

# Una interpretación darwinista del fenómeno religioso

¿Por qué muchas religiones exigen a sus adeptos sacrificios personales del tipo de rezos diarios, castidad, donativos e incluso la plena renuncia a la propiedad?

Para algunos antropólogos la razón estribaría en que esas exigencias las hacen fuertes

**Richard Sosis**

**C**on quince años pisé por primera vez el casco antiguo de Jerusalén, la ciudad santa de mi estirpe judía. Visité las ruinas de lo que hace 2000 años fue el “segundo templo”, el muro de las lamentaciones. Quizá se despertó entonces el antropólogo que había en mí; en todo caso, me impresionaron mucho más las personas al pie de la muralla que las piedras inertes. Las mujeres, absortas en profunda meditación, estaban de pie bajo un sol abrasador, llevando blusas de manga larga y pesadas faldas que llegaban hasta el suelo. Los hombres, con sus tupidas barbas, sus largos abrigos negros y sus sombreros de fieltro, parecían no sentir el calor del verano. Alababan a Dios, mientras, abnegados, se balanceaban de atrás adelante y viceversa.

Me dirigí a mi acompañante y le pregunté: “¿Por qué un hombre en su sano juicio se viste como si estuviera en pleno invierno para rezar media jornada bajo un sol del desierto?”. En aquellos días pensé que no había explicación racional, que aquellos judíos ortodoxos no debían andar en sus cabales.

No sólo los judíos ortodoxos se comportan de esa guisa. En todo el mundo la casta clerical se distingue del resto de la sociedad en el porte externo: una túnica o traje talar, luengas barbas o un sombrero característico. En algunas religiones se someten incluso a intervenciones quirúrgicas como señal de su pertenencia al grupo. Judíos y musulmanes circuncidan a sus niños; una práctica sin mayores consecuencias. Los aborígenes australianos, en

cambio, hacen una incisión longitudinal ritual a los adolescentes en la parte inferior del pene, con un cuchillo de hueso. Y en algunos países islámicos las niñas y muchachas jóvenes sufren la ablación del clítoris.

## Marcado para siempre

No sólo entre los *nuer* del Sudán o entre los *iatmul* de Nueva Guinea, las dolorosas escarificaciones de la piel forman parte de los ritos de iniciación que marcan su recepción en la sociedad de los adultos. No menos crueles nos parecen viejos rituales de los indios americanos: los adolescentes apaches tenían que bañarse en aguas heladas; los muchachos del *Luisiño* sudcaliforniano debían soportar sin moverse ejércitos de hormigas carnívoras y a las muchachas de Tukuna, en el Amazonas, se les arrancaban los pelos.

Es difícil que los profanos comprendan el sentido de estas conductas. ¿Por qué invierte nuestra especie tanto tiempo y energía en actividades dolorosas o, al menos, desagradables? Los arqueólogos aseguran que el hombre recurre a expresiones rituales desde hace al menos 100.000 años. Toda cultura conocida practica, desde tiempo inmemorial, algún tipo de religión. Ni siquiera la marcha triunfal del racionalismo científico de los últimos siglos ha cambiado el patrón general: el 90 por ciento de los estadounidenses cree en Dios; más de dos tercios, en una vida después de la muerte y alrededor de un 60 por ciento en el infierno.

Desde hace años me viene interesando conocer por qué las convicciones, prácticas e instituciones religiosas constituyen, en todo el mundo, un componente básico

de la sociedad. En un principio, las enseñanzas de mi campo de especialización antropológica recibidas en la universidad no podían ofrecerme ninguna respuesta. Peor: me sumieron en un mayor desconcierto, si cabe. Estudié entonces un subcampo de la ecología del comportamiento, una disciplina que analiza las decisiones según el principio de costes-beneficio. Todo ser vivo se enfrenta a un conflicto de objetivos: si se dedica por entero a una cosa, no puede hacer al mismo tiempo ninguna otra para asegurar su supervivencia o su reproducción. Nuestras estrategias de decisión estarían encaminadas, a través de la selección darwinista, a una rápida y efectiva adquisición de alimentos; así argumenta la “teoría de la búsqueda optimizada de alimento”. Unas modelizaciones adecuadas hacen posible, pues, la previsión de aquellas reacciones que se adaptan mejor a las respectivas condiciones del entorno. Y, como muestran la mayoría de los trabajos de campo con pueblos primitivos, el comportamiento de *Homo sapiens* concuerda bastante con estos pronósticos.

