

¿Es la religión un producto de la mente?

Lluis Oviedo Torró

El «estudio científico de la religión» está registrando avances de interés, también para los creyentes y teólogos, aunque podamos sentirnos incómodos ante muchos de los desarrollos en curso, sobre todo por el modo de tratar una realidad que para muchos es más que un objeto de análisis. Sería ingenuo negar que, al mismo tiempo, una buena parte de lo que se produce y se edita en ese sector deja mucho que desear, y está afectado por una baja calidad científica. Se presentan teorías muy hipotéticas e incluso banales, sobre todo para quienes estamos acostumbrados a observar el fenómeno religioso como algo mucho más complejo. Vamos, que hay mucho de prueba, apuesta y tentativa; es más bien poco lo que queda de útil al final de la criba de todo lo que se dice en los congresos y se publica en las revistas especializadas.

Dos líneas de análisis: la sociológica y la psicológica

Ante la pregunta sobre qué puede hoy considerarse «estudio científico de la religión», habría que señalar fundamentalmente dos grandes orientaciones: una sociológica y otra psicológica; esta última en un sentido preciso que aplica los recientes avances en campo biológico y cognitivo.

La primera línea, la sociológica, recurre a las metodologías más avanzadas de la investigación social. Uno de los modelos de más éxito es el de la «opción racional», procede de los análisis económicos, y está madurando en medio de fuertes críticas y revisiones. Mi impresión, de todos modos, es que el «estudio científico de la religión», en este caso, se asimila sobre todo a una profusión de métodos

empíricos con abundante aparato estadístico.

Basta dar una ojeada a nuestra publicación de referencia, *Journal for the Scientific Study of Religion*, para darse cuenta de que el programa «científico» se aplica a toda investigación que ha sido verificada a partir de una buena recolección de datos empíricos, que son procesados con los instrumentos estadísticos más sofisticados, e interpretados con las teorías más avanzadas disponibles. Seguramente hay muchas vías todavía abiertas para proseguir dicho «estudio científico» de la dimensión social de la religión.

Además de la teoría de los sistemas y de los estudios institucionales, un caso por explorar es la aplicación del modelo de «análisis de las redes sociales», que constituye una de las propuestas más avanzadas —y complejas desde un punto de vista matemático— y que podría revelar seguramente bastantes aspectos inéditos de la interacción religiosa.

La segunda línea, la psicológica, de la que nos ocupamos en este artículo, aprovecha los últimos avances en ciencias biológicas y cognitivas aplicadas a la psicología religiosa. En ese grupo de teorías hay que incluir los estudios sobre la evolución animal y humana, las influencias genéticas, la dimensión neurológica, las diversas propuestas sobre el funcionamiento de la mente, y su interacción con otros factores personales, como las

emociones, y sociales, como la cultura y el lenguaje.

Contamos actualmente con una marea de ensayos e hipótesis que intentan interpretar el hecho religioso dentro de las coordenadas de esas nuevas ciencias y teorías. De hecho, cada año se publican nuevos artículos y libros, se celebran congresos y el ambiente está muy animado. Pero también hay que tener en cuenta que están madurando propuestas que van en sentidos opuestos, lo que da origen a encendidos debates entre sus practicantes. La impresión es que asistimos a un lento proceso de maduración, y que todavía estamos lejos de alcanzar consensos amplios y teorías unificadas. Esta situación nos obliga a ponernos en guardia ante propuestas demasiado hipotéticas, que pasan como datos seguros avalados por el marchamo científico.

Ciertamente, la cuestión que da título al presente artículo entra en el estado de cosas apenas descrito; las respuestas, por tanto, son sólo provisionales, aunque nos obligan a tomar buena nota de lo que se está cocinando en esos ambientes. Por ahora la respuesta, que habrá que refinar al final de nuestro recorrido, es un sí y un no: la religión es una realidad fuertemente vinculada al funcionamiento de nuestras habilidades cognitivas, aunque no se la puede entender sin hacer referencia necesariamente a una instancia externa.

Antes de pasar a describir la situación actual de las investigaciones y los de-

¿Es la religión un producto de la mente?

bates en curso, quiero anotar que el tema encierra fuertes implicaciones apologeticas, es decir, en varios casos la posibilidad de reducir la religión a un producto mental implica su superación y la actuación del moderno sueño positivista de demostrar su carácter ficticio e inútil. Por ese motivo sería irresponsable ignorar la marcha de esos estudios y sus resultados; tampoco sería bueno evitar entrar en el trazo de la discusión; conviene dialogar con los protagonistas y ofrecer las propias reconstrucciones cognitivas del funcionamiento de la mente religiosa, un tema que no podemos obviar, sobre todo en el campo de la antropología teológica y en el estudio de la fe religiosa.

