

LA CIENCIA COGNITIVA DE LA RELIGIÓN*

COGNITIVE SCIENCE OF RELIGION

Moisés Pérez Marcos

Universidad Católica de Valencia

Resumen: *El artículo presenta las ideas y autores principales de la ciencia cognitiva de la religión y ofrece algunas críticas que se pueden hacer a la misma. Esas críticas ponen de manifiesto que, si quiere tener éxito como empresa científica, la ciencia cognitiva de la religión necesita modificar algunos de sus supuestos fundamentales para asumir una perspectiva menos reduccionista, que vaya más allá del modelo computacional clásico y del biologicismo evolucionista, a veces demasiado simplificadoros.*

Palabras clave: *Ciencia cognitiva de la religión, psicología evolucionista, origen evolutivo de la religión, neurociencia.*

Abstract: *The paper presents the main ideas and authors of the cognitive science of religion and offers some criticisms that can be made of it. These criticisms show that, if it is to succeed as a scientific enterprise, the cognitive science of religion needs to modify some of its fundamental assumptions to assume a less reductionist perspective, going beyond the classical computational model and evolutionary biologicism, sometimes too simplistic.*

Keywords: *cognitive science of religion, evolutionary psychology, evolutionary origins of religion, neuroscience.*

* "Este artículo ha sido posible gracias a una estancia de investigación en el *Ian Ramsey Centre for Science and Religion* de la Universidad de Oxford, subvencionada por el *Centro Internacional de Neurociencia y Ética (CINET)* de la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno. Agradezco al CINET y a la Fundación, así como al personal del *Ian Ramsey*, todo su apoyo, no solo económico, para realizar dicha estancia.

1. LA CIENCIA COGNITIVA

La ciencia cognitiva es un estudio interdisciplinar de la mente y la inteligencia que abarca también la filosofía (o al menos algunos de sus planteamientos), la psicología, la inteligencia artificial, la neurociencia, la lingüística y la antropología. Sus orígenes intelectuales se sitúan en los años cincuenta del siglo XX, cuando diferentes investigadores de distintos campos comienzan a elaborar teorías de la mente basándose en el lenguaje y los procedimientos de la computación¹. La tesis central de la ciencia cognitiva es que el pensamiento puede ser mejor comprendido en términos de estructuras representacionales en la mente y procedimientos computacionales que operan sobre dichas estructuras. La mayor parte de los defensores de esta corriente asumen, por lo tanto, que la mente contiene representaciones análogas a las estructuras de datos de las computadoras, y procedimientos computacionales similares a los algoritmos. Así, la mente contendría representaciones tales como proposiciones lógicas, reglas, conceptos, imágenes y analogías, y utilizaría procedimientos tales como la deducción, la búsqueda, la combinación, la rotación y la recuperación. No existe un solo modelo computacional de la mente, pues las teorías computacionales son muchas, pero los defensores de la ciencia cognitiva suelen estar de acuerdo en que el modelo computacional es el mejor para explicar la mente, e incluso el cerebro. Una buena manera de acercarse a la investigación del cerebro sería buscar en él las bases de esa computación, y la propia investigación sobre el cerebro podría incluso inspirar nuevos modelos computacionales (hay una especie de retroalimentación entre la ciencia cognitiva y la neurociencia cognitiva).

La ciencia cognitiva utiliza modelos computacionales para intentar explicar el funcionamiento de la mente, y junto con esos modelos intenta realizar experimentos en laboratorio o investigaciones “de campo” que tratan de testar empíricamente esos modelos². Para la ciencia cognitiva, las conclusiones sobre cómo funciona la mente no deben basarse en el “sentido común” o en la introspección, pues estos pueden arrojar una perspectiva errónea sobre cómo de hecho funcionan las operaciones mentales. De hecho, este funcionamiento permanece en gran medida oculto para el sujeto que lo experimenta. El concepto de “cognición implícita” se refiere precisamente a ese nivel de cognición del que el propio sujeto no sería consciente. Dicho nivel, sin embargo, resultaría determinante para el funcionamiento de la mente. Existen por lo tanto dos

¹ Cf. Paul THAGARD, *Mind. Introduction to Cognitive Science*, Massachusetts, MIT Press, 2005, 2nd edition; “Cognitive Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.): <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/cognitive-science>.

² Un ejemplo es la famosa investigación sobre los caminantes sobre el fuego de España, uno de los más famosos experimentos de toda la ciencia cognitiva. Dimitris XYGALATAS, Ivana KONVALINKA, Joseph BULBULIA, Andreas ROEPSTORFF, “Quantifying Collective Effervescence: Heart-Rate Dynamics at Fire-Walking Ritual”, en *Commun. Integr Biol.* 4 (6) (2011) 735-738.

niveles, por así decir, en la explicación. Uno, el *nivel personal*, de la experiencia consciente y la cognición explícita, que tiene que ver con el testimonio que los sujetos dan de sus propias vivencias mentales, las razones que aducen para su conducta, sus perspectivas subjetivas y, en general, sus experiencias. Dos, el *nivel sub-personal*, en el que encontraríamos los mecanismos, frecuentemente inconscientes, que explicarían propiamente el funcionamiento de la mente. No es que los sujetos no tengan derecho al primer nivel, pero frecuentemente, en los experimentos, se pone de manifiesto que ese nivel personal no solo no siempre es todo lo fiable que debería, sino que frecuentemente las explicaciones que encontramos en él se oponen o son difíciles de reconciliar con los mecanismos y las causas que aparecen a nivel sub-personal³. Ese nivel sub-personal es, básicamente, el de los módulos cognitivos. Los módulos son entidades teóricas o hipótesis, que pretenden identificar las unidades funcionales (no anatómicas) del cerebro humano. Estos módulos serían sistemas más o menos independientes, cuyas propiedades darían cuenta de unas determinadas funciones mentales (“dominio de función”), más o menos específicas (“especificidad de dominio”).

Los dos grandes compromisos teóricos de la ciencia cognitiva serían, entonces:

1. Asunción de la teoría computacional de la mente. De manera más o menos explícita, es algo que aparece en la mayoría de sus defensores (si no en todos).
2. La asunción de cierto grado de modularidad: es decir, la afirmación de la existencia de “módulos cognitivos” que darían cuenta del funcionamiento de la mente. Estos módulos son inconscientes, en el sentido de que el sujeto no tiene acceso a ellos, por lo que deben ser explicitados por la ciencia cognitiva. Son los que realmente determinan, condicionan o explican lo mental (no los relatos subjetivos que elaboran los propios individuos).

A estos rasgos más generales podríamos sumar el carácter evolutivo de las explicaciones. En efecto, muchos científicos cognitivos han intentado ofrecer una explicación evolucionista del surgimiento de esos módulos cognitivos. Pero la relación entre la ciencia cognitiva y las explicaciones evolucionistas es en cierto modo problemática, como veremos después.

