tercera es, quizá, la más tradicionalmente *religiosa* o *existencial*, y apunta a la necesidad vital de darle sentido a la realidad, desarrollar una mirada sobre el mundo, alcanzar formas de valorar situaciones y acciones, lograr indicaciones acerca de lo que se considera importante y significativo y, en suma, señalar direcciones que permitan el desarrollo humano y la existencia plena (2018, p. 42)

Ahora bien, las tres funciones hasta aquí descritas comparten una característica común: todas responden al «reto de [las religiones de] dinamizarse y actualizarse en nuevos y diferentes contextos» (2018, p. 40), es decir, de constante interpretación y reinterpretación. Ello, en sí mismo, es muestra de la altísima carga de contingencia que tienen las creencias religiosas en virtud de las sucesivas apropiaciones que de ella debe hacer la comunidad de creyentes en los distintos momentos y en las distintas etapas que enfrenta mientras perdure en el tiempo. Muy en sintonía con Marquard, las funciones aquí descritas subrayan la importancia del *usualismo* como una actitud vital, así como la sensatez que hay al reconocer la provisionalidad de las orientaciones que adoptamos para vivir. Sin embargo, ¿qué es aquello que se debe interpretar? Y más interesante aún, ¿es el símbolo religioso tan contingente —*para el creyente*— como lo son las interpretaciones que luego se le dan a dicho símbolo?

#### Creencia religiosa y fuerza de evidencia

La segunda perspectiva. En su tesis doctoral, Caroline Franks reconoce que, a la hora de establecer creencias religiosas a partir de una experiencia religiosa, una persona frecuentemente debe esforzarse para llegar a definir con mayor claridad aquello que entiende (Franks Davis, 1989, p. 41), e incluso requerir de la ayuda de autoridades competentes para discernir el contenido de sus convicciones (1989, p. 42). No obstante, Franks también reconoce que el núcleo que representa el símbolo religioso como tal,



independientemente de sus interpretaciones, tiene unas características particulares. Veamos con más detenimiento

Para Franks, a pesar de que la experiencia religiosa es difícil de definir (1989, p. 29), tiene una serie de características básicas, un cierto aire de familia (Wittgenstein), como (1) el reconocimiento de actividad por parte de entidades no-físicas, (2) el contacto con una realidad última y (3) la sensación de felicidad y plenitud existencial. El reconocimiento de estos elementos comunes le permite a Franks hacer una tipología de la experiencia religiosa, distinguiendo seis maneras en las que esta se puede dar: a algunas de estas experiencias<sup>16</sup> las llama «experiencias revelatorias». Estas son particularmente interesantes para nosotros debido al rol central que las creencias religiosas juegan en ellas.

La autora considera que dichas experiencias revelatorias se identifican, entre otras, por la sensación de «convicción última» —*utter conviction* en el original (1989, p. 40)—, que hace que las ideas que se alcanzan como fruto de la experiencia religiosa se caractericen como indudables (1989, p. 43), como ofreciendo una certeza absoluta (1989, p. 41) y seguras (1989, p. 42).

Las características de esa *convicción última* que describe Franks contrastan fuertemente con aquella alta carga de contingencia que mencionábamos anteriormente.

### Creencia religiosa y filosofía

Esta es la tercera perspectiva de análisis. Ahondando no ya desde la ciencia o desde la estructura argumentativa, sino intentando revisar filosóficamente el contenido de la creencia religiosa en general, Gómez propone que en toda experiencia religiosa existe un tipo de certeza particular (Gómez, 2015, p. 9), haciendo eco de la *utter conviction* que propone Franks y que comentamos más arriba. Mientras que Franks se limita a señalar la existencia de dicha convicción, el texto de Gómez permite desarrollarlo un

---

<sup>16</sup> Las otras cinco son las experiencias interpretativas, las cuasi-sensoriales, las regenerativas, las numinosas y las místicas (Franks Davis, 1989, pp. 33–65)

poco e identificar que son por lo menos dos los elementos a los que la certidumbre religiosa se refiere. En primer lugar, sobre la pretensión de referirse a lo real:

Porque si bien el lenguaje religioso no se reduce a enunciados descriptivos, y las afirmaciones religiosas generalmente son de carácter analógico y simbólico, la pretensión de referirse a la realidad es constitutiva de toda experiencia (y creencia) religiosa (2015, p. 12).

En otras palabras, por más de que existan ciertas deficiencias de la condición humana y su manera de conocer, lo cierto es que la dimensión revelatoria es un aspecto importante en toda experiencia religiosa —no solamente en un tipo particular de las mismas<sup>17</sup>— y que la idea «de que es posible una experiencia directa de la realidad suprema [...] es, como hemos dicho, una pretensión religiosa fundamental» (2015, p. 21).

Sin embargo, el conocimiento que brinda la experiencia religiosa no se limita a la cualidad de *real* del objeto que se conoce —no es una certidumbre exclusivamente noética— sino que revela su objeto como «la realidad suprema, lo absoluto e incondicionado, aquello de lo cual todo lo demás depende de una forma u otra» (Gómez, 2015, p. 9). Este «“sentido de objetividad absoluta”, de visión directa de la realidad suprema, de arrobamiento en el fundamento último de toda realidad, el cual no es accesible a través de otros medios» (Gómez, 2015, p. 11), resulta profundamente problemático con respecto a lo que veníamos comentando acerca de la contingencia necesaria de toda conceptualización humana.

### 2.3 Recogiendo la segunda discusión

Este segundo capítulo ha tenido dos objetivos fundamentales: el primero, esclarecer la experiencia religiosa para distinguir los distintos elementos que entran en juego cuando esta se da en la vida contingente de los seres humanos; el segundo, verificar de

---

<sup>17</sup> Si bien Franks señala seis clases de experiencias religiosas y en *una* de esas clases habla de experiencias religiosas revelatorias, ello no niega la presencia de lo revelatorio que aquí señala Gómez.

qué formas puede la contingencia —como característica esencial de la antropología de Odo Marquard— resultar problemática para dicha experiencia.

El trabajo permitió, como resultado, distinguir los diferentes niveles que rodean la experiencia religiosa: (1) el nivel del objeto religioso, carente de contingencia; (2) el nivel de la experiencia religiosa, por completo contingente; y los dos niveles de la creencia (niveles 3 y 4), en los que tuvimos que reconocer la contingencia y la no contingencia. El ejercicio nos permitió identificar que esta coexistencia de contingencia y no contingencia en el ámbito de la creencia religiosa es, en el fondo, el punto álgido de la discusión; ese es el escenario más interesante para explorar desde la antropología marquardiana de la contingencia.

Una mirada a la creencia religiosa desde tres escenarios diferentes nos llevó a identificar el camino por el cual dicha exploración de la contingencia puede resultar interesante. El primer escenario, poniendo en diálogo la creencia religiosa con el pensamiento científico, resaltó la coexistencia de un ámbito de interpretación contingente con un núcleo que, como signo religioso, parece permanecer en el tiempo. Ese núcleo se debe estudiar más a fondo, pues la existencia de una *convicción última* acerca de dicho núcleo —recogida en el segundo escenario, desde un análisis de la fuerza de evidencia de la experiencia religiosa— interroga fuertemente la concepción de contingencia en el ámbito de la creencia religiosa; máxime cuando esa convicción versa no solamente sobre la realidad de aquello que se manifiesta en la experiencia religiosa, sino sobre el carácter absoluto e incondicionado —no contingente— de dicha realidad.

En esa línea tendremos que ahondar en el siguiente capítulo.