¿Qué aporta el estudio biológico y cognitivo de la religión?

A grandes rasgos, el estudio biocognitivo de la religión intenta explicar porqué hay creencias religiosas a partir de las claves de ese programa teórico: los marcos evolutivos, con sus dinámicas de selección y adaptación, y el funcionamiento de la mente, que se refleja en dichos procesos. Dar cuenta de la religión es simplemente desvelar su inserción en la dinámica evolutiva de la especie humana, en la que la mente juega un papel fundamental.

En principio los estudiosos de la «psicología evolucionista» están convencidos de poder explicar la gran mayoría de los fenómenos humanos,

personales y sociales, en términos de contribución a las normas biológicas de la supervivencia, la ventaja reproductiva, y la mejora de la especie para adaptarse a su ambiente. La religión no puede ser una excepción en dicho programa. De igual manera que los procesos afectivos que vinculan a las personas pueden ser explicados en términos de búsqueda de ventaja reproductiva, así también la religión debe ser explicada en términos de ventajas de adaptación.

En realidad el programa descrito puede nutrir falsas expectativas, pues hace pensar que la religión surge y se extiende en las comunidades humanas a causa de las posibles ventajas que representa; de lo contrario habría sido desestimada hace miles de años y se habría extinguido ante su ineficiencia adaptativa. La visión evolucionista es mucho más sutil y considera procesos paralelos y derivados en el desarrollo de nuestra especie, no siempre útiles.

El problema serio es porqué surgen y se mantienen las visiones religiosas, para extenderse a enteras sociedades, hasta el punto de que es difícil encontrar una «sociedad sin religión». Dos teorías fundamentales se disputan la respuesta. La primera defiende que la religión no es necesaria ni desarrolla un papel importante para la supervivencia de los humanos, sino que, simplemente es el resultado de procesos cognitivos elementales que generan, como una especie de «sub-producto», ilusiones o fantasías religiosas.

La religión, resultado biológico de procesos cognitivos

Dado que todos procesamos información con la ayuda de esquemas de causa–efecto, del reconocimiento de las intenciones de los demás, y de proyección de agencia, es normal que surjan ideas o proyecciones que requieren seres sobrenaturales o formas trascendentes para dar respuesta a ciertas situaciones o fenómenos que no pueden ser atribuidos de otra forma, o que exigen una cierta «colocación mental».

Según los autores de esta primera orientación (Pascal Boyer, Scott Atran)¹, las ideas religiosas no hacen ninguna falta ni nos dan informaciones relevantes, sino que son simplemente un «epifenómeno» de la evolución de la mente humana. De forma más cruda, algunos comparan la religión a los pezones de los pechos de los hombres, que no desempeñan ninguna función y son simple resultado de una evolución que seleccionó en los mamíferos esa «solución anatómica», como la vía más sencilla; así también las ideas y sentimientos religiosos no son más que un inútil resultado evolutivo consecuencia de la hiperactividad de una mente ocupada en detectar agentes amenazantes, y los que inspiran confianza.

¹ P. BOYER, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books, 2001; S. ATRAN, *In Gods We Trust*, New York, Oxford: Oxford Univ. Pr., 2002.

Las explicaciones que dan los teóricos de este grupo son más complejas, por supuesto, pero la idea central es que la religión es un producto derivado de una mente que necesita elaborar información de forma útil, y que no puede evitar ciertos efectos imprevistos, que no son demasiado disfuncionales, aunque podrían serlo si se les concede excesivo valor.

Desde su perspectiva se trata además de explicar de forma no–funcional la expansión de dichas ideas. Se proponen varias teorías; las principales aprovechan las propuestas de Richard Dawkins sobre los «memes» o «unidades mentales» que, de forma similar a los genes, son seleccionados y logran transmitirse con éxito en una cultura². Tales supuestos han sido perfilados con la ayuda de teorías sobre el «contagio de ideas», es decir, las dinámicas que presiden la mayor o menor transmisión de ciertas ideas, que despierten mayor interés y facilitan su retención en los individuos.