2. LA CIENCIA COGNITIVA DE LA RELIGIÓN (CSR)

En los años noventa del siglo XX, como subdisciplina dentro de la ciencia cognitiva, surgió la ciencia cognitiva de la religión (conocida también como CSR, por sus siglas en inglés). En la actualidad estos estudios poseen un

³ Cf. Robert N. McCauley, “Recent Trends in The Cognitive Science of Religion: Neuroscience, Religious Experience, and the Confluence of Cognitive and Evolutionary Research”, en *Zygon* 55, n. 1 (2020) 97-124.

planteamiento interdisciplinar que engloba investigadores de diversos campos como los estudios religiosos, la antropología evolucionista (del desarrollo y cognitiva), la sociología, la filosofía, la neurociencia, la biología, la ecología conductual, la arqueología y la historia, entre otros. Cada uno de esos investigadores asume métodos y enfoques propios de su disciplina, pero lo que los une es el intento de comprender qué papel desempeña la cognición en el pensamiento y la conducta religiosos. En línea con lo defendido por la ciencia cognitiva en general, los científicos cognitivos de la religión creen que el modo en el que los humanos participan en y responden a las representaciones religiosas no ocurre de manera aleatoria, sino influenciada y constreñida por los procesos cognitivos. De la misma manera que en la disciplina más general, los estudiosos de la ciencia cognitiva de la religión suelen reconocer que esos procesos son formados, en último término, por estructuras que responden a nuestra historia evolutiva, y que muchos de ellos habrían surgido para hacer frente a los problemas con los que nuestros ancestros se enfrentaron en el medio ambiente en el que les tocó vivir y sobrevivir. Algunas de las preguntas que la ciencia cognitiva de la religión trata de responder son: ¿de dónde viene la religión?, ¿por qué la religión está tan extendida en el mundo?, ¿qué hace que las ideas y las prácticas religiosas se extiendan con tanto éxito?, ¿cuáles son los efectos de las prácticas religiosas sobre sus practicantes?⁴

Las primeras propuestas de la ciencia cognitiva de la religión presentaban diversidad de método y alcance, y había entre ellas diferencias conceptuales. Pero todas están de acuerdo en su rechazo del conductismo (cuyas versiones extremas caían en el determinismo cultural) y los estudios culturales sobre la religión (cuyas versiones extremas caían en también extremas formas de relativismo cultural). Los pioneros no solo pretendían ofrecer una mejor manera de comprender qué es la religión, sino que pretendían, de hecho, explicarla.

El patrón explicativo de la ciencia cognitiva de la religión es muy característico, y se puede describir como sigue⁵. Primero, se toma como punto de partida un rasgo muy extendido y recurrente en las culturas religiosas y se busca explicar el origen y persistencia de ese rasgo, a veces apelando a la historia evolutiva de la mente. Puede decirse que el *explanandum* o aquello que se trata de explicar es, entonces, algún patrón de creencia o conducta religiosa profundamente arraigado en el ser humano. El *explanans* o la explicación que habitualmente se ofrece es postular algún tipo de relación entre esa creencia

⁴ Cf. Claire WHITE, *An introduction to the Cognitive Science of Religion. Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*, London and New York, Routledge, 2021. Como introducción a la ciencia y la neurociencia cognitiva de la religión puede verse también José María VALDERAS, “Neurociencia cognitiva de la religión I” en *Estudios Filosóficos* LXII (2013) 63-97 y “Neurociencia cognitiva de la religión (y II)” en *Estudios Filosóficos* LXII (2013) 205-237.

⁵ Cf. Nathaniel BARRETT, “Ciencia cognitiva de la religión”, en *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck: http://dia.austral.edu.ar/Ciencia_cognitiva_de_la_religion.

o conducta con algún mecanismo inconsciente de la arquitectura cognitiva humana. En algunos casos se complementa esta explicación con una hipótesis sobre el origen evolutivo de dicha estructura.

Dos antecedentes importantes de la ciencia cognitiva de la religión son Dan Sperber y Stewart Guthrie. El primero de ellos, influenciado por el estructuralismo de Lévi-Strauss, elaboró una explicación del simbolismo religioso que ha sido pionera y referente para los científicos cognitivos de la religión. Según Sperber, los símbolos religiosos y sus redes de significado se pueden explicar atendiendo a los mecanismos cognitivos que subyacen en la mente humana. El planteamiento de Sperber asumía una serie de posturas que han marcado fuertemente los planteamientos posteriores. La primera, el modo de comprender la religión no como algo totalmente dependiente de una determinada cultura, sino como un fenómeno universal que puede tener una explicación en los mecanismos subyacentes de la mente. Esta forma de comprender la religión se diferencia claramente de los estudios culturales, que hacían un análisis más bien dependiente de la cultura y, en este sentido, “relativista”. El planteamiento de Sperber está abriendo la puerta a un enfoque que, más allá de las diferencias particulares de cada religión o cada cultura, hace posible un conocimiento de los elementos universales y, al menos hasta cierto punto, compartidos por todas las religiones. En segundo lugar, Sperber supone que la mente humana incluye o no es otra cosa más que un conjunto de “módulos de dominio específico”. Y, en tercer lugar, supone que la cultura humana en su conjunto (no solo la religión dentro de ella) puede ser explicada apelando a esos módulos cognitivos, como una extensión de los mismos. Sperber está invirtiendo el modelo explicativo de los estudios sociales: no va de la cultura al individuo, sino del individuo a la cultura. Pero no se considera el individuo como un ser libre y consciente que toma sus decisiones, sino fundamentalmente como un conjunto de mecanismos psicológicos o módulos cognitivos inconscientes. La explicación, entonces, es de abajo hacia arriba, permitiendo una explicación naturalista (al menos hasta cierto punto) y pretendidamente científica de la cultura y, de modo más concreto, de la religión (o en el caso concreto de Sperber, del simbolismo religioso). Otra de las grandes aportaciones de Sperber es lo que denominó una “epidemiología de ideas”. Algunas ideas son contagiosas, en el sentido de que son aprendidas o transmitidas con mucha facilidad de un cerebro a otro. Para explicar por qué esto es así hay que elaborar una descripción epidemiológica semejante a las que se elaboran para comprender la transmisión de las enfermedades. Esa explicación, de nuevo, tiene que ver con los mecanismos psicológicos con los que funciona nuestra mente, que hacen que determinado tipo de ideas nos sean más asumibles, gratas o fáciles de recordar que otras⁶.

⁶ Como indica Nathaniel Barrett, este enfoque epidemiológico es un antecedente del concepto de “idea mínimamente contraintuitiva”, utilizado después para explicar la recurrencia de los

Stewart Guthrie⁷ es el autor de una de las tesis centrales de la ciencia cognitiva de la religión: la explicación de esta en términos de la fuerte predilección antropomórfica de la mente humana. Según Guthrie, la mente humana está constituida de tal modo que tiende a interpretar de modo antropomórfico la información que capta en el ambiente, especialmente aquella que es ambigua o para la que no existe otra interpretación clara. Parece difícil de negar el talante antropomórfico que muchas religiones han tenido a la hora de pensar a sus dioses. Basta pensar en la famosa sentencia de Jenófanes de Colofón, que allá por los siglos VI y V antes de Cristo decía aquello de que los etíopes ven a sus dioses chatos y negros, mientras que los tracios ven a los suyos rubios y de ojos azules. Llama la atención, por ejemplo, la facilidad que el cristianismo ha tenido en algunos momentos para representar al judío de Palestina, Jesús de Nazaret, con una reluciente melena rubia y unos ojos azules como el cielo en los días despejados del verano. Esta imagen ofrece un fuerte contraste con esa otra del poema de Jorge Luis Borges "Cristo en la cruz", quizá más ajustada a lo que debió ser: "La negra barba pende sobre el pecho. / El rostro no es el rostro de las láminas. / Es áspero y judío". Parece que algo de razón tenía Jenófanes, que continuaba su sentencia diciendo que si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos como las de los hombres para pintar a sus dioses, entonces los caballos los pintarían equinos, los bueyes bovinos y así sucesivamente, de modo que cada uno crearía la imagen de sus dioses según la suya propia. La tesis de Guthrie, sin embargo, va más allá de estas afirmaciones y aporta una novedad interesante. El antropomorfismo al que tiende la mente es un resultado de un mecanismo inferencial que evolucionó entre los humanos debido a su valor para la supervivencia. En un mundo incierto, difícil de interpretar, la disposición hacia el antropomorfismo habría supuesto una ventaja adaptativa, que de un modo u otro serviría para aumentar las probabilidades de sobrevivir. El mecanismo psicológico no tiene, en principio, nada que ver con la religión, por lo que esta sería un subproducto de la evolución. No es que la evolución nos haya capacitado para interpretar que detrás de los acontecimientos hay dioses comprendidos de un modo personal, sino que tendemos a interpretarlo todo así. A veces con más acierto, otras con menos. La religión, en concreto, sería una especie de "falso negativo", una interpretación de los fenómenos en términos de un agente sobrenatural que realmente no existe. Esto no explica por sí solo la religión, que es más compleja, pero al menos explica por qué surgen con tanta facilidad en la mente humana las ideas religiosas, y por qué parecen tan plausibles e intuitivas. Esta tesis de Guthrie constituye un antecedente de lo que otros autores llamarán después la tesis de la naturalidad de la religión (Boyer, Barrett, McCauley).