### 3. LA IMAGINACIÓN RELIGIOSA

Cerramos el capítulo anterior afirmando que hay contingencia y no contingencia en los niveles 3 y 4 de la experiencia religiosa, correspondientes a la *creencia* religiosa. Abriendo la discusión al respecto, concluimos que en la creencia religiosa parece persistir un núcleo que permanece en el tiempo, sobre cuya realidad no-contingente hay una convicción última y que requiere constantes y sucesivas interpretaciones y apropiaciones históricas.

La gran pregunta que cabe hacerse en este momento es la siguiente: ¿cómo puede el ser humano *experimentar* ese núcleo no-contingente de la experiencia religiosa? Aunque tengo algunas ideas que podrían iluminar una mejor comprensión del asunto, creo que es importante reconocer que sus intuiciones fundamentales no han venido de la filosofía en sentido estricto; han llegado proyectadas por vía de analogía desde otros campos, desde una disciplina joven que, no obstante, ha bebido de la filosofía y de la teología, así como de la poesía, de la sociología, la economía y la diplomacia, entre otros. Me refiero a los estudios de construcción de paz y, específicamente, al libro *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, de John Paul Lederach.

### 3.1 Explorando la imaginación moral

Hablar de construcción de paz es hablar de una actividad antigua y nueva a la vez. Ciertamente, si el arte de la guerra es ya tradición desde hace siglos, también lo es el arte de buscar la paz, sea evitando los conflictos o facilitando la salida de los mismos. En *La imaginación moral*, Lederach propone como clave para ello una imaginación que permita la edificación de plataformas ingeniosamente flexibles y dinámicas (Lederach, 2016, pp. 109, 246–247), desde las cuales se puedan establecer diálogos y espacios para una constante revisión y transformación de la sociedad. Ello a través de lo que él llama las cuatro disciplinas o capacidades fundamentales:

El tipo de imaginación moral a la que me refiero se ve movilizada cuando cuatro disciplinas y capacidades son conjugadas y llevadas a la práctica por quienes logran la forma de elevarse por encima de la violencia. [...] La imaginación moral requiere la capacidad de imaginarnos en una red de relaciones que incluya a nuestros enemigos; la habilidad de alimentar una curiosidad paradójica que abarque la complejidad sin depender de una polaridad dualística; una firme creencia en el acto creativo y la búsqueda del mismo; y la aceptación del riesgo inherente a avanzar hacia el misterio de lo desconocido que está más allá del demasiado conocido paisaje de la violencia (Lederach, 2016, p. 32).

En síntesis, la imaginación moral —la capacidad de conjurar escenarios posibles que sirvan como guía para la construcción de paz— requiere que una sociedad (1) reconozca la centralidad de las relaciones, (2) cultive la práctica de la curiosidad paradójica, (3) proporcione espacios para el acto creativo y (4) mantenga la voluntad de arriesgar.

La obra de Lederach se puede analizar desde múltiples perspectivas y de diferentes maneras. Sin embargo, para efectos del presente trabajo de grado, me interesa sobre todo resaltar algunos aspectos que descubro en *La imaginación moral* y que me han permitido encontrar claves interesantes no solamente para la construcción de paz como tal sino para la existencia humana en general y, de manera particular, para el punto que venimos trabajando aquí acerca de la articulación entre la existencia contingente y las particularidades de la experiencia religiosa.

*Primer elemento: la libertad para la proyección analógica*

El libro de Lederach tiene una virtud especial: su autor tiene una capacidad admirable para ofrecer reflexiones profundamente interesantes que, a medida que las páginas avanzan, van brotando de entre escenarios, experiencias diversas y teorizaciones metodológicas. Ciertamente, y como él mismo reconoce, mucho de lo que se propone surge de sus años de experiencia en campo y, sobre todo, de las múltiples conversaciones que ha tenido con personas en distintos escenarios de conflicto y construcción de paz. Así, por ejemplo, el capítulo dos recoge cuatro conversaciones que ocurrieron en lugares diferentes del globo: Ghana, Kenia, Colombia y Tayikistán. Cada una tiene un cariz particular: el primer relato muestra cómo el reconocimiento de la dignidad del enemigo puede ser el primer paso para que la enemistad cese; el segundo narra la historia de un grupo de mujeres que, buscando protegerse en el contexto de una plaza de mercado agresiva, terminaron deteniendo una guerra; el tercero es un emocionante recuento de la capacidad de los campesinos colombianos para asumir y transformar su propia cultura; el último es la conmovedora historia de un mediador que, sin tener todas las respuestas, apuesta por la paz y se compromete personalmente con quien está dispuesto a poner de su parte (Lederach, 2016, pp. 35–59).

No obstante, y más allá de las conversaciones, a veces se requiere una dosis de creatividad que resulta difícil hallar si los diálogos se mantienen en un solo nivel y en un solo contexto. Afortunadamente, la mente sedienta de respuestas —y lo suficientemente silenciosa— puede encontrar bebederos en los lugares más insospechados. En ese sentido, los capítulos del libro están plagados de ideas, imágenes, esquemas o estructuras que el autor observa o descubre en un ámbito particular y que luego son libremente proyectados, por analogía, al campo de la construcción de paz. A manera de ejemplo, quisiera mencionar solamente algunos de estos bebederos o disciplinas-fuente, así como las imágenes que a partir de ellos elabora Lederach:

No. Capítulo	Disciplina-fuente	Imagen proyectada
8	Aracnología	La <i>telaraña</i> como modelo para estructuración y creación de redes dinámicas de diálogo.
9	Repostería	La <i>levadura</i> como imagen de los procesos exitosos y eficientes de cambio social.
14	Literatura persa	La <i>comprensión poética de la flauta de junco</i> ilustra el anhelo del hogar como aspecto fundamental de la vocación.

En cada uno de estos casos hay un ejercicio muy valioso para la construcción de paz: el modelo de la telaraña reestructura la noción de redes de diálogo, recordando la importancia de ampliar poco a poco los círculos de contacto sin nunca olvidar el anclaje en puntos clave del contexto del conflicto; la imagen de la levadura crítica busca superar la imagen de la *masa* crítica, señalando la existencia de una porción pequeña pero fundamental de la población que alberga el potencial de generar transformaciones que, a primera vista, pueden parecer imposibles; la melancólica flauta de junco, de manera muy emotiva y sensible, transmite uno de los anhelos más importantes del ser humano, a saber, el deseo por el hogar, la seguridad, la permanencia y la identidad — muy afín al *vóστος* (*nóstos*) de los griegos<sup>18</sup>—, deseo que, por lo demás, Lederach considera un aspecto esencial para entender la vocación personal. Sin embargo, paradójicamente, los orígenes de las imágenes que Lederach propone están por fuera de la elaboración usual de los discursos teóricos sobre la paz. Difícilmente podría

---

<sup>18</sup> En Grecia, la palabra *vóστος* describía generalmente el anhelo por el hogar, pero de manera paradigmática, los casos en los que dicho deseo motivó las travesías de los héroes de la guerra de Troya para volver a sus casas y sus familias (Lidell & Scott, 1940).



alguien afirmar que la observación de telarañas *per se* aporta para la resolución de conflictos; no obstante, si a la capacidad de observación se añade la suficiente inteligencia para abstraer estructuras e imágenes, así como la libertad y el coraje para proyectar analógicamente dichas estructuras en otros ámbitos, llegamos a lo que el mismo Lederach llama «la sagacidad accidental [que] une lo inesperado en el entorno social con la capacidad de observarlo, ver lo que significa e innovar en las respuestas adecuadas» (Lederach, 2016, p. 249): la serendipia.