Otros han hablado, de forma similar, de «niveles óptimos de contra–intuición», para aclarar el innegable fenómeno de la gran expansión de las ideas religiosas, que a pesar de todo, conservan un cociente elevado de fidelidad al original. En pocas palabras, las ideas religiosas no deben ser demasiado banales o reflejar nuestra visión habitual de las cosas, ni demasiado extrañas, extravagantes o dispa-

² R. DAWKINS, *The Extended Phenotype*, Oxford Univ. Pr., Oxford, 1982.

¿Es la religión un producto de la mente?

ratadas; un cierto balance entre esos extremos ayudaría a transmitir, captar y a recordarlas mejor³. Por último, se alude con frecuencia al componente emocional que marca la recepción y recuerdo de los conceptos religiosos y les confiere un tono especial.

En este panorama queda bastante claro que las religiones surgen y se expanden no porque ayudan a una población a mejorar sus posibilidades de supervivencia, sino porque las poblaciones que han desarrollado una habilidad mental capaz para reconocer mejor a los posibles predadores, a distinguir entre enemigos y colaboradores, y a reconocer las fuerzas que gobiernan la naturaleza, da la casualidad que también han desarrollado, de forma afín, creencias religiosas derivadas. Vamos, que una población sin tantas prestaciones cognitivas sería incapaz de generar religión; la religión es una especie de peaje cognitivo que se paga cuando una población es «demasiado lista» y puede comprender mejor el mundo natural y de organizarse socialmente.

La religión ha sobrevivido tanto tiempo, según esa teoría, no porque somos demasiado ignorantes, sino más bien al contrario, porque los hu-

manos somos demasiado inteligentes, y tenemos una mente capaz de representar bien su ambiente, de imaginar amenazas y respuestas adecuadas a los peligros. La consecuencia no intencional ni útil es tener que hacer las cuentas con este «residuo cognitivo» que son las creencias en «agentes sobrenaturales», que también entran en el juego de una realidad imprevisible pero que debe ser dominada.

Es obvio que de lo que se trata es de evitar la palabra «fe», es decir, de explicar el éxito y expansión de lo reli-

*para los bio-cognitivistas
la religión no es más que
un prejuicio cognitivo
fácilmente superable*

gioso sin recurrir a otra simple razón: que la gente cree, y cree porque tiene conciencia de que las propuestas religiosas recibidas son verdaderas y reflejan una visión personalmente probada o convenida de las cosas, de la vida y de las relaciones. De hecho resulta un tanto duro aceptar que tanta religión como ha conocido y todavía conoce buena parte de la humanidad no sea más que un «sub-producto» o un «epifenómeno» del funcionamiento de la mente, que es tanto como decir que se trata sólo de un espejismo, que, del mismo modo que produce la

³ P. BOYER, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Univ. of California Pr., Berkeley – Los Ángeles, 1994, p. 121; H. WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Altamira, Walnut Creek – Lanham, 2004, pp. 29-47.

ilusión y la esperanza de que hay agua en el desierto de nuestras vidas, acaba convenciendo a casi todos.

En realidad, para los bio-cognitivistas, esa ilusión nos distrae a la hora de buscar agua de verdad y resolver la sed de forma más práctica y segura. Ellos sugieren que esa dificultad en admitir que la religión «no es más que eso» (en inglés dicen *just so explanations*) refleja de nuevo los límites de nuestra mente, que está acostumbrada a operar de otra forma, es decir calculando que, si hay tanta religión en el mundo, entonces la religión tiene que tener algo de verdad o, al menos de utilidad. Se trataría simplemente de un prejuicio cognitivo, fácilmente superable a partir de la nueva Ilustración que proveen los nuevos teóricos.

De este modo nos revelan vicios de funcionamiento de la mente, cuyo origen hay que buscar en el desarrollo de un modelo de relación con la realidad no del todo refinado. Hay que tener en cuenta, de todas formas, que esos razonamientos pueden aplicarse a todas las teorías habidas y por haber, o pueden revertirse contra los mismos críticos que la proponen.