conceptos sobrenaturales de la cultura religiosa. Cf. Nathaniel BARRETT, *op. cit.*, p. 5.

⁷ Cf. Stewart GUTHRIE, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Como ha hecho notar N. Barrett, tras esta tesis de Guthrie se encuentra una serie de supuestos nada inocentes, que merecen un breve comentario⁸. Primero, la tesis parece implicar que la existencia de entidades sobrenaturales que tienen características personales es una característica fundamental, si no la más importante, de las religiones. Además, la tesis implica que podemos conocer cuándo estamos ante un agente, al mismo tiempo que supone que tal cosa no es evidente. Las personas, ya sean naturales o sobrenaturales, reales o imaginarias, no son observables como organismos o sujetos intencionales a simple vista, por lo que su presencia siempre debe ser deducida, por algún tipo de mecanismo psicológico, a partir de la información disponible. O sea, “la premisa implícita es que la información disponible es insuficiente para especificar la presencia de un agente intencional”⁹. Quede claro que esa deducción no es algo que ocurra conscientemente, sino que es un conocimiento que cabe atribuir al mecanismo mental inconsciente. Es un acto reflejo de la mente, que no necesita ser pensado, pero que produce la gran tendencia natural hacia la identificación de agentes sobrenaturales y, como consecuencia, a la religión.

Las ideas de Sperber y Guthrie establecieron, en cierto modo, los planteamientos y algunas de las ideas que veremos en la ciencia cognitiva posterior. Pero los primeros en elaborar expresamente dicha empresa fueron Ernest Thomas Lawson y Robert McCauley¹⁰, que ofrecieron una aproximación cognitiva a los rituales. Lawson había propuesto en 1976 comprender el ritual religioso como una unidad sintáctica dentro de un sistema ritual más amplio, comparando así el ritual con una frase que es producida y comprendida en el seno de la gramática de una lengua. Siguiendo esta intuición, y basándose en las ideas de la aproximación a la lingüística de Noam Chomsky, Lawson y McCauley elaborarán una “hipótesis de la forma ritual”, que describiría los componentes estructurales de la acción ritual en términos de una “teoría de la competencia” entendida en sentido chomskiano. Esta teoría supone la conexión entre el ritual y las capacidades cognitivas que lo hacen posible. Igual que ocurre en el lenguaje (según Chomsky), habría una sintaxis subyacente al ritual, capaz de ser captada y representada por un “sistema de representación de la acción” análogo al sistema que permite la construcción de las frases en la lingüística. Esto permitía a Lawson y McCauley elaborar un conjunto de principios universales que acotarían normativamente la formación y la participación ritual.

Pocos años después, Harvey Whitehouse¹¹ propuso una “hipótesis de los modos de religiosidad” o de vivencia del ritual, que serían: uno, el “modo

⁸ Cf. Nathaniel BARRETT, *op. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰ Cf. Ernest Thomas LAWSON y Robert McCAULEY, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990

¹¹ Cf. Harvey WHITEHOUSE, *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

doctrinal”, que posee alta frecuencia y baja estimulación y favorece la memoria semántica; y otro, el “modo imaginístico” o “icónico”, que posee menor frecuencia pero una alta intensidad, y favorece la memoria episódica¹². Esta distinción no era del todo nueva, pero Whitehouse la utiliza para explicar por qué el tipo de memoria que se da en cada uno de esos tipos de ritual transmite la religiosidad de una manera diferente. Son dos estilos distintos de transmisión y memorización del conocimiento. Los primeros, los modos doctrinales, facilitan el aprendizaje de lo narrativo y lo doctrinal (de ahí su nombre). Es lo bueno de la repetición. Lo malo, por decirlo de alguna manera, es que se produce el “efecto tedio” y la motivación desciende. Surge entonces la necesidad de sanciones negativas frente al relajamiento o de estímulos positivos que movilicen a la conquista de la salvación o la vida sobrenatural. Se generan así sistemas de religiosidad robustos que pueden mantenerse en el tiempo durante siglos. Los modos imaginísticos, por el contrario, son altamente estimulantes y van asociados a una fuerte carga emocional, que hace que todo lo vivido en el ritual se impregne con fuerza en la memoria episódica. Por eso no es extraño que en estos modos de vivencia de lo religioso se acuda más a inspiraciones o revelaciones personales, así como a un intento de escrutar el significado profundo de la experiencia densa vivida durante el ritual. Los lazos emocionales que se producen entre las personas que han experimentado el ritual son fuertes, pero necesariamente se trata de comunidades pequeñas, en las que lo más relevante no es el líder o la ortodoxia, sino esas experiencias, a veces cercanas al trance, que alimentan la vida espiritual.

Otro de los grandes nombres de la ciencia cognitiva de la religión es el de Pascal Boyer¹³. Siguiendo el enfoque “epidemiológico” de Sperber, Boyer trata de explicar por qué algunas ideas religiosas aparecen en todas las culturas y otras sin embargo no lo hacen. Según Boyer, las ideas religiosas que se repiten remiten en último término a sistemas inconscientes de mecanismos inferenciales de la mente. Estos sistemas contendrían información específica de dominio (a menudo descrita en la literatura como una forma innata de “física popular” o “psicología popular”). Dicho de otro modo: la mente humana trabaja con ciertas asunciones sobre el mundo que constituyen una especie de equipamiento innato, que sería en último término el responsable de la aparición de esas ideas recurrentes, pero también del hecho de que estén generalizadas. Pero no son responsables directamente, sino indirectamente, por así decir, pues para Boyer las ideas religiosas tienen una mayor probabilidad de repetirse (de ser conservadas y transmitidas) cuando van contra las expectativas de esos sistemas. Por ejemplo, un fantasma es una persona que tiene ciertas

¹² Cf. Ismael APUD y István CZACHESZ, “Creencias, rituales y memoria. Una introducción a la Ciencia Cognitiva de la Religión” en *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, vol. 9, n. 1 (2019) 182.204. DOI: <http://dx.doi.org/10.26864/pcs.v9.n1.3>.

