

ESBOZO FENOMENOLÓGICO: DIFICULTADES DE LA APROXIMACIÓN SIMBÓLICA A LA DESCRIPCIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Sebastián Osorio Cardona¹
TESIS/ENSAYO

1 Estudiante de Licenciatura en filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó, miembro del Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada y de la Red Colombiana de Filosofía de la Religión. Ha sido ponente a nivel nacional en temas de fenomenología, filosofía medieval, teología y filosofía de las matemáticas. Además he escrito un capítulo sobre la división Ontológica Creador-criatura en Tomás de Aquino del libro el Medioevo Revisitado bajo la editorial Fallidos Editores. Docente auxiliar del Politécnico Jaime Isaza Cadavid y de la Universidad de Antioquia.

ESBOZO FENOMENOLÓGICO: DIFICULTADES DE LA APROXIMACIÓN SIMBÓLICA A LA DESCRIPCIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA²

Phenomenological sketch: difficulties of the symbolic approach to the description of religious experience

Sebastián Osorio Cardona

RESUMEN:

La teóloga alemana Anne Foerst propone la posibilidad de que la Inteligencia Artificial pueda vivir la experiencia religiosa o bien que pueda ser religiosa; su aproximación simbólica propone entender la religión como un estado mental derivado de objetos religiosos concretos, de lo cual surge la pregunta por si el enfoque de la inteligencia artificial puede abordar la dimensión religiosa. Este artículo, por su parte, aborda dicha cuestión desde la fenomenología de Martin Heidegger para responder a la imposibilidad de que la inteligencia artificial vivencie los significados o reconozca los sentidos referenciales que subyacen en contexto. Así, se debate la postura que la experiencia religiosa pueda reducirse solamente a un rito o a un conjunto de dogmas, sino que va más allá para referir a un dónde de la experiencia, un sentido referencial.

Palabras clave: fenomenología, experiencia religiosa, aproximación simbólica, religión.

ABSTRACT:

The German theologian Anne Foerst proposes the possibility of an Artificial Intelligence that can live the religious experience or that can be religious; its symbolic approach proposes to understand religion as a mental state derived from specific religious objects, from which the question arises as to whether the artificial intelligence approach can address the religious dimension. This article, for its part, addresses this question from the phenomenology of Martin Heidegger to respond to the impossibility of artificial intelligence experiencing meanings or recognizing the referential meanings that underlie context. Thus, the position debated is that religious experience can be reduced only to a rite or a set of dogmas, but goes further to refer to a where of the experience, a referential meaning.

Key words: Phenomenology, Religious Experience, Symbolic Approach, Religion.

²Recibido: 25 de noviembre 2021. Aceptado: 01 de diciembre 2021.

INTRODUCCIÓN:

La experiencia religiosa viene tomando relevancia en los círculos académicos, los cuales la estudian a través de propuestas interdisciplinarias, ganando con ello profundidad en su análisis. Muchos de los postulados sobre esta experiencia se explican desde teorías de corte psicológico y neurológico, pero desde la fenomenología de la religión las explicaciones difieren de aquellas de las ciencias cognitivas. Estas, en arreglo a un funcionalismo, manifiestan una visión del mundo en la que el sujeto lo aprehende y se relaciona con él de modo funcional, es decir, con base en estímulos simbólicos que son codificados y procesados generando un estado funcional de la mente que determina un modo de comportamiento X, a partir de la captación del estímulo, es a esto a lo que se le ha denominado aproximación simbólica funcional. Sin embargo, la fenomenología considera que no se pueden captar multiplicidades en el mundo como átomos apartados cada uno y sin nexos situacionales. De manera singular, la fenomenología heideggeriana propone una experiencia que parte de un punto referencial como unidad de la multiplicidad de las cosas en un contexto que determina un modo de ser-en-el-mundo. Es decir, para la fenomenología no se captan objetos inconexos, pues estos se captan en un todo pleno de significado que evidencia un modo de ser-en-el-mundo (*Dasein*), lo mismo para la experiencia religiosa del mundo.

Cuando se configura un robot bajo las características de la aproximación simbólica, para que reconozca la experiencia religiosa a partir de la captación de símbolos religiosos como símbolos lógicos particulares, este no podrá evidenciar la relación vivencial que tiene un sujeto con el contexto entendiendo el sentido referencial o sea, el dónde que determina el cómo de la experiencia que es el sentido ejecutivo, pues el robot no podrá responder a contextos diversos de la experiencia religiosa ya que identificará, unilateralmente, la experiencia religiosa desde un objeto concreto que determina su función, no un conjunto de sentido y significado. A partir de lo anterior, la presente

Artículo de investigación que se elabora para optar al título de Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Luis Amigó.

investigación se orienta por la siguiente pregunta: ¿por qué, fenomenológicamente (aproximación heideggeriana), la aproximación simbólica presenta dificultades en la descripción de la experiencia religiosa?

A nivel metodológico, el presente artículo se orienta desde un análisis fenomenológico de la experiencia religiosa mediante la categoría sentido formal o el indicador formal “dónde”, la cual permitirá examinar la propuesta de la experiencia religiosa en la aproximación simbólica para señalar sus dificultades en relación al sentido y la significatividad de la experiencia. Cada experiencia religiosa, fenomenológicamente, debe situarse en un contexto o una facticidad que está derivada de la referenciación experiencial o el “dónde” que permite un sentido ejecutivo de lo que se la ha manifestado o develado, designando un modo de ser en el mundo, no así la aproximación simbólica que niega el sentido referencial evocando cada comportamiento a objetos concretos que pueden ser configurados en símbolos lógicos de operabilidad funcional mental.