La religión, sistema de señalamiento grupal

Quizás la crudeza de este primer resultado explique los intentos de explorar vías alternativas en busca de posibles funciones que desempeña la reli-

gión y que revelan las claves de su «éxito» en la historia evolutiva de la humanidad. Contamos con diversas propuestas. Una de las más populares apunta a la religión como un sistema que permite «señalar» de forma costosa y efectiva las disposiciones de los miembros de un grupo; de ese modo se evitan las actitudes de los aprovechados y se promueve la solidaridad entre todos (Sosis, Bering)⁴. Otros se refieren a una especie de «mecanismo de curación» que proveen las convicciones religiosas en el interior de las sociedades (Bulbulia)⁵. Otra interpretación que recoge bastantes apoyos —al tiempo que muchas críticas— asume que la religión constituye un elemento que cohesiona el grupo, contribuyendo a la adaptación colectiva, siempre que se acepte que la selección natural también actúa a nivel grupal, y no sólo individual o genético⁶.

Hace años que los estudiosos de la religión tratan de encontrar vías especiales que nos ayuden a comprender el inusitado éxito de esas creencias.

⁴ J. M. BERING, «The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural», *American Scientist* 94-2, 2006, pp. 142-149.

⁵ J. BULBULIA, «Nature's Medicine: Religiosity as an Adaptation for Health and Cooperation», en P. McNAMARA (ed.), *Where God and Science Meet. Vol. 1: Evolution, Genes and the Religious Brain*, Westport-Con, London: Praeger, 2006, pp. 87-121.

⁶ D. S. WILSON, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*, Chicago Univ. Pr., Chicago - London, 2002.

¿Es la religión un producto de la mente?

Un ejemplo de por donde van los tiros puede ayudarnos a aclarar el tema. En el último encuentro de la Sociedad para el Estudio Científico de la Religión (octubre 2006, Portland, USA), un joven colega, Jason Slone, que ya había publicado un ensayo sobre las formas de «incorrección teológica» (volveré sobre el tema) presentó una de sus más recientes investigaciones⁷. Trataba de dar una respuesta a la pregunta: ¿cómo es que las ideas y prácticas religiosas se han extendido tanto a pesar de su manifiesta inutilidad? (se refería a la utilidad para resolver problemas inmediatos de supervivencia).

La contestación fue decidida: la práctica religiosa contribuye a incrementar la ventaja reproductiva. La explicación era sencilla: quien realiza ritos religiosos (celebraciones, adoraciones...) de forma similar a quien se dedica a pintar los muros de las cavernas, o al juego (en un hipotético ambiente paleolítico) está simplemente señalando lo sobrado que va de tiempo y energías. Es como si dijese: yo ya he resuelto los problemas principales de mi existencia —comida, habitación, seguridad— y puedo dedicarme a actividades perfectamente gratuitas. Dado que en los procesos de elección de pareja cuenta mucho la capacidad que se intuye en el posible *partner* de cuidar a los hijos y dedicarles atención, el religioso, el artista o el deportista serían preferidos —a

paridad de condiciones— respecto de quienes no tienen tiempo para esas actividades o están más apurados para asegurarse la supervivencia.

El colega añadía además una muestra de evidencia empírica, a partir de un test que había pasado a unas setenta estudiantes de su *College*, en el que les requería qué factores apreciaban más en un hipotético *partner*: el «ser espiritual» estaba en una buena posición (aunque no era la primera), y el «ser ateo» era definitivamente la última preferencia. Esta prueba demostraría un cierto vínculo entre las estudiantes universitarias de una sociedad avanzada y las jóvenes arcaicas del paleolítico, preocupadas por la mera supervivencia y el éxito reproductivo.

En esa misma sesión del congreso, otro colega defendió que la fe en la existencia del demonio funcionaba sobre todo como un dispositivo cognitivo para disuadir a los hombres de las tendencias a la infidelidad matrimonial, en el difícil paso de las sociedades polígamas a las monógamas. El autor mostraba cómo en muchas culturas religiosas —incluida la cristiana— el diablo se identificaba con «la tentadora», una caracterización que carga de significado muy negativo cualquier relación extramarital.

El ingenio a la hora de buscar funciones a la religión en este marco entre evolucionista y cognitivo puede ofrecernos un sinfín de soluciones al gran problema planteado: porque la religión crece y es tan común, a pesar de

⁷ J. SLONE, *Religious Commitment: A Sexual Selectionist Account*.

ser tan disfuncional o, la menos, tan ajena a las necesidades de supervivencia y reproducción. Algunas de las tesis señaladas tienen el sabor del *déjà vu*, pues han sido propuestas de forma similar en visiones funcionalistas en varias ciencias de la religión: antropología, sociología y psicología. De to-

recuerda otras épocas de la ilustración filosófica crítica, cuando los llamados «maestros de la sospecha» nos revelaban aspectos recónditos de la religión, funciones latentes y claves inquietantes de la misma

dos modos, conviene tomar nota, puesto que la explicación se desplaza a un ámbito más radical, donde lo que cuenta es la posibilidad de sobrevivir.