¹³ Cf. Pascal BOYER, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1994.

propiedades anormales o sobrenaturales (es transparente o invisible, traspasa paredes, etc.), pero salvo por eso, sigue el comportamiento de una persona (en términos de intencionalidad, conocimiento, memoria, etc.). Es lo que Boyer denominó “concepto mínimamente contraintuitivo”: viola algunas expectativas sobre la categoría ontológica del agente, pero mantiene otras. Este tipo de conceptos son, según Boyer, “cognitivamente óptimos”, lo que los hace fáciles de recordar, o al menos más fáciles que los conceptos máximamente contraintuitivos y que los conceptos totalmente intuitivos. O sea: se conserva y transmite mejor lo que hasta cierto grado viola nuestras expectativas, pero no lo que las satisface plenamente o lo que las contradice totalmente. Tal sería el caso de algunas ideas y conceptos religiosos, que serían, entonces, algo “natural”, y esta sería la razón por la que son una constante en todas las culturas.

Otro de los “padres” de la ciencia cognitiva de la religión es Justin Barrett, que ha hecho un esfuerzo por procurar a la misma una dimensión experimental. Son muy famosas sus investigaciones sobre la religiosidad en los niños, en los que parecen surgir, de manera prácticamente innata, conceptos tales como la omnipotencia o la teleología¹⁴. Barrett se caracteriza, además, por ser uno de los pocos creyentes en un mundo dominado por pensamientos hostiles hacia lo religioso. De hecho, uno de los temas de sus publicaciones es intentar mostrar la compatibilidad entre la ciencia cognitiva de la religión y el cristianismo (o cierta versión del mismo)¹⁵.

3. EL APOYO DE LA PSICOLOGÍA EVOLUCIONISTA

Como dije anteriormente, los científicos cognitivos de la religión frecuentemente se apoyan en razonamientos evolucionistas para explicar por qué han surgido y por qué son como son los mecanismos mentales que hacen posible el surgimiento del pensamiento y la conducta religiosos. En este sentido, cabe mencionar como un hito importante el surgimiento de la *psicología evolucionista*, en la que muchos científicos cognitivos se han apoyado. Podemos fijar su aparición con la publicación del influyente libro de los antropólogos Jerome Barkow y John Tooby y el psicólogo Leda Cosmides, titulado *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*¹⁶. La psicología evolucionista rechazaba la idea de que la mente es una página en blanco, como defendían muchos de los enfoques en ciencias sociales. Si queremos entender la mente y la conducta humanas tenemos que atender al hecho

¹⁴ Cf. Justin BARRETT, *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, New York, Free Press, 2012.

¹⁵ Cf. Justin BARRETT and Pamela EBSTYNE, *Thriving with Stone Age Minds: Evolutionary Psychology, Christian Faith, and the Quest for Human Flourishing*, Downers Grove, IL, IVP Academic, 2021.

¹⁶ Cf. Jerome BARKOW, John TOOBY & Leda COSMIDES (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

de que lo mental no es una *tabula rasa*, sino un conjunto de mecanismos que han sido forjados por la interacción con el entorno y las presiones evolutivas. Los psicólogos evolucionistas no ven la mente como una gran computadora que procesaría toda la información del mismo modo y a la misma velocidad, sino que más bien entienden la mente como un conjunto o una serie de mini-computadores, cada uno de ellos especializado para realizar una determinada tarea. La mente, entonces, no es un cuchillo, sino más bien una navaja suiza. Cada uno de esos mini-computadores solo puede entenderse a la luz de la evolución: han surgido porque desempeñan o más bien desempeñaron en el contexto de su aparición, una ventaja adaptativa (o porque son, quizá, un subproducto de alguna otra capacidad que era realmente adaptativa, como diremos más abajo). Es importante aclarar que los psicólogos evolucionistas no defienden que para cada tarea exista una región cerebral específica: las tareas podrían requerir del funcionamiento de varios lugares del cerebro simultáneamente. Que exista un determinado mecanismo mental para desarrollar una tarea concreta no significa que el sustrato neurológico o cerebral de ese mecanismo deba estar localizado en una sola región del cerebro (y solo en esa). Muchos de los científicos cognitivos de la religión abrazaron los planteamientos de la psicología evolucionista con respecto a la mente y la cultura, y los aplicaron al caso concreto de la religión (que puede ser comprendida como un subelemento dentro de la cultura).

4. LA INCORPORACIÓN DE LAS NEUROCIENCIAS

Algunas veces se ha comprendido el trabajo de la ciencia cognitiva con el ejemplo de la fábrica. Uno observa desde fuera una fábrica y trata de saber cómo funciona. Para ello observa los productos que entran en la fábrica, y también los que salen de ella. La diferencia entre unos y otros puede dar una cierta idea de lo que pasa allí dentro. Además, mediante modificaciones en el producto que entra y la constatación de cómo cambian a partir de ellas los productos que salen, se pueden elaborar hipótesis más o menos contrastables de cómo es el funcionamiento interno de la fábrica. La ciencia cognitiva funciona de modo parecido, pero tratando de comprender el funcionamiento de la mente en vez del funcionamiento de una fábrica¹⁷. Este planteamiento, si se quiere más clásico, ha sido enriquecido, en los últimos años, con los descubrimientos de las neurociencias. Las diferentes técnicas de neuroimagen han aportado un asombroso conocimiento sobre el funcionamiento a veces muy detallado del cerebro vivo, lo que supone algo así como poder ver, al menos en parte, qué pasa en el interior de la fábrica. Naturalmente esto ha tenido

¹⁷ Cf. Jason S. NOMI, Anthony J. RYALS & Anne M. CLEARY, "Cognitive Psychology", en Anne RUNEHOV y Lluís OVIEDO, *Encyclopedia of Sciences and Religion*, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 400-408.

también un impacto en la ciencia cognitiva de la religión. En la mayor parte de los casos los científicos cognitivos de la religión se basan en estudios que ya se han realizado, pero ha surgido también algún grupo de investigación que, desde la perspectiva cognitiva, elabora propuestas experimentales en el ámbito de la neuroimagen¹⁸. Este ámbito de investigación es muy parecido, si no coincidente, con eso que ha venido a llamarse neuroteología. Pero la neuroteología no tiene por qué estar, en principio, condicionada por el paradigma cognitivo. Se pueden hacer investigaciones neurológicas sobre el fundamento cerebral de las creencias, las prácticas o las conductas religiosas sin necesidad de asumir la concepción de lo mental que se encuentra en el corazón del paradigma cognitivo.

5. EL ORIGEN EVOLUTIVO DE LA RELIGIÓN

Otro tanto cabe decir de la dimensión evolutiva. Los científicos cognitivos de la religión se han acercado también a las explicaciones evolucionistas, que obviamente son un buen complemento a sus explicaciones. La ciencia cognitiva explica la religión (su surgimiento, su prevalencia, la exitosa extensión de sus ideas, la aparición temprana en los niños de un sentido religioso, etc.) examinando para ello las causas próximas o inmediatamente responsables, es decir, los mecanismos o los procesos psicológicos que hacen posible la religión (en todas sus dimensiones). Es, de alguna manera, una explicación de cómo surge la religión en los individuos y de cuáles son los mecanismos que la hacen posible. Pero claramente podemos preguntarnos, además, no solo cómo surgen esas capacidades en cada individuo, sino cómo han surgido en la especie. Es decir, podemos preguntar por las causas remotas de la religión o por qué ha surgido. Esto añade, claramente, la perspectiva evolutiva, lugar en el que la ciencia cognitiva de la religión se encuentra con la biología de la religión. Esta distinción entre causas próximas y causas últimas está tomada del famoso etólogo Niko Tinbergen, que propuso las conocidas como “cuatro preguntas de Tinbergen” para explicar la conducta animal, y en las que los científicos cognitivos que se han adentrado en las cuestiones evolucionistas se han basado frecuentemente. Claire White elabora la siguiente tabla, en la que quedan bastante bien representadas las cuatro preguntas de Tinbergen¹⁹:

¹⁸ Es el caso del grupo de investigadores de ciencia cognitiva de la religión de la Universidad de Aarhus, que han elaborado muchos experimentos que parecen apoyar algunas de las tesis de los científicos cognitivos (cf. Robert McCauley, *op. cit.*, p. 104).