Para desarrollar la problemática expuesta, este artículo se divide en tres partes: la primera explica la aproximación simbólica-funcional de la experiencia religiosa propuesta por Anne Foerst, lo que facilitará reflexionar sobre el modelo de la autora y cómo analiza el sentido de la vivencia religiosa; para abarcar la propuesta de Foerst se retoman las consideraciones simbólicas de Paul Tillich, quien manifiesta que el hombre es un *homo narrans*, o sea, siempre está determinando el mundo y pensándolo desde las construcciones simbólicas; en esta primera parte también se procede a relacionar la aproximación simbólica con el funcionalismo clásico; la segunda expone la experiencia religiosa desde la fenomenología heideggeriana para la comprensión del indicador formal “dónde” que es el sentido referencial, esto permitirá dilucidar la experiencia religiosa más allá de un conjunto de patrones o conductas de un sujeto que las vivencia y propicia entender de manera específica la experiencia religiosa relacionada con la liturgia y los campos de sentido en los cuales se orienta el *Dasein*; en esta parte se pone de manifiesto el problema del

sentido referencial la tercera parte analiza las dificultades de la aproximación simbólica para la clarificación primigenia o primaria de la experiencia religiosa a partir del sentido referencial y se vale de la fenomenología para explicar la experiencia religiosa sin dar por sentado ideas predeterminadas de sistemas como el funcional. Este artículo busca concluir que la aproximación simbólica tiene dificultades de descripción de la experiencia religiosa, porque no comprende el sentido referencial como factor fundamental para interpretar la vivencia de religión.

I. DIVISIÓN ONTOLÓGICA SUJETO-MUNDO EN LA APROXIMACIÓN SIMBÓLICA

La aproximación simbólica o simbólico-funcional pretende hacer un maridaje entre la experiencia religiosa y la Inteligencia Artificial, ya que toma de plano un problema importante para la teología, que es el problema del pecado, traduciéndolo o extrapolándolo de la concepción ontológica de Tillich —para quien el pecado sería el “no-ser” como “[...] resistencia al ser y de perversión del ser” (Tillich, 1972, p. 242)— a una concepción epistemológica y, a su vez, ontológica. En la obra *God in the Machine*, Foerst comenta que el pecado o la caída se toma como un problema de separación no sólo de Dios, sino también de la naturaleza, relatando el Génesis y comentando que al acceder al conocimiento el hombre se distancia o sea se separa de la estructura ontológica del mundo y lo convierte en objeto. Según la autora, el pecado no es solo un problema ontológico, también epistemológico y es una cuestión mítica que debe interpretarse como tal.

Tal separación (estrangement) ontológica y epistemológica se la concibe como una condición perteneciente a la naturaleza biológica y comportamental del ser humano. Foerst comenta que “our perception apparatus is understood as an independent entity that perceives the world as it is” (Foerst, 2004, p. 80). Conceptos tales como medio o entorno tienen una carga ontológica fuerte, pues se refieren a aquello que está afuera y que necesita de un yo. Aunque la aproximación simbólica se aleja de la concepción de que el cuerpo es una máquina, sigue los postulados de la división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* pero desde una concepción de encarnación.

Para la aproximación simbólica (en adelante AS), el hombre peca con su cuerpo³, es decir, se aleja de la res extensa o del mundo con su propio cuerpo, y provee un dualismo ontológico entre un yo-corpóreo y lo otro o el mundo que está frente. Siguiendo su noción, Foerst considera, desde su cartesianismo, que toda relación con el mundo es una función, por ello “we feel we have a body whose functions can be controlled by will alone” (2004, p. 81). La autora comenta que este dualismo ontológico permite, de cierta forma, usar conceptos como “computer-morphisms” para explicar las relaciones entre un yo-encarnado (a diferencia de Descartes que habla de un *cogito* encarnado) y un mundo afuera o un medio. Sus términos correspondientes para clarificar esta noción de división son *input* y *reactive* como conceptos que tienen una carga ontológica de un yo frente al mundo. Para explicar la relación entre yo-encarnado y mundo, la AS se remite al experimento de Valentino Braitenberg: dos autos con sus respectivos sensores de luz en sus ruedas, estas dirigirán el auto a todo lugar al que se dirija la luz. Foerst (2004) comenta que “it uses the properties of the world” (p. 98), haciendo alusión a que el coche procesa claramente la luz y sus direcciones para poder relacionarse con el mundo, Foerst considera aquí el mundo como un “estado de cosas” que provee estímulos para ser procesadas y con el cual interactúa el yo-encarnado, “the environment to create behavior” (Foerst, 2004, p. 99); el medio, entonces, a partir de sus estructuras sensoriales, es percibido por el yo; por su cuerpo, siguiendo, pues, aun un dualismo y separación en términos ontológicos. También cabe resaltar que su carácter ontológico de encarnado evita la caída en un solipsismo: “They are not solipsistic but need to interact with their environment” (Foerst, 2004, p. 99).

