

alcanzar si intentamos recrear desde la esfera de los sentimientos nuestro apego a la naturaleza y el vínculo bondadoso con Dios y con el prójimo.

Bibliografía

Carpenter, Federico: *William James y Ralph Emerson*. Barcelona. FCE. 2009.

De la Rubia Guijarro, José Antonio: “Es solo una experiencia religiosa”. Disponible en <http://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/viewFile/1103/1300>

Emerson, Ralph W.: *El espíritu de la naturaleza*. Disponible en <http://files.bibliotecadepoesiacontemporanea.webnode.es/200000114->

James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*. México. FCE. 2012.

Taylor, Charles: *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona. Paidós. 2004.

Dos posibles interpretaciones evolucionistas de las creencias religiosas

María Natalia Zavadivker
FBQF-UNT-CONICET
zavadivker@yahoo.com.ar

Introducción

Las reflexiones que orientan este trabajo se inspiran en el libro *Dios está en el cerebro*, de Matthew Alper. Alper argumenta, mediante pruebas neurofisiológicas y justificaciones genéticas, fundamentadas a su vez en explicaciones evolucionistas, que las creencias religiosas y las presuntas experiencias en las que se fundan no serían más que el producto de modificaciones específicas en la neuroquímica del cerebro, pretendiendo demostrar que la creencia en Dios es fruto de una programación genética que “está allí” porque proporciona algún beneficio adaptativo a la especie humana. En otras palabras, la tendencia humana a creer en una divinidad existe por su eficacia biológica (en la dirección de incrementar nuestro bienestar, huir del dolor, proporcionar una base para la regulación normativa del comportamiento, etc.) y no porque tal creencia posea valor cognitivo, vale decir, no porque represente o refiera a una entidad existente fuera de nuestra mente.

Independientemente de la plausibilidad de esta hipótesis, cabe señalar que las evidencias proporcionadas por Alper no permiten concluir la inexistencia de una entidad divina, no sólo por la imposibilidad de contrastar empíricamente enunciados referen-

tes a entes metafísicos, sino porque la propia perspectiva evolucionista soportaría argumentos contrarios igualmente consistentes con la teoría de la selección natural. Por ejemplo, aun cuando existan evidencias de cambios en los patrones de actividad cerebral durante una experiencia mística (disminución del flujo sanguíneo en la amígdala –región asociada a emociones como miedo y ansiedad–, el lóbulo parietal –lo que provocaría cierta sensación de distorsión espacio-temporal–, y el lóbulo frontal –que explicaría la sensación de disolución de la conciencia–), esto no prueba que tales experiencias sean producto de ficciones construidas por la propia mente. También podría argumentarse que se trata de evidencias de la presencia de entidades *reales* que nuestra mente es capaz de inteligir de algún modo.

Lo que sugiero es que el mismo fenómeno –vale decir, la posesión de creencias religiosas, las experiencias místicas, los cambios fisiológicos experimentados durante el rezo, y, en términos generales, cualquier tipo de inclinación hacia la religiosidad o espiritualidad– admite una interpretación *realista* y una *pragmática*, y que ambas son compatibles con la teoría evolucionista. El realismo supone que toda creencia posee un contenido cognitivo, de modo tal que, “creer en ‘p’” equivale a creer que ‘p’ es verdadera, vale decir, que dicha proposición refiere a alguna entidad efectivamente existente. Este criterio es fácilmente aplicable a las proposiciones descriptivas del tipo “Afuera llueve”, o “El gato maúlla”. Pero existen otras creencias que sustentamos no porque sean verdaderas o falsas, vale decir, no porque describan algún hecho o entidad, sino porque nos resultan útiles para desempeñarnos en la vida práctica. A esta categoría pertenecerían todas las creencias orientadas a la toma de decisiones, incluyendo las creencias morales o juicios valorativos: cuando afirmamos que enunciados