De los tres elementos de descubro como parte de la serendipia de Lederach —la observación, la abstracción y la libertad para la analogía—, quisiera resaltar sobre todo la última, pues la considero como clave fundamental para ampliar las posibilidades de cualquier proceso creativo, máxime si se trata de un proceso intelectual. Con demasiada frecuencia hay en la academia un afán por desangrar el cuerpo del conocimiento para someterlo a autopsias frías: los productos de dichos procedimientos usualmente resultan tan limpios como infecundos. Por contraste, en la mayoría de los casos resultaría más sensato observar el cuerpo en acción o, aún mejor, entablar una conversación amistosa con la persona con cuya corporeidad compartimos un espacio. En palabras del mismo Lederach, «creemos en los conocimientos que generamos, pero no en el proceso intrínsecamente enredado personal por el que los hemos adquirido» (Lederach, 2016, p. 19). Creo que es fundamental producir textos auto-conscientes, como el de Lederach: textos que no solamente esbozan imágenes, sino que descubren, sin ningún tipo de escrúpulo academicista, la manera como surgieron dichas imágenes. Hacerlo abre el texto de una manera muy potente, pues comparte la génesis de la experiencia de esas imágenes y permite que otros, luego, no solamente se apropien de las mismas, sino que entren en sintonía con el autor e *imiten su metodología*, descubriendo nuevas imágenes desde sus propias experiencias.

En ese sentido, llamo la atención no solamente para elogiar a Lederach, sino porque pretendo justamente eso, imitarlo: reconozco que, serendípicamente, he descubierto la disciplina de la construcción de paz, me he encontrado con este autor y descubro en su texto claves muy potentes para mis propios conflictos disciplinares y personales, uno de los cuales es, precisamente, el que esta tesis pretende abordar. He encontrado,

también por serendipia, una excelente descripción de todo ello en palabras de un joven estudiante de Oxford:

No ocupar el pensamiento en una actividad circunscrita a un quehacer inmediato, sino dejarlo ensoñar en múltiples asociaciones y escenarios ficticios no es abandonar la inteligencia a una inacción que la sepulta a falta de ejercitarla, sino darle un espacio para que en él entren contenidos que desbordan sus regulares trayectorias (Garzón, 2018, p. 66).

Con libertad, desbordaré mis regulares trayectorias y plasmaré aquí lo que en otros lugares he podido develar.

### *Segundo elemento: la visión periférica y la crítica al racionalismo*

Así como la libertad para la proyección analógica oxigena con nuevos aires la búsqueda de respuestas, también lo hace la superación del racionalismo. Más arriba, señalando la sensatez del escepticismo marquardiano, hemos utilizado las palabras de Hamlet para señalar que habrá siempre más cosas en el cielo y en la tierra de lo que puede soñar nuestra filosofía. En ese sentido, encorsetar la realidad en un discurso filosófico rígido, que no le hace justicia a aquella, termina acortando horizontes, robando mundo y privándonos de la capacidad para lo que Lederach llama *visión periférica*, es decir, «la capacidad de situarse en un entorno cambiante con un sentido de dirección y propósito y, a la vez, desarrollar la habilidad de ver lo inesperado y moverse con ello» (Lederach, 2016, p. 233). En últimas, creer que lo rígido es lo real nos priva de la capacidad de reconocer nuestras contingencias y de adaptarnos a aquello que no conocemos o no comprendemos del todo, pero que sacude nuestra vida y nos exige respuestas y decisiones.

En ese sentido, intentar filosofías que estén más a la altura de lo que la realidad nos ofrece y no tanto de lo que nuestro deseo de seguridad exige, implica abrir el mundo de la cognición, pues «la racionalidad intelectual es sólo un elemento de la experiencia humana, pero es el elemento que más desea controlar a los demás» (Lederach, 2016, p. 300). Es fundamental, entonces, incluir la intuición, ese *ver a medias* que abre la realidad y posibilita profundidad:

El conocimiento y, quizá más importante aún, la comprensión y la percepción profunda, se consiguen mediante la estética y las formas de conocimiento que ven el todo más que las partes, una capacidad y un camino que se fían más de la intuición que de la cognición (Lederach, 2016, p. 143).

El problema de no hacerlo, de quedarse con un racionalismo rígido y desnaturalizado, es que nos limitamos a la «comprensión y gestión de respuestas cognitivas y conductistas en las interacciones humanas», dejando de lado «la válvula [de lo] creativo, tocar la intuición, conocer las cosas cinéticamente, visualmente, metafórica y artísticamente» (Lederach, 2016, p. 329); ello tiene consecuencias muy concretas en la cultura, donde las instituciones sociales «se van solidificando y oficializando», se «codifican y se vuelven rígidas» y «la forma que adquieren se convierte en algo más importante que su función original» (Lederach, 2016, p. 246).

Puede uno preguntarse en este punto: ¿qué propone Lederach entonces? ¿Dejar de lado la razón y abrazar el impulso y vivir bajo el imperio de la emoción más fuerte? Lejos de sugerir un sentimentalismo *hippie*, y con un pronunciado sentido de realismo, Lederach plantea la posibilidad de *ampliar* la razón, tanto nuestras teorías como nuestras prácticas (Lederach, 2016, p. 326), liberando una imaginación que «ha sido acorralada y encadenada por los mismos parámetros y causas que crean y perpetran la violencia» y que por ello «es incapaz de superar los ciclos de patrones violentos» (Lederach, 2016, p. 325). En esa línea, la segunda disciplina fundamental para la imaginación moral —la práctica de la curiosidad paradójica— es una invitación a reconocer la complejidad, a evitar las polarizaciones dualistas, y a incluir en nuestra visión tanto lo nominal como lo emocional (Lederach, 2016, pp. 86–89). De ahí que el texto reivindique, entre otros recursos, la fuerza de lo estético, de las imágenes y de las metáforas: «hay que prestar atención a la imagen. Escuchar atentamente lo central. Confiar en la intuición y seguirla. Observar las metáforas. [...] Ver mejor el cuadro. Hallar una belleza elegante allí donde la complejidad se encuentra con la sencillez. Imaginar el lienzo del cambio social» (Lederach, 2016, p. 151).

Más arriba, he afirmado mi intención de proyectar analógicamente lo que por serendipia he ido encontrando; en este caso, descubro que la pregunta por la experiencia de la contingencia y no contingencia de la creencia religiosa exige una mirada amplia

sobre la realidad, un uso igualmente amplio de la razón humana y la libertad para poder reconocer, con honestidad intelectual y académica, las instancias en las que el misterio pueda ser más mostrado por lo estético y metafórico que demostrado por lo conceptual.

### **3.2 El reto de estructurar una imaginación religiosa**

Ya he anunciado que, si soy honesto con el proceso por el que he pasado al escribir este trabajo, debo reconocer que mi propuesta es una proyección analógica formulada a partir de lo que, por serendipia, encontré en la disciplina de la construcción de paz. Creo que, en el fondo, el ser humano es capaz de tener experiencia de la contingencia y de la no contingencia de la creencia religiosa en virtud de lo que aquí llamaré la *imaginación religiosa*, un concepto que se nutre de la imaginación moral de Lederach y que exige, desde todo punto de vista, una descripción amplia que no se limite a la rigidez de una razón que pretenda abarcarlo todo de manera absoluta, esto es, de espaldas a las contingencias y a los misterios de la existencia humana, y que, por otro lado, siga también las sugerencias de la antropología de la contingencia de Odo Marquard.