¹⁹ Cf. Claire White, *An Introduction to the Cognitive Science of Religion. Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*, London and New York, Routledge, 2021.

Objeto de explicación	Pregunta	Tipo de explicación
Mecanismo	¿Cuál es la estructura de la característica?	Próxima
Ontogenia	¿Cómo se desarrolla la característica en los individuos?	Próxima
Filogenia	¿Cuál es la historia evolutiva de la característica?	Última (evolutiva)
Significado adaptativo	¿Cómo han influido las variaciones en la característica en la adaptación y la supervivencia?	Última (evolutiva)

Quizá un ejemplo puede ilustrar de qué modo los científicos cognitivos de la religión utilizan estas preguntas. Las personas de diferentes culturas suelen razonar sobre Dios en términos antropomórficos. La pregunta entonces es: ¿por qué los conceptos antropomórficos sobre Dios están más extendidos que otros? A partir de aquí aplicamos las cuatro preguntas de Tinbergen. Primero, tendríamos que averiguar el mecanismo, es decir, cuál es la estructura en el funcionamiento de la mente que genera esa tendencia o inclinación. A veces se ha observado que los seres humanos piensan sobre Dios en términos antropomórficos en situaciones de presión cognitiva o cuando carecen de tiempo suficiente. Esto parece sugerir que el pensamiento sobre Dios en términos antropomórficos resulta más económico en términos de esfuerzo que hacerlo de otro modo. Por eso los seres humanos tenderían a ese tipo de representaciones o pensamientos. En segundo lugar, tendríamos que preguntarnos por la ontogenia, es decir, por cómo se desarrolla esa tendencia en los individuos. Parece que desde la infancia existe esta tendencia a la antropomorfización, por lo que se trataría más bien de una tendencia existente en el ser humano desde el principio. En tercer lugar, tendríamos que preguntarnos por la historia evolutiva, es decir, la filogenia. Aquí, la explicación que se da es también simple: la capacidad para representar a Dios antropomórficamente es paralela a la capacidad de representar a los agentes humanos. En cuarto y último lugar, tendríamos que preguntarnos por el significado adaptativo, es decir, cómo el surgimiento de esa variación ha influido en la adaptación o en la capacidad de supervivencia. La adquisición de la capacidad de detectar, razonar y tomar decisiones sobre agentes intencionales supone una constelación de variaciones adaptativas que podrían suponer una clara ventaja a la hora tanto de huir de los depredadores como de capturar presas. La capacidad de representar a Dios en términos antropomórficos, por lo tanto, no habría evolucionado tanto por sí misma, sino que más bien sería un subproducto de la capacidad, por decirlo

brevemente, de interpretar antropomórficamente a los depredadores y a las presas. O sea, la inclinación a ver agentes antropomórficos supuso una ventaja a la hora de cazar y no ser cazado, pero no apareció porque representar a Dios antropomórficamente suponga de suyo una ventaja.

Hay que notar que esta explicación, al menos en teoría, no prejuzga la cuestión de la verdad de la existencia de Dios, ni si de hecho es antropomorfo o no. Aunque suene extraño, no es lógicamente imposible suponer que la religión haya podido aparecer por esa razón evolucionista, pero que aun así siguiese existiendo un Dios personal con algunos rasgos antropomorfos. Esta es una cuestión que claramente escapa a la ciencia cognitiva de las religiones. De hecho, algunos de sus cultivadores protestan contra el “uso ateo” que se hace de sus descubrimientos, defendiendo su neutralidad a este respecto. Barrett, por ejemplo, llega a decir:

La CSR a menudo se asocia con una agenda antirreligiosa. Por ejemplo, los libros de Dennett y Dawkins exhiben descubrimientos de la CSR como parte de su quijotesca empresa de liberar al mundo del pensamiento religioso. El enfoque cognitivo o sus descubrimientos de ninguna manera supone necesariamente tal perspectiva, ni representa la posición personal de muchos de los que destacan en este campo. Sin embargo, la retórica combativa y estridente –con mérito o sin él– llama la atención²⁰.

Dentro de las perspectivas evolucionistas encontramos diferentes posturas, en función del nivel de selección por el que se apuesta (genético, individuo o grupo) y del mecanismo de selección que se considera prevalente (selección natural, selección sexual y selección cultural). El siguiente esquema representa las diferentes posiciones²¹:

²⁰ Justin BARRETT, “Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?”, en *Religion Compass* 1, n.6 (2013), p. 779. El propio Barrett se confiesa cristiano e intenta mostrar en muchas de sus obras la compatibilidad de su fe religiosa con los planteamientos de la psicología evolucionista y la ciencia cognitiva de la religión, de la que es considerado uno de los fundadores. Tampoco McCauley cree que el resultado de las investigaciones de la CSR sea el ateísmo: más bien al revés, si lo que dice la CSR es cierto, la religión no es algo elegido a voluntad o de modo estrictamente racional, sino que surge más bien de modo automático, instantáneo e inconsciente del modo como son nuestros mecanismos cognitivos. Pretender que unas pocas argumentaciones en favor del ateísmo van a cambiar eso es subestimar la capacidad creativa y la imaginación de los teólogos, que se las apañarán para seguir explicando de algún modo que los dioses sigan metiendo sus manos en los asuntos humanos (Cf. Robert McCauley, *op. cit.*, p. 120).

²¹ Cf. Robert McCauley, *op. cit.*

		Mecanismo de selección		
		Selección natural	Selección sexual	Selección cultural
Nivel de selección	Nivel genético	1 Bering, Bulbulia y los teóricos del subproducto:	2 Sione & Van Slyke y Weeden, Cohen & Kendrick	3 Richerson & Boyd, Henrich, Norenzayan y Wilson
	Nivel individual	4 Boyer, Barrett y McCauley & Lawson	5	6
	Nivel grupal	7 ? Wilson	8 ?	9

5.1. La selección natural

Las casillas 1 y 4 estarían ocupadas por aquellos que se han concentrado principalmente en la selección natural a la hora de elaborar sus explicaciones de la religión. Dentro de este grupo encontramos dos variantes: primera, la de los *adaptacionistas*, que defienden que algunas características de la religión son adaptaciones directas de los individuos, resultado de procesos de selección natural. Jesse Berin y Joseph Bulbulia defienden, por ejemplo, que la selección natural ha favorecido las inclinaciones religiosas y las representaciones sobre temas como la vida después de la muerte, el diseño inteligente, la obligación moral, etc. Estas inclinaciones supondrían una ventaja adaptativa para sus portadores, e incrementarían la posibilidad de supervivencia, ya que refuerzan las conductas socialmente ventajosas y las actitudes que conducen a una mejor salud emocional y física²². La segunda variante sería la de los *teóricos del subproducto*, como Pascal Boyer, Robert N. McCauley y Thomas E. Lawson y Justin Barrett, que defienden que la mente no ha sido provista por la evolución de modo directo para ocuparse de los asuntos religiosos, sino que la religión (pero no solo la religión) se basa en sistemas cognitivos ordinarios

²² Cf. Jesse M. BERING, "The Folk Psychology of Souls", en *Behavioral and Brain Sciences* 29 (2016) 453-98. Joseph BULBULIA, "Nature's Medicine: Religiosity as an Adaptation for Health and Cooperation", en Patrick MACNAMARA, *Where Man and God Meet: The New Sciences of Religion and Brain*, Westport, CT, Greenwood Publishers, 2006, pp. 87-121.

que evolucionaron por otras razones²³. Los sistemas cognitivos que permiten la religión y la explican serían adaptativos, en tanto que son productos de la selección natural, pero la ventaja adaptativa que proporcionaban no tenía que ver con lo religioso, sino con el manejo de otro tipo de problemas, digamos no religiosos, razón por la cual son un subproducto.