Pero si la evolución nos ha especializado en allegar pronto los recursos que necesitamos, ¿a qué viene ese despilfarro de energía invertida en prácticas religiosas? La antropología tiene razones para justificar que cazadores y recolectores compartan en grupo los alimentos, pero no sabe por qué los queman en un altar. Se apela, cierto es, a la eficacia de estos rituales y también a las correspondientes reglas que prestan su sentido a las ceremonias. Pero esta respuesta soslaya la auténtica pregunta: ¿por qué ha favorecido la evolución una fe en lo sobrenatural

que nos impulsa a manifestaciones religiosas tan exigentes?

Karl Marx y Sigmund Freud consideraron la conducta religiosa un signo de locura. Para los primeros antropólogos, de orientación especulativa, las ideas espirituales reflejaban una mentalidad ingenua y simplista. Edward B. Tylor, uno de los fundadores de la antropología en el siglo XIX, sostenía que las religiones surgieron porque los hombres “primitivos” creían que los sueños eran reales. La aparición, en sueños, de los antepasados muertos les habría llevado a creer que el “alma” podía sobrevivir a la muerte.

Con el avance de la antropología, sin embargo, perdió valor la ecuación que igualaba “primitivo” a “irracional”. Los investigadores comenzaron a buscar explicaciones, que otorgaran a la religión una función determinada. El antropólogo teórico más reputado de principios del siglo XX era Bronislaw Malinowski, polaco de nacimiento. Sostuvo que las religiones nacieron de las “tragedias reales de la vida humana, del conflicto entre los planes humanos y la realidad”. Pero, aunque la fe pueda mitigar nuestro miedo a la muerte o ayudarnos en la búsqueda por el sentido de la vida, a mí me parece que la tesis de Malinowski no aclara el origen de los rituales religiosos.

### Una explicación darwinista de la fe

Una nueva generación de antropólogos se puso manos a la obra. Descubrieron que las prácticas religiosas excepcionales y la energía invertida condicionan el éxito de la religión como estrategia cultural. ¿A qué se debe esa inesperada ventaja selectiva? El fundamento de todo grupo reside en la cooperación provechosa de sus miembros, sea en la caza, en el reparto de la presa o en los enfrentamientos bélicos. Pero hay un problema: desde el punto de vista de los individuos es más ventajoso dejar que los otros trabajen y cuidarse sólo de uno mismo. Para mantener la cooperación, se requieren, pues, mecanismos sociales que eliminen los comportamientos parasitarios.

En esa cooperación sitúa Williams Irons, de la Universidad del Noroeste en Evanston, la mayor ventaja selectiva de la religión. Las ceremonias actúan como medios de comunicación, una interpretación que los antropólogos han tomado prestada de los etólogos. Así, los machos de muchas especies de aves ejecutan rituales de cortejo (reverencias, movimientos de cabeza, aleteos y brincos) para exhibir ante la hembra sus intenciones amorosas. John Watanabe, de la Universidad de Dartmouth, y Barbara Smuts, de la Universidad de Michigan, observaron



**1. FE FIRME.** Incluso bajo un calor estival insoportable, los judíos ortodoxos rezan a diario, durante horas, ante el muro de las lamentaciones de Jerusalén.

entre los babuinos que los machos anunciaban la confianza en sí mismos ante sus antiguos rivales con rituales de saludo. El mismo efecto surte el ruido metálico de la serpiente cascabel, un impresionante gesto de amenaza frente a quien se le acerca. La conducta ritualizada sirve, pues, para la comunicación, lo mismo dentro de la propia especie que entre especies distintas.

Irons advirtió ya que los rituales religiosos refuerzan la lealtad en el seno del grupo. Un soldado puede jurar por su honor que “mañana estaré allí”, pero si no existe una relación de confianza, esta promesa suena a vacía. Por el contrario, quien realiza una ceremonia dolorosa está expresando un mensaje inequívoco: “Me identifico con este grupo y creo en lo que el grupo defiende”.

Una mirada al reino animal puede desvelarnos el secreto de la credibilidad. En muchas especies sus miembros integrantes tratan de aparecer más altos, más rápidos, más fuertes, más sanos o más bellos de lo que son. Como observa Amotz Zahavi, sólo son, pues, creíbles las señales muy costosas, tan costosas que a su puesta en acción no les compensaría el mero objetivo de embaucar. Según Zahavi, la evolución favorece el desarrollo de tales inconvenientes. Pensemos en los

antílopes; en cuanto divisan a un depredador, se ponen a dar grandes saltos en el aire (“alardean”). Un comportamiento, a primera vista, extraño. En vez de darse a la fuga, malgastan sus fuerzas, a lo que parece, en llamar la atención de su verdugo. Pero el auténtico mensaje que envían al depredador es: “Mira qué fuertes son mis patas. No te molestes en perseguirme; no podrás atraparme”. Y el depredador “cree” al antílope, porque a este último le resultaría muy costoso fingir agilidad y velocidad; a un animal viejo o enfermo el alarde le dejaría agotado.