como “Respetar las normas es bueno” son *verdaderos*, adjudicamos al término ‘verdad’ el sentido pragmático que quiso darle William James: no estamos asumiendo que nuestra estimación se corresponde con algún tipo de realidad ontológica existente *per se* en el mundo mismo. Lo que hacemos es creer en ciertas consignas morales porque nos resultan útiles o eficaces para desempeñarnos en la vida práctica (por ejemplo, porque permiten regular las prácticas sociales a fin de favorecer la convivencia). Las posiciones realistas, entrampadas en la idea de que toda creencia debe tener un contenido cognitivo o representacional, tienden a multiplicar las entidades al suponer que las creencias, para ser verdaderas, deben corresponderse con algo efectivamente existente (error que, como lo reveló la filosofía analítica, deriva de la tendencia a atribuir status ontológico a términos abstractos que sólo existen en el lenguaje). Por su parte, el pragmatismo puede adoptar una versión extrema en el sentido inverso, al considerar que cualquier creencia (aun las específicamente cognitivas) debe ser juzgada sólo por su eficacia en la vida práctica, independientemente de su valor de verdad (vale decir, de su correspondencia con hechos efectivamente existentes). A mi juicio, lo más adecuado es aplicar el criterio correspondentista de verdad a las creencias cognitivas que procuran describir fenómenos empíricamente contrastables, y reservar el criterio pragmático para las creencias que orientan los juicios prácticos, vale decir, aquellas relativas a la toma de decisiones en la vida cotidiana.

Valor pragmático y pretensión de verdad

Ahora bien, una pregunta que sería lícito formularse es ¿a cuál de estas dos clases pertenecerían las creencias religiosas? Si abordamos el asunto desde el punto de vista pragmático, se trata

de creencias que promueven de hecho ciertos comportamientos y actitudes. Por un lado, poseen un alcance normativo que contribuye a orientar las acciones humanas en una dirección determinada, que puede ir desde la observancia de un conjunto de rituales indicadores de la pertenencia a un credo, hasta el ajuste del comportamiento moral a los mandatos promovidos por dicha religión (por ej., desde promover el amor, la paz y la fraternidad, hasta instar a la intolerancia, la guerra, la represión o la validación del *statu quo*). También las religiones pueden favorecer ciertas actitudes y sentimientos capaces de influir en el equilibrio psicológico y emocional de sus adeptos (seguridad, confianza, esperanza, empatía, indulgencia, o bien culpa, miedo, remordimiento, auto-represión, auto-condena –y la misma severidad moral con el prójimo–, etc.). Pero, por otro lado, está claro que las religiones no son sólo un conjunto de mandatos morales. Las creencias religiosas tienen además una pretensión cognitiva de verdad en el sentido anteriormente mencionado, ya que su completa legitimación se funda en la posibilidad de demostrar que no son construcciones humanas arbitrarias, sino que refieren a una realidad que está allí afuera y puede ser captada por el ser humano: la existencia objetiva de Dios (o, para ampliarlo a cualquier tipo de religión, incluyendo las politeístas, de una o más entidades trascendentes capaces de provocar efectos sobrenaturales, vale decir, fenómenos que trascienden las leyes del mundo natural). En síntesis, y en respuesta a la pregunta planteada, las creencias religiosas serían al mismo tiempo creencias cognitivas (ya que poseen un contenido cognitivo determinado, vale decir, incluyen un conjunto de afirmaciones que pretenden referirse o representar un estado de cosas real y pre-existente); y creencias pragmáticas (capaces de promover actitudes y sentimientos y orientar la acción moral).

La explicación realista y la pragmática en el contexto de la teoría evolucionista

A su vez, tanto la posición realista como la pragmática pueden aportar, desde una perspectiva evolucionista, explicaciones plausibles del origen y funcionalidad biológica de nuestras creencias y disposiciones, dando cuenta de por qué éstas se habrían fijado por selección natural en nuestro bagaje genético y en nuestra arquitectura psicológica. Así, el pragmatismo podría argumentar que nuestras estructuras perceptuales y cognitivas no tienen por qué proporcionarnos representaciones adecuadas y fieles de la realidad externa, puesto que éstas evolucionaron exclusivamente por su utilidad para ayudarnos a lidiar eficazmente con problemas comunes del entorno. El realismo, en cambio, sostendría que, si tales estructuras cognitivas favorecieron un desempeño conductual exitoso, es justamente por su capacidad para proporcionarnos representaciones adecuadas del entorno, vale decir, que se correspondan (al menos parcialmente) con lo que sucede en la realidad, pues si en lugar de capturar información relevante del ambiente nuestra mente sólo fabricara quimeras ¿cuál sería su valor adaptativo?

Apliquemos, entonces, cada uno de estos argumentos al problema de las creencias religiosas: un realista podría argumentar que la disposición de nuestra especie a creer en la existencia de una entidad o entidades trascendentes ‘está allí’ porque efectivamente tales entidades existen, de ahí la posibilidad de que poseamos ciertos mecanismos psíquicos que nos habiliten para captar de algún modo la presencia de las mismas (por ejemplo, ciertas experiencias místicas, o cierta capacidad de intuir espontáneamente la presencia de Dios). El pragmatismo, por el contrario, argumentaría que poseemos tales creencias y disposiciones sólo

porque éstas nos reportan algún tipo de beneficio adaptativo relevante. La sustentación de creencias religiosas y espirituales podría reportarnos importantes ventajas, tanto en el plano psicológico individual, como en el plano social.