1.1. APROXIMACIÓN SIMBÓLICA Y FUNCIONALISMO

³ Esta consideración de pecar con el cuerpo concibe al hombre como un yo-cuerpo es decir, que ejecuta acciones en una estructura física que le permite relacionarse con el mundo, en este caso Foerst no niega la existencia de un cuerpo sino que la afirma como posibilidad de experiencia con el mundo como estado de cosas. Esta consideración Foerst le denomina “Embodiment”.

La aproximación simbólica y el funcionalismo pueden considerarse como corrientes de la Inteligencia Artificial encargadas de comprender el comportamiento de una “máquina inteligente” sea robot u otro prototipo, ellas proponen que cada actividad se reduzca a funciones, con el ejemplo de la máquina de Turing podemos comprender esta definición:

Es aquella mediante la cual cada celda de la cinta de una maquina sencilla se divide en subceldas. Cada celda es capaz de contener varios símbolos de la cinta. Se dice que la cinta tiene múltiples pistas porque cada celda de esta Máquina de Turing contiene múltiples caracteres, el contenido de las celdas de la cinta puede ser representado mediante n-tuplas ordenadas. Los movimientos que realice esta máquina dependerán de su estado actual y de la n-tupla que represente el contenido de la celda actual (Vilca, 2016, p. 35).

La definición de “comportamiento” de una máquina se refiere a la capacidad de captar símbolos presentes en el medio, lo cual significa que cada símbolo generará un cambio en la forma de respuesta de la máquina. Este experimento es un poco similar al cual explicita Foerst en su libro *God In The Machine* para fundamentar la aproximación simbólica, en el que compara la actividad humana con la actividad de un coche con sensores, el coche se desenvuelve sin colisionar con ningún otro objeto y puede direccionarse por ciertos estímulos del medio que orientan su movimiento, a esto comenta que:

Even though these vehicles are thought experiments, we can see how two sensors and two actors can create behaviors in the world because the system is "situated" in the world and reacts immediately to its properties (Foerst, 2004, p. 98).

Estas propiedades se entrelazan a través de órdenes causales, pero no se reducen a ellas, porque el sistema, de cierta manera, aprehende la forma de comportamiento referente a un símbolo x, en este caso, este funcionalismo escapa a una postura determinista al tener en cuenta la manipulación de algunos símbolos que pueden ser tomados de diferente actitud y con diferente actividad (Velez et al., 2010), dado que cada actividad o movimiento de la máquina va referido de cierta manera a estructuras de memoria de los símbolos.

Foerst ha denominado al ser humano como *homo narrans*, pues su condición lingüística le permite acercarse a sus problemas históricos y culturales y contarlos. Además, estas historias surgen en relación clara con su “entorno”, por eso esta aproximación no es sólo encarnada, sino simbólica, toda cercanía dentro de la distanciaci3n del hombre le permite comprender lo que es mundo como un estado de cosas que, como bien lo comenta Foerst, est3n dotadas de estructuras simb3licas que deben ser procesadas, “we use symbols, analogies, and metaphors to describe the reality around us” (1998, p. 459). Para la AS, los s3mbolos equivalen a objetos l3gicos los cuales pueden ser susceptibles de operaci3n, para lo cual se adopta un funcionalismo pues “our brain “scaffolds” constantly between its own pointers and associations and external world” (Foerst, 2004, p. 126). Foerst acude a otros experimentos para explicar esto: el investigador Daniel J. Simons propone una secuencia de algunas escenas de video, en la primera se observa un hombre en una silla en su oficina, en la segunda el tel3fono celular del hombre suena y se levanta y la tercera muestra otro hombre hablando por tel3fono celular pero, no es el mismo de la escena anterior; seg3n esto la AS dirige su mirada hacia la secuencialidad que le da el yo-cuerpo a las escenas, a pesar de su car3cter disruptivo, a partir de unos patrones en com3n, por esta raz3n el enfoque de la AS no se aleja de la psicolog3a funcional, para la cual toda relaci3n entre la mente-cuerpo y los objetos del mundo, tambi3n est3 mediada por procesos causales que deben ser procesados y determinan a su vez estados mentales.

Para la AS no habr3a una concepci3n de preprogramaci3n⁴, pues todo comportamiento est3 en relaci3n con un medio, cada parte del yo-cuerpo est3 intimamente en conexi3n con la otra, por eso Foerst (2004) comenta “the various parts learn to work together to react to certain stimuli from outside world” (p. 100). La AS enuncia una estrecha relaci3n entre los objetos abstractos y el control motor, dado que la interacci3n con el mundo provee y facilita el aprendizaje y la abstracci3n, lograndose un estado mental. Apoy3ndose en Adele Diamond, Foerst (2004) comenta que el

⁴Preprogramaci3n se entiende bajo la idea de una configuraci3n previa o una delimitaci3n anticipada de un orden causal u operatorio.

desarrollo de las habilidades motoras permite la abstracción y la configuración de objetos mentales, allí es donde se establecen entonces las funciones que configuran los actos corporales, “the development of motor and sensory skills is crucial for the development of any mental concept” (p. 102).

Se apunta, desde este enfoque, a estados mentales lógicos determinados por un medio que provee estímulos a partir de objetos que se convierten en operables y procesables y que tienen un carácter formal: “objects in our world have a few things in common. They either are or not; they remain the same over time when there is no other influence at work” (Foerst, 2004, p. 102), por lo tanto, cada objeto, por sí mismo, produce un estado mental y determinan un tipo de comportamiento, de ahí la indicación lógica de identidad, pues no puede este objeto determinar una conducta distinta a la función mental que este mismo determine y/o establezca. La primera parte que expreso es de cierta manera la relación hombre mundo desde la AS, lo que después llevará a la descripción del problema de la relación social. Como comenta Herzfeld et al. (2002) es la primera etapa para adentrarse al problema “relacional” del robot donde podrá realizar tareas más complejas como el tener empatía o ser parte de un grupo de personas.