¿Sabemos demasiado o demasiado poco sobre la religión y la mente?

Los creyentes pueden sentirse frustrados, y con razón, ante las propuestas de los bio-cognitivistas, sean en la versión minimalista, que reduce la religión a un epifenómeno, sean los «adaptacionistas», que consideran aspectos de la religión que contribuyen a la supervivencia. Por una parte estamos jugando en campo ajeno, en el reino de los motivos inconscientes o de los mecanismos naturales previos

a la razón y la voluntad. Los nuevos ilustrados de la ciencia nos revelan cosas que no sabíamos sobre nuestro ser religioso.

Recuerda otras épocas de la Ilustración filosófica crítica, sobre todo durante el siglo XIX, cuando los llamados «maestros de la sospecha» nos revelaban aspectos recónditos de la religión, funciones latentes y claves inquietantes de la misma, al servicio de otras causas, de esquemas de dominio y del resentimiento. Ahora nos revelan un horizonte distinto, pero en el que la religión también acaba «descolocada» respecto de su posición habitual —gestora de la trascendencia— o reconstruida más allá de sus propias convicciones, para mostrar un plan previo, un fundamento ajeno.

La primera versión de los bio-cognitivistas es más desconcertante, pues da la impresión de que la religión no es más que un apéndice inútil de nuestro proceder intelectual y emocional. Sin embargo, la segunda no es menos reductiva y frustrante, pues la religión queda relegada a funciones que no tienen nada que ver con lo que proclama la oferta religiosa.

Además esas funciones se desempañan no tanto porque las entidades religiosas se lo proponen, sino, más bien, en cuanto no lo intentan ni lo buscan, a un nivel inconsciente, o como resultado no previsto de sus rituales, creencias y prácticas. De ese modo aprendemos que la religión nos «notifica» sobre la fiabilidad de

¿Es la religión un producto de la mente?

los miembros de nuestro grupo; como resultado se incrementa la capacidad de adaptación del mismo. La actitud religiosa también nos «señala» los sujetos más aptos para la empresa familiar, que es reforzada a partir de un sistema optimizado de creencias y amenazas. Lo de menos es lo que se cree, su contenido, o lo que sentimos; la explicación hay que buscarla en otra parte. Si las creencias religiosas han sido «seleccionadas» no es por la satisfacción que puedan dar a sus practicantes, sino porque «indirectamente» contribuyen a la supervivencia y al éxito de una población.

Si no hay prácticamente sociedades ateas —al menos tradicionales— es porque las poblaciones sin religión acabaron extinguiéndose, al faltarles coordinadas importantes para mantener la solidaridad del grupo y favorecer la reproducción en las mejores condiciones.

Está claro que esta no puede ser «toda la historia», y que, a pesar de la validez de algunas aportaciones y sugerencias, sobre las que volveremos, hay mucho aún que madurar si se quiere perfilar nuestro acceso cognitivo a la religión. El ejemplo del colega en Portland es revelador, pues sería fácil ofrecer varias explicaciones alternativas al hecho empírico de que las jóvenes de un *College* americano prefieran hombres «espirituales». Para empezar, podría darse que esas personas no partan sólo —e inconscientemente— de las exigencias del

parenting, o atención a la prole, sino de otras necesidades igualmente importantes, y que de todos modos también pueden ser asociadas a la función de la religión como «sistema de señales para identificar actitudes de alto significado social».

En ese sentido, el «hombre espiritual» puede representar una persona más fiable y con una expectativa más elevada de perseverancia relacional, lo que también cuenta en la elección del *partner*. Pero hay algo más, puede darse que las estudiantes que prefieren un hombre espiritual simplemente buscan una persona que sintonice con sus mismas ideas y sensibilidad, con quien puedan establecer un tipo de comunicación o de relaciones que no existen o se empobrecen mucho cuando falta la tensión religiosa. Esas mujeres pueden necesitar simplemente compartir una visión de lo real, una esperanza y unos valores.