5.2. *La selección sexual*

Desde hace ya más de una década, un segundo grupo de investigadores se ha fijado en la selección sexual como factor determinante a la hora de explicar el surgimiento de la religión (correspondiente a las casillas 2 y 5). Es el caso de Jason Weeden, Adam Cohen y Douglas Kenrick, o Jason Slone y James van Slyke. Según el planteamiento general de estos autores, la religión o alguno de sus aspectos, ayudaría a una exitosa propagación de los genes de sus portadores, pues les facilitaría tener más éxito en el mercado del apareamiento²⁴. Las religiones, en definitiva, ayudarían a la gente a encontrar, mantener y reproducirse de manera exitosa con buenas parejas, pues incluyen comportamientos como la fidelidad o la disposición a cuidar de los hijos. La religión tiene éxito porque promueve los “valores familiares”.

5.3. *La selección grupal*

La tercera de las escuelas evolucionistas sobre la aparición de la religión se fija más bien en la selección cultural como el principal mecanismo que la explicaría. Además, se apela a los grupos como nivel de selección o unidad de herencia (lo que se ve, en el gráfico, en que no solo ocupan las posiciones 3 y 6, sino también la 9). Es el caso de Ara Norenzayan o Joseph Henrich²⁵. Desde esta perspectiva, la evolución cultural actuaría como una especie de escaparate para las habilidades religiosas que ayudan a la cooperación entre los miembros, beneficiando así al grupo, aunque también como promedio a los miembros individuales. La selección cultural al nivel del grupo, llamada también “selección cultural grupal”, se diferencia de la selección natural y de

²³ Pascal BOYER, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, Basic Books, 2001; Robert McCauley y Thomas Lawson, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Justin Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek, CA, Alta Mira Press, 2004.

²⁴ Cf. Jason Weeden, Adam Cohen y Douglas Kenrick, “Religious Attendance as Reproductive Support”, en *Evolution and Human Behavior* 29 (2008) 327-334; Jason Slone y James van Slyke (eds.), *The Attraction of Religion: Connecting Religion, Sex, and Evolution*, London, Bloomsbury, 2015.

²⁵ Cf. Ara Norenzayan, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2013; Joseph Henrich, “Cultural Group Selection, Coevolutionary Processes, and Large-Scale Cooperation”, en *Journal of Economic Behavior and Organization* 53 (2004) 3-25.

la sexual. La selección natural al nivel del grupo (casilla 7) encuentra uno de sus defensores en David Sloan Wilson, y ha sido ampliamente discutida durante décadas. La selección sexual al nivel del grupo (casilla 8) ha sido poco explorada y apenas tenemos evidencia de su existencia. La selección cultural grupal, a diferencia de las otras dos, se centra en procesos de selección típicos de la cultura, como las nuevas tecnologías, el mejoramiento de la fertilidad, las guerras o las conquistas. Para esta teoría la explicación de la religión como un subproducto no termina de dar cuenta de los compromisos de los individuos entre sí, por lo que se necesita, además, suponer la existencia de un contexto cognitivo que impondría un sesgo sobre el aprendizaje cultural. Esta perspectiva, por lo tanto, no se fija tanto en los contenidos cognitivos como en los sesgos que sobre ellos impone un determinado contexto cultural. Por ejemplo, existiría un sesgo hacia el prestigio, que inclinaría a los humanos a identificar a personas prestigiosas como modelos culturales, a seguir sus consejos y a imitarles. En el caso de la religión, existiría un sesgo que impactaría sobre una transmisión cultural que favoreciese la cooperación entre los miembros del grupo religioso, para beneficiar así al grupo en su conjunto y, al menos, a la mayor parte de sus miembros.

6. LA CIENCIA COGNITIVA 6E

Muchas veces se acusa a la ciencia cognitiva, y también a la ciencia cognitiva de la religión, de tener una perspectiva muy centrada en las representaciones cognitivas. En el caso de la religión esto parecería dejar de lado algunos aspectos importantes para las religiones, como son el emotivo. En los últimos años los investigadores han hecho un esfuerzo por añadir a los planteamientos tradicionales algunos matices importantes. La clave sigue siendo la cognición, pero esta es además situada (*embedded*), representada (*enacted*), extendida (*extended*) y encarnada (*embodied*). Esto es lo que se ha denominado a veces la *ciencia cognitiva 4E* (por las iniciales en inglés de cada una de esas palabras). En efecto, la cognición está *situada*, porque está claro que, por ejemplo, la participación en rituales o la inmersión en una determinada comunidad puede ser un elemento clave a la hora de poder dar cuenta de las representaciones religiosas de los sujetos. Además, la cognición es *representada* o actuada, en el sentido de que necesita de la práctica de unas determinadas habilidades en un entorno parcialmente artificial que permite su ejecución y ayuda a mejorarla. Lo que los sujetos comprenden es también moldeado por esos contextos, que no solo son rituales concretos, sino todo tipo de ámbito que posea esas características. La cognición además está *extendida*, pues son muchos los modos en los que los seres humanos “descargan” o transmiten información hacia sus ambientes: desde la lista de la compra hasta una biblioteca, la extensión de la cognición humana es de un valor innegable. Por último, la cognición es *encarnada*: la manera en la que nuestros cuerpos se sitúan en el espacio y en el

tiempo y cómo cambian esas situaciones provee a la cognición humana de un sinnúmero de metáforas abstractas para hablar de los tópicos más variados (como muestra el ya clásico libro de Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reasoning*)²⁶.

Que la cognición sea encarnada tiene relación con un tema en el que algunos han querido ver otra “e” que añadir a la ciencia cognitiva: la de las *emociones*. En efecto, las emociones desempeñan un papel relevante, no solo en la explicación de la conducta humana, sino también en la de las operaciones cognitivas. La empatía emocional, por ejemplo, puede configurar de un modo u otro los estados cognitivos y, según Antonio Damasio, los estados emocionales informan todo tipo de cognición, desde la que aparece involucrada en las interacciones sociales más complejas y ricas hasta la que interviene en las representaciones lógicas y matemáticas más sesudas²⁷. Habría incluso una sexta “e” que vendría a complementar el panorama de la ciencia cognitiva de la religión, sería la correspondiente a la *evolución*. Pero de esta ya hemos hablado en los apartados anteriores.