1.2. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DESDE LA APROXIMACIÓN SIMBÓLICA FUNCIONAL

La AS propone una experiencia religiosa o da por sentado una experiencia religiosa de orden funcional en la IA, podemos ver que se afirma que si los conceptos mentales tales como «religión» y «experiencia religiosa» son funciones mentales, entonces, deben tener una presencia o correspondencia en el mundo, porque “If we take the concept of embodiment seriously, then there cannot be any mental concept without its physical expression” (Foerst, 2004, p. 104), estas expresiones físicas están establecidas en los objetos de la religión que son procesados como objetos simbólicos y que generan una actividad externa que se podría denominar experiencia religiosa (una actitud o conducta determinada frente a los símbolos religiosos).

La conducta de una experiencia religiosa para la AS se configura desde los objetos religiosos situados en un contexto específico, determinando un estado mental; tal captación de objetos religiosos y su estado mental, es propio de un sistema funcional. Foerst entiende el momento, contexto o la situación⁵ de la experiencia religiosa dependiendo de objetos particulares como campanas, sonidos, canciones, los cuales conforman una experiencia a modo singular sin presentar relaciones (Foerst, 2004). La autora expone el caso de un cristiano que se presenta ante un oriental y su experiencia o su rito le parece extraño por sus elementos, porque los elementos u objetos son los constituyentes de los estados mentales y de las ejecuciones. Para la AS no importa en este caso el lugar mismo porque “many people today practice their faith online in cyberspace” (Foerst, 2014, p. 72), en este sentido, Foerst parece no distinguir entre un objeto y la unidad de la multiplicidad de cosas que determinan una situación, pues, finalmente, la experiencia religiosa remite a un estado mental del cual se deriva un comportamiento específico.

Foerst también considera las iglesias cibernéticas las cuales “have a few advantages over traditional parishes; most of them are independent from time and space and people can find easily communities of like-minded people” (2014, p. 72), estas ventajas se traducen como transformación de objetos que determinan un código dentro de una experiencia y esta transformación o edición puede ser de fácil cambio, porque no hace parte de un todo, sino que es un objeto singular, un objeto que bien puede entenderse fuera de un contexto o de un espacio y tiempo como la autora lo comenta. El incienso, la duración experiencial, los coros, etc., pueden ser eliminados y cambiados por otros objetos que puedan ser introducidos en lugar de estos (Foerst, 2014), lo cual pone de manifiesto que al cambiar el objeto de la experiencia religiosa lo hará la ejecución de la experiencia, en arreglo al nuevo objeto religioso.

⁵ La concepción de Foerst no es igual a la de Heidegger, el contexto o la situación, es entendida desde el orden funcional, es decir la captación de objetos concretos mas no sus relaciones que conforman un todo. Para Foerst el contexto son pixeles de la experiencia o mejor dicho son estados de cosas, estímulos de una experiencia; no es algo que se dé de golpe, es algo que se constituye por relación y asociación lógica y no vivencial.

II. FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Entender la fenomenología de la religión requiere un acercamiento a la experiencia primigenia de la religión. Este rótulo o método que conlleva estudiar el fenómeno propiamente de la religión surge ante la irreductibilidad de la experiencia religiosa a un asunto meramente teórico. Algunos exponentes como Ernst Troeltsch desarrollaron una teoría de la religión con base en una concepción universal y verdadera de la religión a la luz de la razón, lo que quería buscar este protestante era un *a priori* religioso (Troeltsch et al., 1979), esfuerzo apologético para demostrar la religión como verdadera en la esfera del estudio científico.

La fenomenología de la fenomenicidad⁶, irá en contra de la designación de filosofía de la religión a nivel teórico, porque agota el fenómeno de lo religioso en cuanto tal, por ello uno de sus exponentes (Heidegger), propone una fenomenología de la religión que no se base en un estudio temático de la realidad. Esta fenomenología critica abiertamente la concepción de historia universal que adoptan algunos filósofos como Troeltsch, los cuales consideran que no se debe pensar la historia bajo el sentido de la experiencia fáctica, de modo que la vivencia de la historia en primera persona queda relegada por el sentido universal de aquella. Por su parte, esta fenomenología muestra que dentro de la unidad de la historia hay una pluralidad de la historia que se afirma en la experiencia “originaria” (Heidegger, 2012) donde se vive en un espacio y tiempo concretos —reconociendo que esa historia está viva y claramente dada en un mundo que no es un objeto, pues “el ‘mundo’ es algo dónde se puede vivir (no se puede vivir en un objeto)” (Masis, 2013, p. 3)— y donde se vivencian situaciones.

⁶Con el término «fenomenología de la fenomenicidad», hablo propiamente de la fenomenología primigenia o de la radicalización de la tesis de “ir a las cosas mismas” que Husserl propone en su idea de la fenomenología, esta radicalidad la acentúa Heidegger, yendo más profundamente sobre el problema como tal del fenómeno en su primera manifestación, es decir, la manifestación en cuanto tal, a lo que denominó como fenomenicidad, que es la *quiditas* del fenómeno mismo.