Cabe aclarar que mi propósito aquí no es ofrecer una clave hermenéutica para comprender a Lederach, sino explorar la manera como su descripción de la imaginación moral puede dar pie a una idea —la imaginación religiosa— que ilumine las preguntas que desde hace varias páginas nos venimos haciendo. En ese sentido, quiero pasar a revisar cómo es que las cuatro actitudes fundamentales de la imaginación moral, mencionadas ya en la sección anterior, pueden estructurar también una imaginación religiosa.

#### *La imaginación religiosa y la centralidad de las relaciones*

Para Lederach, afirmar la centralidad de las relaciones implica reconocer que el verdadero paso a la paz no puede darse si los esfuerzos solamente se enfocan en

cambiar las estructuras sociales, las instituciones o las ideologías. El verdadero cambio comienza cuando los miembros de una sociedad son capaces de reconocer su cuota de responsabilidad frente a los problemas y reconocer la interdependencia relacional que tienen con respecto a sus enemigos (Lederach, 2016, pp. 84–86); sin esta actitud, no es posible la imaginación moral y no es posible la verdadera paz.

De la misma forma, comprender la coexistencia de contingencia y no contingencia en la creencia religiosa implica reconocer la interdependencia que hay entre estas dos dimensiones, en tanto que funcionan no como extremos opuestos y desconectados sino como dos polos de tensión que marcan las dinámicas de la creencia religiosa en tanto que esta permanece siempre oscilando y ondulando entre ambas. De hecho, creo que esa dinámica de ondulación no solamente describe adecuadamente los movimientos fundamentales de la creencia religiosa, sino que resulta una clave esencial para la naturaleza humana en general, sobre todo desde una perspectiva marquardiana. Hace algunos años leí *The Screwtape Letters* (traducido en castellano como *Cartas del diablo a su sobrino*), una obra de C. S. Lewis que me fascinó por su agudeza humana y, de manera particular, por un pasaje que habla precisamente de lo que aquí señalo:

Los humanos son anfibios: mitad espíritu y mitad animal. [...] Como espíritus, pertenecen al mundo eterno, pero como animales habitan el tiempo. Esto significa que mientras su espíritu puede estar orientado hacia un objeto eterno, sus cuerpos, pasiones y fantasías están cambiando constantemente, porque vivir en el tiempo equivale a cambiar. Lo más que pueden acercarse a la constancia, por tanto, es la ondulación, el reiterado retorno a un nivel del que repetidamente vuelven a caer, una serie de simas y cimas (Lewis, 1977, p. 55).

No me canso de volver una y otra vez sobre la misma cita, pues marcó un punto de inflexión en mi manera de comprender al ser humano, que oscila entre sima y cima; luego de leer este pasaje, la provisionalidad que parecía rodear todo lo humano dejó de ser evidencia de las carencias e imperfecciones humanas, y pasó a ser el esfuerzo sereno y humilde de quien reconoce con tranquilidad que nunca estará a la altura de sus anhelos, pero que no por ello se rehúsa a seguirlos. Es la misma experiencia de cualquier artista al lanzarse, arriesgado, tras la búsqueda de una inspiración o de una intuición que percibe únicamente entre brumas: si es un buen artista, sabrá que nunca

llegará a plasmar exactamente lo que quisiera lograr, pero si es un *muy* buen artista, sabrá que no por ello puede decir que su arte resulta vano.

Esta ondulación de la que habla Lewis y que tanto me marcó, esta antropología pendular, marca la diferencia en la mirada que Marquard propone del hombre y de todas las cosas humanas. Al hacerlo, el filósofo alemán se erige como una especie de sub-creador hermenéutico que logra insuflarle aliento de vida a cada uno de los conceptos, dotándolos de escepticismo y, por lo mismo, de dinamismo y movimiento. No es un pensador que busque superar las antinomias, cristalizándolas en nuevas síntesis que superen la contradicción; por el contrario, la opción de Marquard —opción profundamente humana— es la de poner a bailar a los opuestos, consciente de que la historicidad del mundo de los hombres exigirá a veces uno y a veces otro, dependiendo del vaivén del péndulo.

En ese sentido, así como Lederach considera que una condición para la imaginación moral es reconocer que hay un solo escenario para todos los bandos —la red de relaciones interpersonales— y que dicho escenario los vincula intensamente, así también considero que una condición para la imaginación religiosa es reconocer que hay un solo escenario para el núcleo no contingente y las interpretaciones contingentes del mismo —la vida humana— y que dicho escenario, si se le mira con honestidad, exige tomarlos a ambos en serio. De hecho, reconocer la centralidad de las relaciones, comprender que la ondulación es la dinámica fundamental que marca esa retroalimentación bidireccional entre el signo religioso y su interpretación, nos lleva a la segunda característica de la imaginación moral y la imaginación religiosa: la curiosidad paradójica.

### *La curiosidad paradójica en la imaginación religiosa*

Todo el texto de *La imaginación moral* es una invitación a cultivar la práctica de la curiosidad paradójica, es decir, a abarcar la complejidad y evitar las polarizaciones dualistas y las contradicciones aparentes (Lederach, 2016, pp. 86–87). Ello implica evitar los acostumbrados juicios de valor que excluyen las descripciones de los hechos

—los valores nominales— o las experiencias que las personas tienen de los hechos — los valores emocionales—<sup>19</sup>y, por el contrario, buscar valores que integren ambas miradas y sustituyan la contradicción (Lederach, 2016, p. 88).

En el caso de la imaginación religiosa, si la centralidad de las relaciones nos exige reconocer la tensión y la ondulación que se marca entre la contingencia y la no contingencia de la creencia religiosa, ello implica una mirada que abarque la complejidad y que supere las miradas que consideren que ambas cosas son una y la misma cosa —miradas univocistas— o las miradas que consideren que solamente una de las dos existe —miradas equivocistas—; se necesita, entonces, una mirada analógica<sup>20</sup>, amplia, escéptica marquardianamente ante las reducciones facilistas y que reconozca la complejidad y la paradoja como características de lo real.

En el marco de la imaginación religiosa, cultivar la curiosidad paradójica implica tener en cuenta la dimensión objetiva de la creencia religiosa —la *información* que surge de la experiencia religiosa, si se quiere—, pero también la dimensión subjetiva de la misma, es decir, los valores emocionales que surgen en el proceso, en especial en religiones en las que la experiencia religiosa es fundamentalmente una experiencia interpersonal. Reconocer la coexistencia de ambas perspectivas, además, tiene un valor terapéutico que permite, entre otras cosas, sembrar una sana cuota de escepticismo marquardiano y evitar las consecuencias negativas del dogmatismo frente al cual tanto

---

<sup>19</sup> Quizá valga la pena hacer una aclaración conceptual: en *La imaginación moral*, el valor nominal «es la forma simple y directa como las cosas aparecen y son presentadas. [...] Es el contexto, tal y como es, con toda su fealdad y sus dificultades», mientras que el valor emocional «va más allá de la presentación de las apariencias, y se ocupa de la forma en que estas cosas son percibidas e interpretadas por las personas» (Lederach, 2016, p. 88)

<sup>20</sup> El uso que aquí damos a lo unívoco, lo equívoco y lo analógico es de Santo Tomás de Aquino: «*respondeo dicendum, quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univoce, vel aequivoce, vel analogice* / una cosa es común a más cosas de tres maneras: unívocamente, equívocamente o análogamente»; la cita es del *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo* (lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4); la traducción castellana es de Eunsá (2002) y la versión del latín original del *Index Thomisticus* (Corpus Thomisticum, 2005). Los conceptos que aquí utiliza Tomás nos permiten distinguir las tres opciones y ver que, de cara a la discusión que venimos desarrollando, la mirada más razonable es una mirada analógica, que evite univocismos y equivocismos y que abarque, de manera paradójica, la coexistencia de la contingencia y de la no contingencia.