7. ALGUNAS CRÍTICAS A LA CIENCIA COGNITIVA

La ciencia cognitiva de la religión presenta numerosos desafíos, algunos de ellos comunes a toda empresa científica que quiera estudiar la religión, como la identificación precisa del objeto de estudio (asunto especialmente difícil dada la naturaleza de la religión y la de la experiencia religiosa) o la interpretación adecuada de los resultados experimentales. Además, el planteamiento cognitivo posee sus problemas específicos, que solo podemos reseñar brevemente.

Siguiendo a Lluís Oviedo podemos decir que los problemas que enfrenta la ciencia cognitiva de la religión son de dos tipos: los relativos a su base teórica y la escasa evidencia experimental²⁸. Con respecto a la base teórica, los primeros planteamientos de la ciencia cognitiva ofrecían modelos computacionales de lo mental que han sido ampliamente superados. Hoy en día se habla más de un paradigma conexionista en el que lo relevante es la existencia de redes neuronales muy complejas, que requieren de unas herramientas de estudio y de un planteamiento mucho más complejos. Un caso concreto de este problema conceptual es el que tiene que ver con la concepción modular de la mente,

²⁶ Cf. Mark JOHNSON, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reasoning*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

²⁷ Cf. Antonio DAMASIO, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, New York, Avon Books, 1994.

²⁸ Cf. Lluís OVIEDO, “Problemas de plausibilidad y evidencia empírica en los recientes estudios científicos sobre la religión”, en *Pensamiento* 73, n. 276 (2017) 741-750; “El nuevo estudio científico de la religión: utilidad y problemas”, en *Razón y Fe* 278, n. 1435 (2018) 191-201.

que está en el origen del modelo cognitivo. Como hemos visto, la ciencia cognitiva estudia la mente como si estuviese compuesta por distintos módulos o, utilizando la metáfora que ya mencionamos, diferentes pequeñas computadoras, que estarían especializadas en diferentes funciones. Sin necesidad de dejar de lado totalmente la idea, parece claro que no se puede explicar en base a ella todo lo que ocurre en la mente. La modularidad ha sido en los últimos años fuertemente criticada. La ciencia cognitiva no puede ignorar esas críticas y seguir con esa imagen de lo mental como si nada hubiese pasado.

En segundo lugar, el planteamiento clásico en ciencia cognitiva dejaba totalmente al margen las dimensiones conscientes y reflexivas de la mente religiosa, y tenía en cuenta solamente procesos automáticos e intuitivos. Los propios defensores del planteamiento cognitivo tienden hoy en día a pensar que los procesos conscientes son relevantes y deben ser tenidos en cuenta, pues la orientación vital de la persona y sus decisiones conscientes pueden ser tan determinantes como los procesos más intuitivos o inconscientes. Necesitaríamos modelos, en este sentido, que permitiesen tener en cuenta la existencia de estos dos niveles en la explicación: lo intuitivo (e incluso inconsciente) y lo reflexivo (y consciente).

Otro asunto relevante es el de la importancia de los procesos simbólicos, la creación de metáforas, la combinación de ideas y la existencia de la “mente extendida” y compartida como elementos que configuran de un modo no menor la mente humana, incluida su dimensión religiosa. Ya dijimos que últimamente se están haciendo esfuerzos por incluir algunas de estas perspectivas, pero aún falta mucho para saber si el planteamiento cognitivo puede hacerlo con éxito sin separarse completamente de sus supuestos teóricos fundamentales (o al menos de algunos de ellos). El enactivismo, por ejemplo, concibe la esencia de la cognición no por referencia a un conjunto de reglas cada vez más elaboradas para el procesamiento de la información, sino a un saber-cómo, no representacional, que acopla la acción del cognoscente y el entorno. Desde esta perspectiva, la cognición no es procesamiento de la información, por lo que no está nada claro que esta forma de plantear las cosas pueda seguir llamándose ciencia cognitiva. Y si lo es, desde luego no se trata de una versión de la misma compatible con el planteamiento computacionalista clásico²⁹. Las concepciones situada, corporalizada, extendida y enactiva suponen un desafío a la concepción computacional, tanto en ciencia cognitiva como en neurociencia, más que un complemento de la misma.

Otro grupo de problemas teóricos es el que tiene que ver con la perspectiva evolucionista. A veces se ha querido dar una explicación de la aparición del fenómeno religioso basándose en argumentos tremendamente simples y

²⁹ Un ejemplo de esto es Alva NÖE, *Out Of Our Head. Why You Are Not Your Brain And Other Lessons From The Biology Of Consciousness*, New York, Hill and Wang, 2009.

bastante inverosímiles, o se ha caído en un reduccionismo evolucionista excesivo. Las explicaciones evolucionistas pueden sin duda desempeñar un papel relevante, pero pensar que se ha explicado un fenómeno tan complejo como la religión apelando a su presunta capacidad de fortalecer las relaciones sociales del grupo y, por lo tanto, mejorar así su supervivencia, es ingenuo en el mejor de los casos y equivocado en el peor. Es cierto que los últimos planteamientos en ciencia cognitiva de la religión han querido paliar ese exceso de reduccionismo y han intentado abordar las cuestiones desde una perspectiva más amplia, pero, de nuevo, aún está por ver qué éxitos relevantes cosechan esas líneas de investigación.

Otro punto polémico y que parece estar cambiando es que en la mayoría de sus creadores la ciencia cognitiva de la religión era una herramienta más pensada para *desmentir* la religión que para *estudiarla*. Es verdad que alguno de sus referentes, como el caso de Justin Barrett, se confiesa incluso creyente. Pero basta ver las diatribas de este autor contra el “uso ateo” de la ciencia cognitiva de la religión para darse cuenta de que, aún hoy en día, sigue siendo un modo de afrontar el fenómeno bastante común. Una verdadera ciencia cognitiva de la religión, al menos en la medida en la que pretenda ser ciencia, no debe tanto intentar refutar o desmentir de algún modo el fenómeno religioso (igual que no debe intentar a toda costa “justificarlo” o ensalzarlo), sino simplemente estudiarlo con las herramientas que la disciplina ofrece. Es evidente que cada autor tendrá sus propias preferencias personales a la hora de evaluar el fenómeno religioso, y sabemos por la hermenéutica que los prejuicios son condición necesaria de la comprensión. Pero igual de necesaria, y más cuando uno pretende hacer ciencia, es la capacidad para revisar esos prejuicios a la luz de la experiencia.

Otro problema que cabe señalar es el de la visión antropológica que hay detrás de las propuestas cognitivas. Son muchos los que han considerado que ese modo de estudiar lo mental desfigura gravemente lo que es la realidad humana. Así, cuando los científicos cognitivos están hablando de qué es pensar, o qué es decidir, están presentando una imagen profundamente distorsionada de lo que solemos entender por estos términos cuando los aplicamos a los seres humanos³⁰. Lo mismo pasaría con la religión: la ciencia cognitiva ofrece una imagen de lo que es la religión que quizá pocos creyentes o teólogos estuviesen dispuestos a aceptar. Esto no habla de modo definitivo en contra de la ciencia cognitiva, pero sí es algo significativo, y claramente reclama o exige una mejor comprensión de qué es el fenómeno religioso. Si el

³⁰ Algunos ejemplos de este tipo de crítica son: Marilynne ROBINSON, *Absence of Mind. The Dispelling of Inwardness from the Modern Myth of the Self*, New Haven & London, Yale University Press, 2010; Raymond TALLIS, *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misinterpretation of Humanity*, Durham, Acumen, 2011; Paolo LEGRENZI y Carlo UMITÀ, *Neuromania. On the Limits of Brain Science*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.

punto conceptual de partida es una mala comprensión de lo que es la religión, difícilmente al final del estudio, aunque sea empírico, tendremos un nuevo conocimiento sobre el fenómeno religioso. Puede incluso que tengamos un conocimiento, y puede que sea valioso, pero puede que no sea sobre la religión. Esta situación es análoga a la de aquellos neurocientíficos que investigan capacidades psicológicas básicas, como la volición o la memoria, y elaboran conceptos tan distantes de lo que habitualmente entendemos por volición o memoria que difícilmente puede decirse que ayuden a esclarecer estos (los estudios de Bennett y Hacker desvelando este tipo de problemas conceptuales son paradigmáticos a este respecto).