Hay un método muy fácil para averiguarlo; basta completar el test recogiendo indicadores de religiosidad de las personas consultadas (hay un montón de cuestionarios disponibles para ello), y después calcular la correlación entre ese nivel de religiosidad y el de preferencia por una pareja «espiritual». Si el coeficiente de correlación fuera significativamente alto, como cabe esperar, la explicación más adecuada sería que las jóvenes religiosas prefieren parejas religiosas por motivos mucho más sencillos y previsibles, es decir, por exigencias de comunicación e intimidad.

Más allá del caso concreto, el problema de fondo es mucho más grave, y cabe resumirlo en pocas palabras: todavía sabemos muy poco del funcionamiento real de la mente humana, tanto en el nivel neurológico, como de la organización cognitiva. Si nos remontamos al nivel de la «conciencia» (en el sentido de «ser conscientes», de reflexión sobre lo que sentimos y vivimos), las tinieblas de nuestro conocimiento son todavía más oscuras. La experiencia religiosa, que se juega a medio camino entre la dimensión consciente y la inconsciente, la racional y la emotiva, la íntima personal y la socio-cultural, resulta aún más complicada a la hora de establecer pautas y modelos claros y unificados. La lista de los límites de las propuestas teóricas recientes es muy larga. Me limitaré sólo a algunos aspectos.

En los últimos años ha aumentado la crítica a unos planteamientos que parecían disfrutar de un «estatuto de impunidad intelectual», pues, por cierto tiempo, o bien no se habían recibido estas teorías de forma suficiente, o no contábamos con propuestas alternativas. Uno de los problemas más graves corresponde al método que han aplicado los estudiosos de esa línea. Muchos de los presupuestos de los que parten tienen un carácter muy hipotético, conocen contestaciones en muchos ámbitos y no deben ser aplicados si no es con las debidas cautelas.

Para empezar, no está demasiado claro cuáles son los mecanismos que actúan en los procesos de selección na-

tural, o qué es lo que contribuye a la adaptación de individuos y especies en ambientes naturales y sociales cambiantes. La naturaleza ha desarrollado un sinfín de estrategias, y parece que sólo caso por caso se puede reconstruir la genealogía biológica que explica el éxito en el nivel presente de adaptación. En el caso de los humanos, las cosas son aún más complicadas, pues entran en juego otros factores no meramente biológicos a la hora de favorecer la adaptación, como es la capacidad de procesar determinados niveles de información, la interacción dentro del grupo y los factores emocionales.

El otro apartado difícil concierne a la mente humana. Su estudio nos desafiaba a todos y nos pone ante límites inmensos. Una línea de investigación —entre otras muchas— que se ha abierto en los últimos años, aplica métodos de *neuroimaging* (o de escáner del cerebro) para examinar las áreas cerebrales implicadas en diversos tipos de experiencias espirituales y místicas.

Andrew Newberg es uno de los que más han explorado esa vía, con resultados que no aportan demasiada información efectiva, sino sólo unas vagas orientaciones sobre las instancias neuronales implicadas —o bien desconectadas— en procesos meditativos o de trance religioso (estados de glosolalia, por ejemplo). Lo poco que emerge es que el cerebro humano está preparado para esas experiencias, pero el autor sostiene, tras haber exa-

¿Es la religión un producto de la mente?

minado a un paciente ateo aunque muy hecho a la meditación trascendental, que esa predisposición neuronal puede ser aprovechada tanto por personas religiosas, por otras «espirituales» en sentido amplio, e incluso por no creyentes y que cultivan experiencias interiores intensas⁸.

Parte de nuestros problemas tienen que ver con la incapacidad de ofrecer pruebas empíricas que ayuden a verificar las hipótesis lanzadas por los bio-cognitivistas. Que yo sepa, más allá de las dificultades con los escáner cerebrales, otros intentos experimentales tratan de probar la teoría del «nivel óptimo de contra-intuición», antes explicado, es decir, de cuánto deben ser extrañas las ideas religiosas para que sean asumidas y transmitidas correctamente.

Los test han ayudado a aproximarnos a esa idea: contando una narración con elementos muy banales, otros muy absurdos, y otros a mitad camino, parece que es más fácil recordar los últimos. Sin embargo, un estudio reciente ha demostrado lo absurdo de dicha tesis, pues si dicho criterio triunfara en la cognición normal de las cosas, sería un desastre nuestra vida, que busca el reconocimiento óptimo de lo real, precisamente a partir de lo que nos ayuda a movernos en medio de nuestro ambiente, no de lo que es medianamente

contra-intuitivo⁹. Es sólo un caso en un panorama en maduración y que todavía está sometido a fuertes procesos de falsificación o de discusión sobre la validez de sus propuestas.