Lederach como Marquard<sup>21</sup> toman distancia; ello en tanto que dicha dimensión subjetiva y experiencial marca el ámbito dentro del cual se da la interpretación, la apropiación —¿*aggiornamento*?— del núcleo religioso al que ya hemos hecho referencia antes. Sin el reconocimiento de la paradoja, de la coexistencia de la no contingencia y *de la contingencia* de las creencias religiosas, los dogmas resultan «poco más que estructuras ideológicas estáticas [que] nos contemplan como huesos momificados en una excavación arqueológica, dando testimonio de algo que en su día estuvo vivo y transmitió vida» (Lederach, 2016, p. 72).

Sin ánimos de caer en relativismos absurdos, pero no por ello queriendo erigir la creencia religiosa como si fuera ciencia, una mirada serena de la creencia religiosa necesita de la curiosidad paradójica para poder permanecer viva y abierta al crecimiento. De lo contrario, sencillamente no es una experiencia genuinamente humana, sino un intento de buscar asideros para nuestras inseguridades y una negación rotunda de la fuerza que tienen en nuestra vida las contingencias por azar.

### *Creatividad e imaginación religiosa*

La importancia de proporcionar espacios para la creatividad radica en la capacidad que tiene el acto creativo para generar movimientos y dinámicas nuevas. Para Lederach, el acto creativo es clave para buscarse uno mismo, para ir más allá de lo conceptual, para pasar de lo mundano a lo trascendente y de lo conocido a lo desconocido (Lederach, 2016, pp. 90–91).

Sin actos creativos es muy difícil generar la flexibilidad que se necesita para abrir caminos nuevos que permitan alcanzar la paz y superar los conflictos; en la misma línea, es fundamental que exista espacio para la creatividad en la manera como se interpretan las experiencias religiosas y se apropian las creencias que de ella surgen.

---

<sup>21</sup> Véase sobre todo «Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad» en *Adiós a los principios* (2000a, p. 99 ss.)



Así como la imaginación moral requiere de creatividad artística, así también la imaginación religiosa tiene un aspecto artístico, creativo, de manera particular en la categorización conceptual de la experiencia religiosa en los niveles 3 y 4.

Quizá algunos consideren que el elemento de la libertad sea contrario a la experiencia religiosa, y que esta solamente pueda estar caracterizada por una actitud pasiva, de recepción, frente a una actividad y una donación divinas<sup>22</sup>; por el contrario, una mirada que permita a la imaginación un espacio dentro de la comprensión de la experiencia religiosa reconoce que esta es fundamental, pues permite renovar, actualizar, armonizar y profundizar las creencias. Cuando no hay imaginación religiosa, cuando dentro del ámbito de la comprensión de la experiencia religiosa no hay espacio para la apropiación personal y las nuevas comprensiones e interpretaciones, la prédica —y la comprensión general de lo religioso— se traduce «en ideas rígidas, incapaces de responder y mal adaptadas a nuestros retos más apremiantes», generando «un estancamiento moral, [pues] nos quedamos muy lejos del potencial que Dios nos ha dado» (Lederach, 2016, p. 72).

Por el contrario, cuando hay espacio para la imaginación religiosa, hay espacio para la creatividad, aun en el marco de un ejercicio de la más estricta y rigurosa teología. Ejemplo de ello lo da Marquard al hablar del estilo de escritura de Pieper y de Kierkegaard. En uno de los capítulos de *Filosofía de la compensación*, Marquard recuerda cómo al iniciar sus estudios de filosofía, «se impresionó por la singularidad del estilo filosófico de Josef Pieper, tanto escrito como oral» (Marquard, 2001, p. 126). Más adelante, señala que su admiración se debe a la manera como, por contraste con el «estilo como medida ecológica» de Kierkegaard, marcado por un Dios que «redime al mundo —lo completamente otro de sí mismo— al destruirlo» (Marquard, 2001, p. 130), el estilo de Pieper es uno que resalta todas las bondades del mundo como creación divina: desde esta otra perspectiva, «el mundo es fundamentalmente bueno y verdadero

---

<sup>22</sup> Me refiero, por ejemplo, a los desafíos que puede presentar el socio-constructivismo de algunos autores al proponer que una antropología religiosa, de manera particular una antropología cristiana, sea contraria a la libertad humana en tanto que le niega su «capacidad de lograr autonomía respecto a las diversas determinaciones, tanto las internas —como sus propias emociones— como aquellas que son dadas por el entorno natural en el que se desenvuelve» (Gutiérrez & Múnera, 2017, p. 69).

y bello —y esto lo piensa y lo escribe sin el intento de ocultar sus evidentes horrores— porque es el mundo de Dios» (Marquard, 2001, p. 131).

Traigo a colación este ejemplo porque me parece muy iluminador para hablar de distintos niveles en los que puede jugar la creatividad en el ámbito de la imaginación religiosa. En primer lugar, es una creatividad que permite elaborar y reelaborar la escritura con estilo, maestría y belleza: la creatividad, aplicada en la técnica de la escritura, permite que el lenguaje sea «reforzado con la defensa y el desarrollo de la riqueza del lenguaje natural, con la ayuda de los poetas, y en el caso extremo [...], mediante la cultura de la metáfora también en la filosofía» (Marquard, 2001, p. 128). Sin embargo, además de lo valiosa que puede ser una escritura elaborada con una técnica respetable, el caso de la comparación entre Kierkegaard y Pieper muestra que, en el seno de una misma tradición religiosa —como el cristianismo—, la imaginación religiosa permite la creatividad al posibilitar diversos modos de *interpretación*, de apropiación, de manera que los dos autores, «como cristianos declarados, [tengan] semejanzas y sin embargo [sean] opuestos» (Marquard, 2001, p. 128). En efecto, estamos aquí ante un ejemplo de lo que significa oscilar entre sima y cima. Ambos autores son cristianos, ambos beben de la misma tradición, lo que de alguna manera implica que reconocen la brevedad de la vida y cómo «no tenemos el tiempo de regular de nuevo todas o la mayoría de las cosas y comenzar desde el principio», razón por la cual «las tradiciones preexistentes son, para nosotros, imprescindibles» (Marquard, 2001, p. 133). Sin embargo, y sin negar lo anterior, ambos autores ejercitan con libertad y coraje la imaginación religiosa y permiten que la creatividad reelabore y readece su manera de comprender dicha tradición para que pueda responder, sin desconectar de manera absoluta con el pasado, a lo que el presente de cada uno exige y a los retos que el futuro de cada uno parece anunciar.

Ciertamente, Pieper resalta tanto por su creatividad técnica como por su creatividad filosófica; me sumo a las alabanzas con las que Marquard señala estos puntos. Pero agrego: tanto Pieper como Kierkegaard se permiten la clave de la imaginación religiosa, y ello les concede arraigarse en una tradición y, a la vez, encontrar nuevos derroteros posibles para interpretarla y para apropiarse de ella. Esto, como veremos

ahora, exige el coraje para asumir riesgos, para vivir en medio de la angustia (Kierkegaard) como si estuviéramos en fiesta (Pieper). Pues es propio de la medida humana la felicidad en la infelicidad (Marquard, 2006, p. 11 ss.).