En este caso, hay un giro del tratamiento de las teologías católica y protestante como conjunto de dogmas o conjunto de normas morales hacia un interés por la experiencia religiosa como una vivencia de situaciones mundanales, es decir el giro radica en que hay un paso de lo teórico como dogmas a preteórico es decir la vivencia primaria. La fenomenología desarrolló este problema a la par con algunas tesis de Rudolf Karl Bultmann, como la desmitologización de los textos, para ir al fenómeno nuclear o primario de la experiencia existencial de lo religioso (Bultmann et al., 1980). Heidegger (2012) encuentra problemáticas claras en la descripción de la experiencia propiamente de Pablo, viendo en ella una experiencia del tiempo, el espacio, la historia y el ser con otros que se entienden desde el sentido referencial como indicador formal, ya que la manera de relacionarse el religioso es desde el sentido de estas dimensiones que se abren en la experiencia íntima de cada uno y según las cuales el sentido no sería de una objetividad propiamente susceptible de predicaciones, sino sentido de una situación o, mejor dicho, de una facticidad (Heidegger et al., 2000) propia de la experiencia de mundo, que surge de la unidad de la pluralidad de objetos que constituyen un sentido primario o vivencial que modifica las actitudes.

Esta experiencia primigenia, es decir preteórica, abordada anteriormente, tiene diversos indicadores formales, esto es estructuras ontológicas de la experiencia fáctica, indicadores como el dónde, el cuándo y el cómo, modos de la vivencia de mundo y “directrices” en las cuales el Dasein se las ve con el mundo. El indicador formal “cuándo”, señala el modo en el cual el Dasein es en relación con el tiempo (tiempo que no es calculado, ni propio de las ciencias apofánticas, tiempo contable); el “cuándo” expresa una duración de la experiencia primaria de uno que vivencia un momento, en pocas palabras el “cuándo” remite a un modo de ser, en el momento o en la situación, es decir, no es un tiempo calculable en magnitud o duración físicas, sino que es el tiempo de la relación primaria, su fenomenicidad es la temporalidad, el modo originario del tiempo físico, es decir el tiempo que se manifiesta en el mundo de la vida.

El indicador del cómo, refiere, para la fenomenología primigenia o de la fenomenicidad, al sentido ejecutivo, es decir, a la ejecución primaria de un *Dasein*. Ejecución no significa en este orden la acción de un estímulo o una configuración de un comportamiento previo. No es una relación con el mundo de manera teórica, es la vivencia de un contexto, es decir, la experiencia de un contexto que se abre y al cual el *Dasein* está en apertura. En este caso, la ejecución no es anterior o posterior, ella se da a la par con el contexto que se manifiesta, no hay orden de primacía o jerarquía, los dos se correlacionan y son co-modales⁷, por ende no puede haber ejecución sin tiempo o espacio. En este caso la ejecución indica lo que es vivir.

Por último, el indicador del dónde manifiesta una situación no producto de un estado de cosas, es decir, el mundo no es una relación de objetos individuales, no es un conjunto de “átomos”, sino que es una secuencia de contextos, es decir, una secuencialidad de situaciones en las cuales debe habérselas un *Dasein*. El indicador dónde, es el que especifica el espacio, o mejor dicho la espacialidad, porque este fenómeno de lo espacial no es cuantificable ni está determinado por una u otra cosa, sino por todo el plexo que conforma una situación, es decir un contexto.

III. SENTIDO REFERENCIAL Y FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

El sentido referencial se acuña en el sistema de Heidegger a la luz de la experiencia de Pablo. Cuando Heidegger menciona el sentido referencial, manifiesta el sentido de un contexto, por eso:

La repartición de las direcciones de sentido (contenido, referencial, ejercicio) debe ser respetada. El cómo de la aprehensión de la realidad, el cómo de

⁷ Aunque el concepto co-modal tiene el uso de referenciar la forma de vinculación de los sistemas de transporte que funcionan individual y de forma masiva, uso el término bajo la idea de «corresponderse en modo», es decir, el modo de tiempo, espacio y ejecución no se dan de manera separada, sino en un modo de ser propio que es el modo ser- contexto o ser-situación. En este orden, co-modal significa integración que determina un modo, siendo los tres indicadores y modos diferentes pero correlacionales y constitutivos de un modo existencial mayor que es el de ser- situación.

concebir los acontecimientos, no puede ejercerse de forma objetual y actitudinal a partir del «sentido común», sino de la comprensión de los fenómenos (2012, p. 129).

La comprensión de estos fenómenos se vivencia en dirección a la facticidad en la que se está, por ejemplo, el contenido, la referencia y el ejercicio religioso están determinados de primera mano por el fenómeno de la religiosidad, más que de lo religioso, porque esta religiosidad configura la fenomenicidad de la religión, la religiosidad en cuanto a fenomenicidad no puede ser aprehendida a manera teórica, porque es anterior, se podría definir como protoreligión⁸, es decir, como fenómeno vivenciado en cuanto tal.