En términos de beneficios psicológicos o existenciales, dichas creencias podrían proporcionarnos:

- La sensación de que gozamos de la protección de un padre omnisciente y todopoderoso.
- La adjudicación de un sentido trascendente y una lógica subyacente tanto a los acontecimientos de nuestra vida personal, como a los de la historia de la humanidad y del Universo en general, ya que no toleramos la suposición de que experiencias emocionalmente significativas (tales como situaciones límites y tragedias personales) ocurran por un mero capricho del azar o por razones arbitrarias. Sólo nos consuela pensar que tales sucesos ocurren “por algo”, como desafíos que nos pone Dios para aprender algo relevante o hacernos más fuertes, creencia que opera como un atenuante del dolor y un estímulo para sobrellevar situaciones emocionalmente difíciles.
- La garantía de inmortalidad –vale decir, de que seguiremos existiendo de algún modo más allá de la muerte–, ya que, como señala Miguel de Unamuno, no podemos concebirnos como “no existiendo”.
- La sensación de que podemos controlar de algún modo los sucesos futuros o asegurarnos buenos resultados mediante estrategias como rezos, ofrendas y promesas. Esto operaría además como un modo de evadirnos de nuestra propia responsabilidad como especie humana, al depositar la solución de los múltiples problemas que debemos enfrentar en un ser trascendente que todo lo puede, en lugar de asumir la pesada

carga de tener que buscar soluciones por nosotros mismos cuando sentimos que las situaciones nos sobrepasan.

- La esperanza de obtener favores y compensaciones futuras, o al menos el consuelo de un más allá en el que se pagarán las injusticias terrenales.

En lo atinente a las ventajas de sustentar un orden social sobre bases religiosas, brevemente podemos citar las siguientes (entre otras):

- Un modo de hallar una justificación trascendente, y por ende objetiva, de los valores éticos necesarios para la convivencia social.
- Un modo de favorecer la cohesión social, al promover la identificación de los individuos con su grupo de pertenencia, lo que favorecería los lazos gregarios y de apoyo mutuo entre los miembros de una misma congregación (esta ventaja no sería específica de la religión, sino extensible a cualquier organización social que promueva el sentido de pertenencia de un individuo a un colectivo social).

En otras palabras, la propia complejización de nuestras capacidades cognitivas habría dado lugar a un psiquismo más frágil y vulnerable: somos los únicos animales conscientes de nuestra condición mortal, y, por ende, de la finitud de nuestra existencia; los únicos capaces de proyectarnos a futuro, de modo tal que la preocupación por garantizar nuestra supervivencia no se dirime sólo en términos del presente inmediato, sino que nos exige una proyección a largo plazo, lo que aumenta nuestros niveles de ansiedad; los únicos con pautas de comportamiento no programadas instintivamente, por lo que necesitamos asirnos de normas de conducta percibidas como objetivamente válidas que nos eviten

la tarea de tomar decisiones autónomas, etc. Esta fragilidad existencial operaría como una presión selectiva interna capaz de generar mecanismos psíquicos compensadores, tales como la creencia en entidades sobrenaturales, que contribuiría a disminuir nuestros niveles de ansiedad (bajo el supuesto de que todo tiene un sentido y una causa justificable, y un ser superior vela por nosotros), además de proporcionarnos la garantía psicológica de que nuestras normas morales están avaladas por una entidad trascendente.

Bibliografía

- Alper, Matthew, *Dios está en el cerebro*, Colombia, Ed. Norma, 2008.
- Golombek, Diego, *Las neuronas de Dios*, Barcelona, Siglo XXI, 2014.
- James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Ed. Península, 1999.
- Zavadivker, Ma. Natalia, “Adaptación biológica y valor de verdad en creencias cognitivas y morales”, *Nuevas Fronteras de Filosofía Práctica*, vol. II, 2014.
- Zavadivker, Ma. Natalia, “Hacia un intento de distinción entre normas morales y convenciones sociales”, *Actas de las XV Jornadas de Filosofía del NOA*, Edic. de la Universidad Nac. de Salta, 2014.
- Zavadivker, Ma. Natalia, *Homo eticus. Las bases biológicas del comportamiento pro-social*, S. M. de Tucumán, Edic. La Monteagudo, 2014.