La ciencia cognitiva de la religión ofrece una visión de la religión centrada en la creencia en seres sobrenaturales. Pero esta visión de lo religioso como basado casi exclusivamente en la creencia ha sido muy cuestionada: se basa en un sesgo procedente de la cultura cristiana e incluso más específicamente protestante, y posee una influencia de la ciencia contemporánea y su racionalidad típica³¹. Existen otros aspectos de la religión que no son la creencia así entendida, y parecen quedar fuera planteamientos religiosos que no ponen en el centro un determinado credo. Aun cuando las creencias son centrales, es evidente que el enfoque cognitivo no explica cómo estas se insertan en el todo más amplio de la vida humana a la que pertenecen. Aunque ya vimos que Barrett reclama una apertura a una ciencia cognitiva de las 6E, está por ver qué éxitos cosecha dicha empresa.

El segundo tipo de problemas tienen que ver con la evidencia empírica disponible, o más bien con su falta. La ciencia cognitiva de la religión avanzó muchas hipótesis que no tenían una clara base experimental, lo cual no tiene por qué ser malo de suyo, pues en efecto muchas disciplinas científicas, especialmente al comienzo de su andadura, empiezan planteando estas hipótesis de carácter más bien teórico. Pero después de un tiempo este tipo de construcciones intelectuales deben ser puestas a prueba, de un modo u otro, ante el tribunal de la experiencia. La gran mayoría de las hipótesis de los cognitivistas han sido negadas, una tras otra, por la experiencia. Por ejemplo, la idea de que la religión tiene que ver con la teoría de la mente, o la idea de que los individuos en el espectro autista son de media menos religiosos, no han encontrado suficiente apoyo en la experiencia (aunque esta última cuestión es muy discutida). Otra teoría que ha encontrado escasa evidencia es aquella que sitúa el origen de la religión en una especie de extralimitación de nuestra capacidad de identificar agentes o proyectar formas humanas (la famosa imagen que da título al libro de Guthrie: "rostros en las nubes"). Más graves aún son los problemas que plantea la tesis de que las religiones o el sentido religioso incrementan la colaboración en el seno de las comunidades. Los diferentes

³¹ Cf. Nathaniel BARRETT, *op. cit.*, p. 11.

estudios ponen de manifiesto que, por lo general, solo las religiones con dioses moralizantes son capaces de suscitar el tipo de sentido moral que conduce a un comportamiento moral para con el prójimo. Pero es evidente que el sentido religioso no siempre conduce a una actuación moral, por decirlo de alguna manera, positiva. Que la religión conduce siempre a la cooperación obvia el hecho de que muchas veces el comportamiento inmoral tiene una clara motivación religiosa, por no hablar de la gran cantidad de conflictos que tienen su raíz en el sentimiento religioso. La situación, entonces, parece mucho más compleja de lo que parece suponer esa teoría. De la misma manera, la tesis de que los dioses moralizantes, también denominados “dioses grandes” (*Big Gods*) surgieron como un modo de sustentar una sociedad crecientemente compleja es claramente errónea: basta con mirar a sociedades tremendamente complejas y estructuradas como la del Imperio Romano, que carecía de ese tipo de dioses, o con mirar al pequeño pueblo de Israel, que creía en el Dios grande por antonomasia, pero que nunca pasó de ser una pequeña nación sometida al vaivén de las políticas de sus vecinos.

8. CONCLUSIÓN

Armin Geertz ha escrito: “El hecho de que la ciencia cognitiva estándar de la religión sea demasiado mentalista, computacional, científicista, le falte perspectiva histórica y sea culturalmente ciega, no significa que debemos abandonarla”³². Quizá sea cierto. Los problemas de estos enfoques no significan necesariamente que la ciencia cognitiva de la religión no tenga nada que aportar. Pero me parece acertado lo que dicen Lluís Oviedo y Nathaniel Barrett: esos problemas sí llevan a un replanteamiento de la disciplina. Un replanteamiento que fundamentalmente tiene que conducir a un cambio en algunos de los supuestos teóricos fundamentales, a un abandono de la perspectiva más reduccionista y a un intento de buscar mejores apoyos empíricos para lo que se defiende. Es necesaria, además, una clara apertura interdisciplinar: el fenómeno religioso es lo suficientemente complejo como para resistirse a una explicación simplista en términos cognitivos. Es discutible hasta qué punto la metáfora de la computadora es útil, pero lo que está claro es que ni la mente es una computadora ni la religión es una determinada función de una máquina. Quizá el futuro de la ciencia cognitiva de la religión depende, en gran medida, de hasta qué punto puede dejar de ser computacional. O de hasta qué punto puede tener en cuenta otros factores (como el emocional, o el social) sin dejar de ser cognitiva. En cualquier caso, parece claro que su enfoque solo podría significar una parte de lo que debe o puede ser conocido sobre la religión, por más que esa parte sea importante.

³² Armin GEERTZ, “Too Much Mind and Not Enough Brain, Body, and Culture: On What Needs to Be Done in the Cognitive Science of Religion”, en *Historia Religionum* 2 (2010), p. 25.

Por otra parte, los nuevos planteamientos (como el enactivismo) toman como modelo, a la hora de comprender lo mental y por tanto lo religioso, la biología en vez de la física. Es obvio que una perspectiva biológica va a ser necesariamente más compleja y cercana a la realidad que una basada en la metáfora computacional. Si hay algo que está claro es que somos seres vivos, no máquinas. Pero tampoco está claro si la biología ofrece recursos suficientes para comprender en toda su complejidad el fenómeno religioso. Muchas de las nuevas corrientes, críticas con la concepción computacional, pretenden superar el reduccionismo de aquella, lo cual es de agradecer. Pero la cuestión es si no caerán, huyendo de un reduccionismo (el que reduce la mente a lo físico) en otro (el que la reduce a lo biológico)³³. Sea como fuere, la viabilidad de este tipo de estudios sobre el fenómeno religioso exige no solo avanzar, en la medida de lo posible, sobre bases empíricas, sino una gran dosis de trabajo conceptual a la que están llamados, interdisciplinariamente, todos los que tengan algo que decir sobre el asunto.

Moisés Pérez Marcos
Universidad Católica de Valencia
C/ La Sénia, 10
46001 Valencia (España)
moises.perez@ucv.es

³³ Pienso en posturas que huyen expresamente del reduccionismo, como la de Alva Nöe, pero que acaba afirmando, por ejemplo, “la mente es la vida”. Por ejemplo: “La mente de la bacteria consiste en la manera en la que se compromete y se orienta dentro del mundo que la rodea. Su mente es su vida” (Alva Nöe, *op. cit.* p. 64). ¿Puede decirse esto mismo de la mente humana en todas sus dimensiones, incluida la autotransparencia?