### *Arriesgar en la imaginación religiosa*

Lederach habla de la voluntad de arriesgar y la entiende como la capacidad para reconocer la existencia del misterio y la disposición de asumir riesgos de cara al mismo. Reconocer el misterio y la disposición al riesgo resultan particularmente importantes cuando, al revisar entornos de conflictos prolongados, se descubre la dificultad para pasar del ámbito de la violencia que se conoce al ámbito de la paz que se desconoce (Lederach, 2016, p. 92). De manera similar a lo que ha sucedido más atrás, veremos que las mismas actitudes resultan fundamentales al hablar de la imaginación religiosa.

En primer lugar, reconocer el misterio es básico para comprender que siempre habrá aspectos de la realidad que nos sobrepasan y que aquello que se descubre como misterio, en el fondo, nunca puede ser del todo agotado por nuestras capacidades para conceptualizar y razonar. Algo de esto hemos comentado al comienzo del capítulo anterior, cuando hablamos de los conceptos fundamentalmente vagos y esencialmente disputados, y quizá valga la pena hacer una anotación al respecto: la religión es uno de tales conceptos, entre otras razones, precisamente en virtud del carácter fundamentalmente misterioso, desconocido, *meta-racional*, del objeto que la motiva. Hablar del objeto religioso (primer nivel de la experiencia religiosa), sea en términos de la divinidad o las divinidades, de Dios, de lo trascendente, etc., es siempre hablar de un *mysterium tremendum* frente al cual la osadía de pretender una comprensión total — el crimen de ὕβρις (*hybris*) para los griegos<sup>23</sup> — siempre resulta un paso en falso, pues

---

<sup>23</sup> Para los griegos, la ὕβρις era un concepto que incluía una amplia gama de actitudes, incluyendo la violencia desmedida, la arrogancia y la excesiva confianza en uno mismo; sin embargo, se consideraba una ofensa particularmente grave en tanto que se veía como una pretensión malsana de alcanzar conocimientos, derechos o poderes que le eran reservados exclusivamente a los dioses (Lidell & Scott, 1940; Perseus Project & Tufts University, 2000). En ese sentido, negar el carácter misterioso de lo

«la palabra [no puede] caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión en sus propias cualidades afirmativas [y] se experimenta sólo en sentimientos [que] podemos poner, claro, por analogía y contraposición» (Otto, 1980, p. 23).

No obstante, el segundo aspecto dentro en la propuesta de Lederach parece ir en contravía de lo que el instinto habitual señalaría; en vez de movernos a tomar distancia reverencial, a alejarnos con temor de aquello que desconocemos y que nunca podremos comprender a cabalidad, nos invita a asumir el riesgo de acercarnos, de entrar en relación y de abrirnos a la posibilidad de un conocimiento parcial, gradual, limitado, *usualista* (diría Marquard)... en últimas, un conocimiento contingente y, por lo tanto, a la altura de lo humano.

La gran ventaja de la imaginación religiosa es que permite que se den las dos cosas a la vez: por un lado, el temor reverencial y la conciencia del abismo que divide el mundo de lo trascendente y el mundo de lo humano, el mundo de lo no contingente y el mundo de lo contingente. Por otro lado, y al mismo tiempo, la imaginación religiosa deja suficiente espacio para que se corran riesgos y se tenga el coraje para las sucesivas interpretaciones y reinterpretaciones, apropiaciones y reapropiaciones de las que hablamos hacia el final del capítulo anterior, cuando señalamos la existencia de una dimensión interpretativa y hermenéutica de la creencia religiosa, siempre fluctuante, siempre en constante cambio, buscando responder a fluctuaciones y las coyunturas de la vida humana. Pero claro, en palabras de Gómez Dávila, «toda fórmula salva» (1977, p. 106): toda conceptualización sirve como asidero cuando nos aferramos a ella como si fuera pétreo, cuando —precisamente por ser nuestra— no es sino creatura de carne y, por tanto, pasajera.

También en *Filosofía de la compensación*, Marquard habla de cierta *filosofía finalizante*, una filosofía que pretende dirigir la historia hacia un sueño utópico que pretende conocer como fin último y resulta siempre trayendo desgracias. Muy por el

---

trascendente y buscar una comprensión absoluta del mismo —aun en el marco de una cosmovisión distinta a la griega— resulta igualmente complejo.

contrario, *abrir la historia* a través del espíritu civil-burgués, trae un sinnúmero de beneficios:

El mundo del provenir, de la familia, de las costumbres morales, de la religión, de las variadas tradiciones (a pesar de todo mayoritariamente intactas) cuya pluralidad posibilita la individualidad, y de la cultura de la conservación [son] libertades que están mejor protegidas en el mundo civil-burgués que en una situación no civil-burguesa (Marquard, 2001, p. 100).

Me parece relevante el caso porque ilustra las complicaciones y las inhumanidades de pretender encerrar la historia y encarrilarla como si fuera un tren cuyo destino final conocemos y podemos comprender; aunque el misterio pueda dar vértigo, la solución no es negar su existencia, sino armarse de valor y reconocer las bondades de correr riesgos, de enfrentar la vida desde una perspectiva compensatoria (Marquard, 2001, p. 15 ss.), y de asumir la libertad<sup>24</sup> con todo lo que ello implica. En el fondo, el coraje para este tipo de civilidad es el mismo que caracteriza la imaginación religiosa: para ser libre se necesita reconocer que por delante viene lo desconocido, lo misterioso — que es indeterminado y sujeto, aunque no exclusivamente, a nuestras contingencias por arbitrio—, pero también se necesita el coraje para tomar decisiones.

### 3.3 Recogiendo la tercera discusión

Desde el comienzo de este capítulo, se planteó la pregunta por la coexistencia de la contingencia y la no contingencia en la creencia religiosa. El diálogo con Lederach, un autor que viene de otros campos de estudio —los estudios sobre conflicto y construcción de paz— resultó fructífero por dos razones: en primer lugar, la revisión del estilo de Lederach nos permitió resaltar la libertad que tiene el autor para la proyección analógica, para *importar* estructuras desde otras latitudes mentales y revisar su viabilidad en disciplinas y contextos diferentes. El ejercicio también mostró la importancia que tiene para Lederach la visión periférica y la capacidad de ver de

---

<sup>24</sup> Marquard tematiza la libertad en este texto y la señala como objetivo de sus reflexiones; la clave para posibilitar una postura así y para preservar la apertura del futuro es defender división de poderes, pues la sobreabundancia de interpretaciones es lo que hace libre al ser humano (Marquard, 2001, p. 101)

manera amplia, sin reducir a lo que racionalmente podemos manejar y comprender. Explícitamente he afirmado la convicción que tengo acerca de estos dos elementos y cómo he querido asumirlos, metodológicamente, como parte de mi aproximación al problema que venimos desarrollando en este texto.

En segundo lugar, la revisión de Lederach dio frutos no solamente formales y metodológicos, sino también materiales y temáticos: la estructura de las cuatro actitudes vitales que Lederach propone como condiciones para la imaginación moral fueron *importadas* a la pregunta de este trabajo de grado para producir, como propuesta, la idea de la imaginación religiosa como un recurso compensatorio que existe dentro del marco de la experiencia religiosa y posibilita que, en la creencia religiosa, coexistan la contingencia y la no contingencia de manera armónica.