De todos modos, desde mi punto de vista, la cuestión más grave se refiere a la falta de consideración dentro de lo que podemos llamar «modelo dominante» de la dimensión social y cultural de la cognición humana, que no puede dejar de recurrir a símbolos ampliamente compartidos, a la hora de procesar la información que procede del propio ambiente.

Desde inicios de los años noventa un buen grupo de estudiosos se disoció de la línea dominante en los estudios cognitivos para reivindicar un papel más decisivo a la dimensión «externa» de la mente y de sus procesos. Han sido llamados por ese motivo «externalistas»; la lista incluye a: Merlin Donald, Edwin Hutchins, Terence Deacon, Michael Tomasello, Andy Clark, George Lakoff, Gilles Fauconnier y Mark Turner¹⁰. Ponen el énfasis en la necesidad que tiene la mente de utilizar un lenguaje y unos símbolos disponibles y comunicables, e incluso de vincular el propio proceso cognitivo con otros indivi-

⁹ G. D. ALLES, «The So-called Cognitive Optimum and the Cost of Religious Concepts», *Method and Theory in the Study of Religion* 18, 2006, pp. 325-350.

¹⁰ T. W. DEACON, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Human Brain*, New York: Norton, 1997.

⁸ A. NEWBERG, *Why We Believe What We Believe: uncovering our Biological need for Meaning, spirituality, and Truth*, Free Press, New York - London, 2006, p. 223.

duos o instancias sociales, como condición de la evolución de la especie humana y de su adaptación.

Desde este nuevo modelo, la dimensión religiosa puede ser observada quizás de forma más adecuada que cuando nos limitamos a los mecanismos de computación individual y de sus sub-productos.

Volvamos al ejemplo de nuestro colega Slone. Desde su punto de vista, la religión representaba un factor ventajoso al implementar el éxito reproductivo; ese papel la ponía al mismo nivel que la práctica del arte y del juego. Ahora bien, si los procesos simbólicos, contruidos en la interacción social, juegan un papel de primer orden en la cognición y la evolución humana, entonces podemos deducir que el triunfo histórico de la religión tiene que ver más bien con su capacidad de incentivar el proceso de creación de símbolos útiles para gestionar la realidad natural y las interacciones sociales.

Parece que un resultado similar se deduce en las otras dos actividades citadas: la práctica del arte incrementa sin duda la capacidad simbólica, con todas las ventajas que ello supone, lo que también sucede con el juego, que obliga a asumir escenarios imaginarios que representan acciones posibles en el mundo real; así se entrenan los participantes para actividades de vital importancia. La religión entonces sigue jugando un papel en el esquema evolutivo o adaptativo, pero de forma más sutil, al contribuir de

forma fundamental al proceso de simbolización, de fijación de límites simbólicos, de propuesta de estímulos simbólicos, o de creación de un lenguaje apto para gestionar ciertos niveles de incertidumbre, que no pueden ser descuidados.

¿Qué podemos aprovechar del estudio bio-cognitivo de la religión?

Sería poco sabio desestimar la investigación bio-cognitiva en torno a la religión, o considerarla simplemente como una especulación sin valor científico. Lo cierto es que estamos ante un método todavía en vías de maduración, cuyos resultados son bastante hipotéticos y carentes de verificación empírica, y que conoce orientaciones opuestas, que impiden alcanzar una teoría unificada. Sin embargo, esta nueva línea ofrece varias intuiciones y propuestas que considero de gran valor para la antropología teológica y para la interpretación de la fe y de su evolución en la historia.

En realidad hay que advertir que se trata sólo de un aspecto o dimensión de la experiencia religiosa, que seguramente implica muchas más dimensiones: emotivas, sociales, racionales, históricas, de personalidad, de crecimiento... Cuando podemos contar con explicaciones que remiten la experiencia religiosa a un sustrato biológico y cognitivo, tenemos sólo una parte relativamente pequeña de los muchos componentes que inciden en

¿Es la religión un producto de la mente?

esa experiencia, aunque, ciertamente, para quien asume ese ángulo de observación, las cosas se explican ante todo por su relación con los mecanismos evolutivos que se han sedimentado a partir de adaptaciones y selecciones.