La apertura del sentido referencial en la religión se da en “la pluralidad de experiencias” que “sólo se me hace consciente en el contenido experienciado” (Heidegger, 2012, p. 46), se tienen múltiples experiencias de objetos concretos que en una unidad de sentido determina un contenido de experiencia que es propiamente algo pero no algo como objeto, sino como situación, es decir un dónde, se vivencia un cristo, un agua, una hostia o un cáliz, pero la totalidad de la experiencia o el contenido como unidad es la religiosidad que se abre en la relación de estos fenómenos concretos, estas experiencias singulares componen la totalidad de lo religioso en sentido primario. El sentido referencial es propiamente la unidad de la pluralidad de la religión, una referenciación espacial (espacialidad) de un *Dasein*, que dispone a un religioso de una forma religiosa para vivir el fenómeno de la religiosidad. Se podrá decir que “la diferencia entre sentirme de un modo en un concierto y de otro modo en una conversación trivial sólo puede experienciarse en los contenidos” (Heidegger, 2012, p. 46), estos contenidos son los sentidos que referencian a alguien en un contexto o , y que en pos de las situaciones cambia la relación con esos fenómenos en arreglo a la demanda del fenómeno, como se dijo anteriormente, no es la misma forma

⁸La consideración de protoreligión en este caso, hace referencia a la forma primaria de religión, es decir aquella experiencia primaria sin ser mediada por instituciones o por una conceptualización previa, un sistema “metafísico”.

en la cual se vive un concierto a una conversación trivial, son dos sentidos referenciales distintos, que designan dos actitudes o sentidos ejecutivos distintos.

II.2. EXPERIENCIA RELIGIOSA Y SENTIDO REFERENCIAL

La experiencia religiosa experimenta o vivencia propiamente un contenido no objetual sino un complejo significativo que determina un ubicarse y un vivenciar propio de ese contexto, en este caso el sentido referencial no remite a objetos, es, más bien, una pregunta clara como indicador formal es un “dónde”, por eso “las direcciones de sentido concretas no son cosas. Sólo en un complejo situacional concreto” (Heidegger, 2012, p. 115). Esta experiencia religiosa vivencia un dónde, este dónde es un contexto religioso, por eso “el vivir se cuida de sí mismo” (Heidegger, 2000, p. 131) o sea, se ocupa de su modo de ser en concreto en ese momento; “partiendo de la significatividad se puede determinar el significado ontológico del ser «en» lo entorno del mundo” (Heidegger, 2000, p. 111), la significatividad o el “qué” se experiencia o se vivencia, le sigue el lugar en tiempo-espacio, que es el dónde de la experiencia, o sea el momento. Al aplicar esto se puede concebir primero que el dónde es propiamente un templo y en especial la liturgia como dónde de tiempo-espacio, por decirlo así el momento litúrgico. Luego, le sigue que se experiencia, el qué de la experiencia, que es propiamente la religiosidad y el quién, que se ubica en lo que es religiosidad como complejo de vivencia, es un religioso.

El sentido referencial no es un objeto, tampoco hay en él objetos, no se podrá decir que es un objeto aprehendido que formula una forma de vivencia. Cambiar la pluralidad de experiencias en el sentido referencial modifica de por sí la habitabilidad o la experiencia del fenómeno, pues se transforma lo constituyente de ese fenómeno. La experiencia religiosa puede vivenciarse entendiendo el contexto propiamente de lo religioso e interpretando tal como lo que se manifiesta, este sentido referencial hace un llamado a la vivencia, el sentido referencial “significa la entera

posición activa y pasiva del ser humano en el mundo” (Masís, 2013, p. 3), en un mundo religioso que designa un modo de ser en este mismo.

III. APROXIMACIÓN SIMBÓLICA Y SENTIDO REFERENCIAL

En este caso se abre la discusión o el pugilato subyacente a la experiencia religiosa, como bien se designa el concepto de inteligencia artificial en arreglo al funcionalismo, se logra entender el mundo como funciones mentales en orden de un objeto captado como símbolo (Foerst, 2004). La A. S. identifica de esta forma toda experiencia religiosa, tanto la inteligencia artificial como los seres humanos pueden vivir la experiencia religiosa, pues esta remite a estados mentales de objetos concretos, objetos externos, percibidos por un aparato perceptual que dirige las formas de moverse en el mundo y de actuar frente a estos fenómenos (Foerst, 2004). Así, aparte de traducir una experiencia religiosa a una actitud frente a una aprehensión, configura también una religiosidad desprovista de espacio (Ibíd.), una religiosidad que es experiencia sólo a partir de objetos sin ubicación, sin relaciones, sin contextos.

El remitir cada función mental a un juicio aprehendido del mundo y convertido en un comportamiento no indica nada sin el contexto, por eso “los enunciados necesitaban un contexto: por sí sola, una sentencia apofántica no tiene sentido, tiene que referir una totalidad bajo la cual esa sentencia adquiera, por decirlo así, carne cognitiva, situacionalidad embebida e involucrada” (Masís, 2009, p. 3). Desde la fenomenología, la A. S. cae en un problema de corte ontológico, porque primero deriva toda actividad de “una serie de elementos independientes y determinados” (Dreyfus, 1992, p. 206) . Segundo, evade otros rasgos dependientes de la estructura de significado, o sea del sentido referencia de la ubicación vivencial. Por último, deja de lado otros objetos para independizarlos del contexto, al tomarlos como átomos de una misma realidad, pero sin conectividad. Se diría, en palabras de Heidegger, que se *designifica* y se *desmundaniza* el *Dasein*, en este caso pasa lo mismo con la religiosidad, pues al apartar cosas interrelacionadas en un contexto de sentido

religioso, se pierde en un todo y por todo la religiosidad como fenómeno primario, pues no hay vivencia de significado que aporta el contexto (totalidad).