Reconocer que existe la contingencia y la no contingencia como parte de la creencia religiosa es posible debido a que la imaginación religiosa mueve siempre a la curiosidad paradójica y a la superación de falsas dicotomías y antinomias; descubrir la dinámica de ondulación que existe entre un núcleo simbólico no contingente y una apropiación hermenéutica contingente es posible debido a que la imaginación religiosa, como la imaginación moral, da prioridad a las relaciones y reconoce en ellas el ámbito más significativo de ciertos procesos; abrirse con libertad y coraje ante las potenciales nuevas interpretaciones es posible gracias a que la imaginación religiosa parte de la creatividad, de la voluntad de arriesgar, pues comprende que la existencia humana es contingente y que ello exige siempre que reconozcamos el misterio y que tengamos el coraje para aproximarnos a él sin pretender agotarlo.

## 4. CONCLUSIONES

Hace unos minutos encontré, por serendipia, una foto que quisiera describir. Al costado derecho de la foto hay lo que parece ser una pared de un museo, en la que se alcanzan a distinguir dos cuadros, uno más lejano, en tonos oscuros, y otro más cercano, que en realidad no es uno solo cuadro sino nueve bosquejos de dibujos y textos enmarcados como una sola obra. Al costado izquierdo aparece una mujer que observa atentamente el segundo cuadro, el de los bosquejos; su mirada inteligente, su postura tranquila y la actitud que transmite me hace pensar que, sea lo que esté leyendo y observando en el cuadro, la está tocando. Quizá la estoy sobre interpretando, pero porque la conozco, me arriesgo a proponer que está embebida con la obra, casi como si la fuera a besar, y que está dándose el espacio para hacer silencio y descubrir lo que haya para descubrir allí. Dan ganas de callar para luego preguntarle qué desveló: *contemplatio* contemporánea.

La foto de Isabel me causó curiosidad porque llegó a mi justo cuando estaba leyendo la descripción que hace John Paul Lederach de un cuadro que pintó Akmal Mizshakarol y que Lederach luego escogió como portada para su libro *La imaginación moral*. En el cuadro, aparecen cinco personas, todos en estado contemplativo, «[mirando] hacia arriba, atentas a lo que pueda venir. Una de ellas está evidentemente perpleja. Otras están llenas de asombro, y, según me parece, intentan buscar algo más allá de lo que les está sucediendo» (Lederach, 2016, p. 31).

Creo pertinente comenzar estas conclusiones haciendo referencia a la foto de Isabel y al cuadro de Mizshakarol por varias razones. En primer lugar, el cuadro del artista tayiko fue creado luego de la tragedia del 11 de septiembre; como mencioné en la Introducción, creo que lo ocurrido ese martes de 2001 marcó el siglo XXI y señaló con toda claridad la pertinencia de repensar las cuestiones religiosas de cara a los nuevos desafíos que los seres humanos vivimos hoy.

En segundo lugar, el análisis que Lederach hace del cuadro es interesante: la mirada de los personajes allí representados «se dirige al cielo», marcada por «la incredulidad» y las preguntas acerca «de dónde venía aquello y qué era lo que estaba cayendo en nuestras vidas» (Lederach, 2016, p. 30). Sin embargo, a pesar de que es una mirada que expresa «preocupación, incluso inquietud, [también] genera una esperanza», pues alberga «una cualidad de trascendencia, algo que desea tocar una fibra de humanidad compartida más allá de la violencia», «una sencilla oferta de solidaridad y sanación» (Lederach, 2016, p. 31). En el fondo, los tres elementos que podríamos identificar en el cuadro —el silencio ansioso, la consciencia del presente difícil y la expectativa ante el futuro desconocido— caracterizan a los personajes, caracterizan a muchos de los que todavía recordamos el 11 de septiembre, pero están también en el trasfondo de lo que Lederach llama la imaginación moral y que yo he utilizado para describir la imaginación religiosa.

Finalmente, señalo el vínculo entre la foto de Isabel y la imagen de Mizshakarol: yo mismo. Gracias a Marquard, he descubierto que mi existencia, como la de todos los seres humanos, es contingente y fugaz, y que es en esas contingencias y detalles donde se nos va la vida. Por serendipia escribía sobre el cuadro cuando encontré la foto. Por serendipia capté, en un instante, que lo que los personajes del cuadro hacen con el cielo y lo que Isabel hace con los bosquejos es exactamente lo que vengo haciendo en este trabajo de grado. Ciertamente, una buena parte del ejercicio se podría resumir con las palabras del mismo Mizshakarol: «me llevó tiempo, pero encontré mi propia voz. En algún punto, sin duda incierto, tienes que arriesgarte a seguir tu propia intuición, tu propia voz» (Lederach, 2016, p. 30). Sin embargo, hay una enorme cuota de silencio,



de reconocer que el protagonismo no lo tengo yo, y que mis esfuerzos no son sino una interpretación más del cuadro, un intento por explicar el cielo, una propuesta fugaz cuya utilidad o vigencia probablemente será igualmente fugaz.

Lo hermoso es descubrir que la respuesta es tan fugaz como mía, y ello no le quita un ápice de validez. Hablar aquí de imaginación religiosa es hablar de mí mismo, de mi relación con Dios, de la manera particular como vengo recorriendo un camino, acompañado por muchos, descubriendo que el silencio genuino ante el misterio de la vida humana y el misterio de lo religioso siempre lleva a las dos cosas: a la contingencia y a la no contingencia, a la sima y a la cima. Ondulamos, como diría Lewis, siempre entre polos de tensión y marcados por la paradoja, y por eso la antropología de Marquard que describimos en el capítulo primer resulta tan valiosa: por contraste con los cantos de sirena de los absolutismos, seductores e inviables a la vez, la contingencia humana mueve siempre a buscar propuestas usualistas, de cara —y no de espaldas— a nuestras contingencias por destino y nuestras contingencias por arbitrio, respuestas que reconozcan nuestra libertad y que permitan orientaciones provisionales.

El capítulo dos mostró la complejidad del tema de este trabajo y permitió concluir que existen distintos niveles y perspectivas desde las cuales se puede ver la experiencia religiosa, y que la pregunta por la contingencia radica, en el fondo, en nuestra comprensión de la *creencia* religiosa. Sin embargo, una fenomenología sencilla de la creencia religiosa en sí misma porta ya claves poderosas para resolver el acertijo: coexisten en la creencia religiosa un núcleo simbólico y experiencial no contingente, sobre el cual los creyentes tenemos convicción, junto con un amplio espacio de interpretación, como si el misterio necesitara ser apropiado y arropado de diversas maneras para poder dialogar con nosotros. La creencia religiosa, como la vida, pide ser interpretada y esta interpretación demanda que sea cuidada<sup>25</sup>.

En ese sentido, el último capítulo no es sino la puntada final: lo que en el capítulo primero se descubre, se aplica al segundo bajo la batuta estilística de Lederach,

---

<sup>25</sup> Para este tema del cuidado, vale la pena revisar *Felicidad en la infelicidad*, en especial el capítulo «Curiosidad como impulso de la ciencia, o el alivio del deber de infalibilidad» (Marquard, 2006, p. 100).

encontrando en la imaginación religiosa la clave para que coexistan las intuiciones antropológicas de Marquard en el ámbito de la creencia religiosa.