Desde mi punto de vista, podemos hablar de un proceso de «co-evolución» de las capacidades mentales que disponen a los humanos para ciertas tareas esenciales para su supervivencia, y de las ideas religiosas, que en ocasiones acompañan, en otras preceden, y en otras son resultado de otros mecanismos mentales. Tal proceso de «co-evolución» implica al mismo tiempo a los individuos, con sus capacidades cognitivas, y los grupos, que interactúan, intercambian información, y «prueban» o someten a test nuevas propuestas, en un proceso continuo que lleva a refinar las propias visiones, y a configurar una especie de «red de creencias».

Dicho francamente: hoy estamos en condiciones de comprender mejor los mecanismos mentales implicados en la percepción y elaboración de información religiosa, de sus claves y de las condiciones cognitivas que determinan o pesan en la evolución de los procesos religiosos.

Uno de los resultados más interesantes de la recepción teológica de estas nuevas ideas es que resulta mucho más sencillo reconstruir algunas de las líneas de la «historia de la salvación», a partir de los conceptos y re-

presentaciones de la divinidad, de su relación con su pueblo, y de los esquemas salvíficos que se proponen en cada ocasión. Entran en juego varias claves ya aludidas: las necesidades de supervivencia; las capacidades de simbolización; las posibles fusiones (*blending*) y distinciones que dan origen a un incremento de símbolos a disposición; y las dinámicas que presiden el desgaste de los conjuntos o redes simbólicas, su enriquecimiento con nuevos significados, el aumento de complejidad de las mis-

*la fe madura está sometida
a presiones cognitivas que
derivan de los esquemas
mentales que todos tenemos
para procesar información
relevante*

mas, y la necesidad de limitar dicha complejidad o de mantener una referencia bastante estable a lo real.

Está claro que la mente humana funciona según ciertas pautas que la predisponen en un modo y no en otro, lo que hace más fácil comprender y asimilar ciertos esquemas, y resulta casi imposible concebir otros (algo que afecta a la representación de entidades sub-atómicas y macro-cósmicas). Existe un inevitable nivel de «contra-intuición» en muchas esferas de la cognición humana, incluidas las físicas (por ejemplo, en la mecánica

cuántica, en la biología evolutiva...), así como la tendencia a recaer en representaciones de lo real que sean más «cómodas» o fáciles para la «forma» o «constitución» de nuestra mente. Todo eso condiciona nuestra percepción de la revelación cristiana, nuestro modo de construir la dimensión trascendente, y la evolución de las ideas religiosas desde los primeros estados de la fe veterotestamentaria.

Es importante advertir que también la fe madura está sometida a presiones cognitivas que derivan de los esquemas mentales o de los mecanismos innatos o adquiridos que todos tenemos para procesar información relevante. De ahí que a menudo tengamos que vérnoslas con lo que nuestro citado colega Jason Slone llama «incorrección teológica»¹¹, que consiste en mantener creencias, dentro de una tradición religiosa, que claramente contradicen sus principios dogmáticos. La persistencia de dichas ideas anti-doctrinales sólo se explica a causa de la permanencia de esquemas cognitivos que nos predisponen a ver las cosas de ese modo. Y

¹¹ D. J. SLONE, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford, New York: Oxford Univ. Pr., 2004.

así, por ejemplo, se cae en supersticiones, en visiones religiosas simplistas de tipo devocional, que claramente se alejan de la ortodoxia teológica, pero que siguen reflejando nuestros mecanismos profundos de cognición religiosa.

Sería injusto ignorar todos esos procesos y condicionamientos, creyendo que la fe está por encima de la naturaleza humana o no necesita de las mediaciones cognitivas de la misma. Eso no significa, al asumir y conocer dichas determinaciones, que la fe no pueda aprovecharlas para avanzar nuevas visiones, lanzar nuevos códigos y transformar profundamente las viejas claves en las que se decidía la comprensión de la trascendencia.

De todos modos, esa es una labor pendiente, es decir, describir cuánto la fe cristiana aprovecha, al tiempo que transforma, viejas pautas de la cognición religiosa derivadas de la evolución de esquemas cognitivos generales, y que han demostrado una cierta utilidad en la historia evolutiva de la humanidad. Parece que esa historia sigue estando abierta, y que la fe judeo-cristiana ha contribuido a enriquecerla y ha generado más recursos simbólicos a la hora de procesar información de forma más útil y constructiva. ■