Entro al aula y veo la cátedra... ¿qué veo? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo acaso una caja, más exactamente una caja colocada encima de otra grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya (Heidegger, 2005, p. 71).

Este ejemplo expresa una buena explicación del sentido referencial, el lugar que se abre en un dónde y un significado, un qué de experiencia, pero no objetual, a diferencia de la A. S., que reconoce la experiencia religiosa como derivada de objetos en específico sin nexo, sin concreción situacional, sólo por el hecho de la vivencia de un algo, un qué, un objeto, no un significado. Lo problemático en este caso es la aplicabilidad de la teoría funcional o enfoque simbólico que sólo concibe el mundo religioso mediante partes, pero no en su totalidad, pues ontológicamente no reconoce la significatividad que sobresalta y por ende el sentido referencial que determina el modo de ser de un *Dasein* en concreción, un modo religioso. Cuando se experimenta una situación religiosa, no se puede remitir a objetos concretos como bien identifica Foerst, las campanas, los crucifijos, los copones o cúpulas no representan nada sin la situación, sólo son objetos individuales (Foerst, 2004), no son contextos. Un objeto no abre un contexto, el contexto, o sea la situacionalidad, está determinada por las correlaciones entre las cosas que están dadas en un momento. En los siguientes apartados veremos el desarrollo de los supuestos cartesianos y funcionales en la aproximación simbólica que no posibilitan la comprensión fenoménica de la experiencia religiosa en una situación o contexto.

III.1. DIFICULTAD 1: CARTESIANISMO RELIGIOSO

La noción funcional de Foerst (2004) deja claro el problema explícito de la modernidad entre *res cogitans* y *res extensa*, donde todo acto de relación con el mundo es en relación con un objeto específico de ese mundo y no con un todo significativo. Foerst (2004) comprende que cada

relación con el mundo se establece en la conciencia con un contenido propiamente, a partir del cual configura un comportamiento. Este estar frente de, designa pues un algo religioso, sea copones, cúpulas, cristos, cáliz, etc., como objetos, Foerst reduce tales cosas a la mera teorización, entendida esta como la captación de un objeto que se convierte en códigos internos, es decir, lenguajes de programación que determinan una respuesta ante el estimulante que interviene al sistema del sistema periférico sensitivo (manos, pies, ojos, etc.) estimulando y configurando un comportamiento de un sujeto frente al objeto. Heidegger (2000) comenta que el modo de ser de un sujeto es contrapuesto al mundo, el mundo se presenta en este caso como un estado de cosas que configuran conductas, mientras que sujeto, por su parte, solo aprehende y no se relaciona con significatividades. Este dualismo ontológico no comprende la experiencia religiosa, porque, aunque se inciten los sentidos con objetos “religiosos”, la experiencia religiosa no se puede dividir en sujeto religioso y objetos de religión, pues no se tendría en consideración el plexo de la experiencia religiosa como un sentido.

El yo para Heidegger (2000) no sólo capta cosas, sino que tiene que habérselas con ellas o desenvolverse, o sea que no sólo es sujeto y se opone a las cosas, también es primario y se desenvuelve en el mundo, en este caso el yo no sólo teoriza, antes de teorizar vivencia. Foerst (1998) indica que los estímulos de un medio externo, es decir, de un entorno contrapuesto a un sujeto generan actividades corporales y desenvolvimientos. El religioso se mueve desde la captación de estímulos, en Foerst (2004) no se puede ver contextos o leer situaciones, el religioso está frente a un objeto que es contenido de su comportamiento, que es motivo de una función, mas no en un contexto de práctica primaria. Heidegger (2012) manifestará, en este orden de ideas, que antes de toda objetivación la experiencia cristiana se mantenía desde la cuestión de vivencia primara. Lo que vivía la iglesia del siglo primero no eran objetos concretos, sino significaciones que expresaban un modo de ser, no un ente. Es claramente una experiencia de sentido, es decir, de relaciones de totalidades y partes o también de conexiones y desconexiones entre las cosas como indicadoras totales de un sentido religioso.

III.2. DIFICULTAD 2: FUNCIONALISMO Y ESTADO DE COSAS EN LA RELIGIÓN

El *Dasein* en su *reflexión* se las ve con las cosas y su modo de ser es en el mundo, o sea el *Dasein* es con las cosas o su relacionarse es con ellas no frente a ellas (Heidegger, 2000). Se entiende que toda ejecución del *Dasein* tiene una *intentio* o se refiere a algo, pero no para determinarlo a manera funcional como indica la A.S. sino para relacionarse de forma recíproca (cercana). Esta relación con los fenómenos o cosas no es un dualismo entre la esfera subjetiva y la objetiva, es, antes bien, una relación como un ponerse de lado de, o acompañar⁹ una trama de relaciones entre cosas que determinan las situaciones.