Queda para futuros trabajos el desarrollo de lo que implicaría, por ejemplo, pensar la vida y la moral religiosa —los contenidos del nivel 4 de la experiencia religiosa— desde esta perspectiva, aunque ya se puede intuir que los contenidos de dicha moral tendrían que ser comprendidos en el marco de las orientaciones provisionales que propone Marquard, una versión religiosa y actualizada de la moral por provisión de Descartes que mencionamos antes. Ello será afín también a la sujeción situacional que marca en Aristóteles todo acto de *προαίρεσις* (*proairesis*), es decir, todo acto humano libre y consciente (Vigo, 2012), y sobre todo será afín a ciertas propuestas que hoy se escuchan desde algunos sectores del cristianismo, que llaman a la cautela frente posiciones que, elevando las normas generales al absoluto abstracto y desencarnado, «no pueden abarcar absolutamente todas las situaciones particulares», en tanto que «cuanto más se desciende a lo particular, tanto más aumenta la indeterminación» (*AL*, VIII, n. 304)<sup>26</sup>. Y pocas cosas hay más particulares que las contingencias de una vida humana.

En ese sentido, quizá valga la pena concluir con un pequeño comentario a un pasaje de la Suma de Teología, pues sintetiza en gran parte los hallazgos de este trabajo:

La verdad de la fe, el dogma, por muy absoluta que sea la verdad que expresa, es un enunciado humano y, por tanto, está sometido a la debilidad, complejidad, lentitud, perfectibilidad y desarrollo del conocimiento humano. No hay que ver aquí un aspecto accidental de las verdades de fe, sino esencial, que pertenece a su naturaleza: los dogmas son humanos. Pero en lo humano se alcanza lo divino (S. T. de Aquino, 2001, p. 46, nota c).

A la luz de lo que hemos desarrollado en este trabajo, creo que es lícito concluir que esta cita también la suscribiría, sin mayor problema, Odo Marquard.

---

<sup>26</sup> El texto es del Papa Francisco, en el Capítulo Octavo de *Amoris Laetitia* (2016); la segunda cita, sin embargo, la propone él, trayendo a colación la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino (*S. Th.* I-II, q. 94, a.4).

No basta el dogmatismo inhumano, pues cristalizará lo que exige permanecer vivo y flexible y, además, causará escozor entre todos aquellos que no compartan esa fe; pero resulta igualmente insuficiente un relativismo impío, en especial para cualquier persona que haya tenido genuinamente una experiencia de lo religioso. No queda sino la piedad escéptica, o mejor, el escepticismo piadoso.

\* \* \*



## 5. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (T. Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Gredos.
- Audi, R. (2017). Contingency. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Recuperado de <http://proxy.cm.umoncton.ca/login?url=http://search.credoreference.com/content/title/cupdphil?institutionId=7259>
- Berlin, I. (1969). *Four essays on liberty*. London; New York: Oxford U.P.
- Bok, H. (2014). Baron de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/montesquieu/>
- Chamorro, A. N., & Palacio, M. D. (2016). El sentido sucedáneo: una aproximación a la antropología de Odo Marquard. *Universitas Philosophica*, 33(66), 193–215. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-66.saa>
- Chesterton, G. K. (2012). *Orthodoxy*. Courier Corporation.

- Corpus Thomisticum. (2005). Index Thomisticus. Recuperado 25 de enero de 2015, de <http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>
- de Aquino, S. T. (2001). *Suma de Teología*. (Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- de Aquino, T. (Sto. . (2002). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. (J. Cruz Cruz, Ed.) (Vols. 1–5 (traducción inconclusa)). Pamplona: Eunsa.
- Descartes, R. (1981). *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R., & Leibniz, G. W. (1989). *Sobre los principios de la filosofía*. (E. López & M. Graña, Trads.). Madrid: Gredos.
- Eliade, M. (1973). *Lo sagrado y lo profano*. (L. Gil, Trad.). Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Emmeche, C. (1998). *Vida simulada en el ordenador: la ciencia naciente de la vida artificial*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Evers, D. (2016). Dios y naturaleza en una perspectiva cristiana. (S. Pereira Restrepo, Trad.). Inédito, utilizado con autorización del autor.
- Franks Davis, C. (1989). *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Garzón, C. A. (2018). *La mirada mestiza*. Bogotá: Mi Propio Libro.
- Gómez, C. M. (2015). Experiencia mística, lenguaje y conocimiento. En Á. Uribe Botero & C. M. Gómez Rincón (Eds.), *Misticismo y filosofía*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

- Gómez Dávila, N. (1977). *Escolios a un texto implícito* (Vol. 1). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Gutiérrez, E. F., & Múnera, L. F. (2017). Analogía, ciencias sociales y religión. *Philosophia. Revista de Filosofía*, 77(2), 67–93.
- Henley, W. E. (2018, abril 13). *Invictus* [text/html]. Recuperado 14 de abril de 2018, de <https://www.poetryfoundation.org/poems/51642/invictus>
- Hick, J. (2004). *An interpretation of religion: human responses to the transcendent*. Basingstoke, Nueva York: Palgrave Macmillan.
- James, W. (1961). *The varieties of religious experience: a study of human nature*. New York; London: Collier Books ; Collier-Macmillan.
- Jung-myung, L. (2014). *El guardia, el poeta y el prisionero*. Grijalbo Mondadori.
- Klein, P. (2015). Skepticism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/skepticism/>
- Lederach, J. P. (2016). *La imaginación moral: el arte y el alma de la construcción de la paz*. Bogotá: Publicaciones Semana S.A.
- Lewis, C. S. (1977). *Cartas del diablo a su sobrino*. (M. Marías, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe, S.A.
- Lidell, H. G., & Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout*. (S. H. Stuart Jones, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Lotz, J. B. (2005). Contingencia. En W. Brugger, J. M. Vélez Cantarell & R. Gabás (Trads.), *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder.

- Marquard, O. (2000a). *Adiós a los principios: estudios filosóficos*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Marquard, O. (2000b). *Apología de lo contingente: estudios filosóficos*. (J. Navarro-Pérez, Trad.). Valencia: Institució Alfons el Margnànim.
- Marquard, O. (2001). *Filosofía de la compensación. Estudios sobre antropología filosófica*. Barcelona [etc: Paidós.
- Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad: reflexiones filosóficas*. (N. Espinosa, Trad.). Buenos Aires: Katz.
- Marquard, O. (2007). *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*. (E. Ocaña, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Marx, K. (1970). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México: Editorial Grijalbo.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Múnera, L. F., Meléndez, R., & Gómez, C. M. (2018). La doctrina de la creación como espacio para el diálogo entre las ciencias y el cristianismo. En *Ciencia y creación. La investigación científica de la naturaleza y la visión cristiana de la realidad*. Bogotá, Colombia: Sal Terrae y Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Ortega y Gasset, J. (1982). *Meditación de la técnica: y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- Otto, R. (1980). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.



- Perseus Project, & Tufts University. (2000). Hybris. W. Smith, W. Wayte, & G. E. Marindin (Eds.), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Massachusetts (MA): Tufts University, Classics Dept., Perseus Project. Recuperado de <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.04.0063>
- Platón. (1986). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. (C. García Gual, M. Martínez Hernández, & E. Lledó, Trads.). Madrid: Gredos.
- Schaeffler, R. (1999). *Reason and the question of God: an introduction to the philosophy of religion*. New York: Crossroad Pub.
- Shakespeare, W. (2008). *Hamlet*. (G. R. Hibbard, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, R. C. (2007). *Ética emocional: una teoría de los sentimientos*. Barcelona: Paidós.
- S.S. Francisco. (2016). *Amoris laetitia. La alegría del amor*. Caracas: San Pablo.
- Vigo, A. G. (2012). Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos (México)*, (43), 51–92.