El mundo no se define acá como algo que se contrapone al yo, ni tampoco en una estructura lógica de identidad YO ≠ MUNDO, como una relación de contraposición o desigualdad que promueve la A.S, sino que es como un entramado de relaciones existentes entre las cosas y el *Dasein*. Entender el mundo y sus situaciones es comprender que se es en el mundo y que las cosas no están frente y separadas como átomo, sino a su lado y en relación o conexión, que están en el entorno del *Dasein*, pues aparece todo ello como “[...] aquello de que nos cuidamos, a que atendemos” (Heidegger, 2000, p. 111) o sea, el mundo no es frente de, sino que es alrededor de, o entorno de, pues le acaece, le sale al encuentro. Este salir al encuentro demuestra que el mundo está de ante mano y los nexos situacionales también o un entramado entre las cosas posteriores a la teorización misma. La religión no como institución o dogmática, sino como la religiosidad, es decir, la significación de apertura primaria a un *Dasein*, se vivencia de este modo al lado de o inmerso en. Un religioso no está ante el copón, la cúpula o el sagrario únicamente, sino que está inmerso en la eucaristía que es un conjunto de elementos y relaciones que la constituyen a manera total. La experiencia de la eucaristía (a modo de ejemplo) no es una experiencia de un solo objeto, sino que es la relación entre todos la

⁹ El problema de la intencionalidad se muestra en Heidegger no como aprehensión de un objeto tal o cual, sino como relación de cercanía siempre cada modo de ser del *Dasein* es en relación a algo o sea una trama de relación de cosas.

que determina la experiencia eucarística religiosa, se está inmerso en la eucaristía, se es en la eucaristía no en frente de la eucaristía, porque la eucaristía no se agota en las partes inconexas. La forma en que Foerst (1998) entiende la eucaristía es como un estado de cosas, sin conexiones, solo relacionadas por la identidad religiosa, mas no en la ejecución religiosa como un algo significativo, en este caso la experiencia religiosa está en frente, para Foerst es un algo como ente, la A.S, considera, en este orden de ideas, que la eucaristía está en frente del creyente como si no se vivenciara sino que se presenciara, o sea que está al frente mío, no vivencio yo la eucaristía sino que la veo en frente de mí, está allí al frente y no estoy yo en ella, ni ella en mí, la eucaristía se agota como meramente una expectación de un algo, es decir como un objeto de una conciencia o un objeto o variable de una función. La fenomenología, por el contrario, comprendería que la eucaristía no es un objeto que determina una función mental para una posterior ejecución, sino que es un todo de significado donde se puede vivenciar, pues en un objeto no se vivencia nada, no se acciona en objetos (Barrera, 2013).

CONCLUSIÓN:

La Aproximación Simbólica presenta dificultades en la descripción de la experiencia religiosa por dos cuestiones indicadas anteriormente, la primera radica en la división cartesiana que no comprende a manera total y significativa la experiencia religiosa, comprende sólo la religiosidad como una relación con un objeto concreto y una configuración de una conducta que surge con un estímulo del objeto religioso. En este caso, el objeto está fuera del religioso y debe ser apresado y para ella un objeto concreto puede determinar una experiencia religiosa, un algo. La segunda dificultad es la consideración de la religión como objetos inconexos y atómicos, en esta idea se puede considerar que la experiencia religiosa sólo surge en razón a objetos concretos y que por lo tanto tales objetos concretos configuran la vivencia religiosa. En los dos postulados se deja de lado el problema del sentido referencial, siendo este sumamente importante y que es relevante desde la fenomenología, primero porque permite comprender la experiencia religiosa no como algo sino como un

dónde que indica un modo de ser, además que representa relaciones entre cosas religiosas que determinan una significatividad, sin dónde o ubicación no puede haber experiencia religiosa y, por último, también este sentido referencial manifiesta que hay conexiones entre las cosas de una experiencia religiosa, cada uno de los elementos en relación total y cada uno de los momentos en relación total manifiestan una situación en la cual un religioso está inmerso y vivencia lo religioso. Por ello sin sentido referencial no se puede comprender el fenómeno religioso, porque se está presuponiendo o considerando irrelevante dentro de la cuestión religiosa. Para que haya como tal una experiencia religiosa debe haber un dónde que identifique o referencie una experiencia y que incite un sentido ejecutivo, sin referencia no hay ejecución y sin dónde no puede haber un cómo.

REFERENCIAS:

BARRERA, M.

(2013). Vida fáctica y parusía en la Introducción a la fenomenología de la religión de Martin Heidegger, *Cuadernos de Teología*, (1), 24 - 46.

BARRERA, L.

(2012). Fundamentos Históricos y Filosóficos de la Inteligencia Artificial. UCV- Hacer. *Revista de Investigación y Cultura* (1), 87-92

BULTMANN, R.

(1980). *Teología el Nuevo Testamento*. (V. Martínez, Trad.). Sígueme.

FOERST, A.

(1998). Cog a Humanoid Robot, and the Question of the Image of God. *Zygon Journal of Religion and Science*, 91-111.

-(2004). *God In The Machine*. Dutton.

-(2014). Theology and Technology: A New Frontier? *Sing of the times*, 72-74.

-(1998). Embodied AI, Creation, And Cog. *Zygon* (33) 455-461.

HEIDEGGER, M.

(2000). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. (J. Aspiunza, Trad.). Alianza.

-(2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*. Herder.

-(2012). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. (J. Uscatescu, Trad). Fondo de Cultura Económica.

-(2016). *El Ser y el Tiempo* (2.a edición; J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

MASIS, J.

(2013). Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: de la indicación formal a la interpretación heideggeriana del cristianismo primitivo. *Logos. Revista de Filosofía*, 45-78.

TROELSTCH, E.

(1979). *El Caracter Absoluto del Cristianismo*. (A. Orensans, Trad.). Sígueme.

VILCA, C.

(2016). *Máquinas de Turing y sus aplicaciones*. *Illuminate*, (8), 31-39.