Algo análogo sucede con los rituales religiosos. Los judíos ortodoxos, que aguantan, envueltos en graves ropajes, un sol de justicia, implícitamente están diciendo a sus hermanos en la fe: “¡Eh! Mirad, soy un judío *haredi*. Si tú eres también un miembro de este grupo, puedes creerme, pues ¿por qué otro motivo me vestiría de este modo? Nadie lo haría, a menos que crea en las enseñanzas del judaísmo ortodoxo y participe plenamente de sus ideales”.

### Parásitos sin perspectivas

Quien se identifica con una determinada comunidad de creyentes, adquiere una serie de obligaciones. Demos por hecho que algunos rituales tienen también salu-

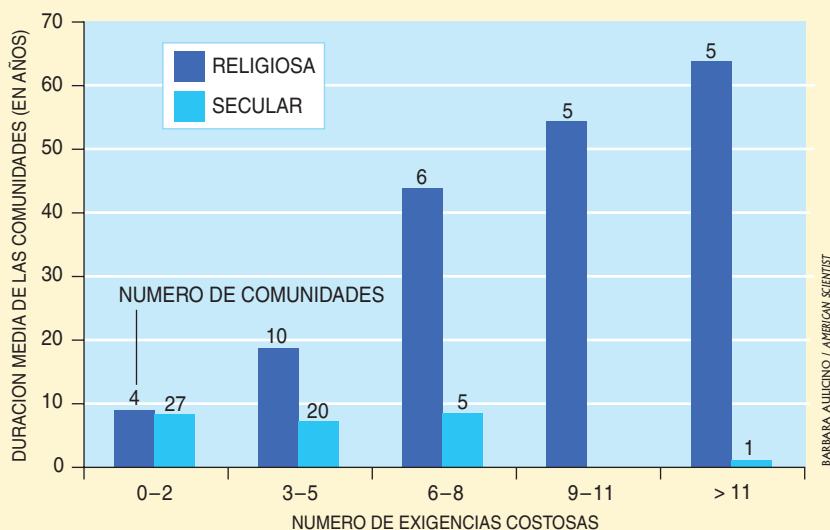
## Garantes de la longevidad

Los grupos religiosos, que imponen a sus miembros determinados comportamientos, son más duraderos. Cuanto más exigencias (véase abajo, derecha) impone una comunidad religiosa a los individuos, tanto mayor es su longevidad.

Según la “teoría de los rituales costosos”, obligaciones y exigencias demuestran, con mucha credibilidad, el compromiso de cada miembro. En este aspecto, los rituales religiosos fomentan la cohesión del grupo, que, a su vez, recompensa a sus

miembros con la ventaja de la vida en común y de la seguridad social y financiera.

Curiosamente, parece que, en las agrupaciones seculares, no se da ninguna conexión entre el número de exigencias costosas y la duración de esas agrupaciones. Posiblemente repercute desfavorablemente en ellas la falta de elementos “espirituales”. Los datos se refieren a un estudio realizado en EE.UU. con 83 comunidades del siglo XIX.



### Restricciones eventuales

- Consumo de: café, alcohol, tabaco, carne
- Uso o propiedad de: fotografías, joyas, algunos artículos técnicos, otros bienes materiales
- Actividades sociales: juegos de azar, comunicación con los foráneos, vivir en familia, mantener los derechos de los hijos biológicos

### Requisitos eventuales

Período de prueba para los candidatos, ceder las propiedades materiales, aprender determinados conocimientos, soportar reuniones en las que se les critica en público, prescripciones en el vestir, cierto estilo de peinado, ayunos

dables ventajas. No obstante, en rezar tres veces al día, comer sólo *kosher* y entregar una parte de los ingresos para fines benéficos, se invierte tiempo, energía y dinero. Inversión que desalienta a quien no se identifica con las enseñanzas de ese credo. Ello ahorra al grupo complicados mecanismos de vigilancia que, por lo demás, serían precisos para excluir a los parásitos. La ventaja selectiva de los rituales reside, pues, en una alta disposición a la cooperación, una virtud que, en el curso de la historia de la evolución, nuestros antepasados parece que debieron afrontar muchas veces.

Según la teoría de los rituales costosos, un grupo se asegura un nivel de entrega de sus miembros tanto mayor cuanto más restricciones les impone. Sólo los comprometidos de verdad se hallarán dispuestos a una tajante diferenciación social. Por otra parte, estos grupos tienen más que ofrecer y deberían alcanzar con mayor facilidad sus objetivos colectivos. Lo prueban los estudios de Lawrence Iannaccone, de la Universidad George Mason de Fairfax, con cristianos, mormones y amish. Quizá se puede explicar así un desarrollo paradójico en el “mercado de las religiones”: las iglesias que exigen mucho de sus

miembros conocen una mayor afluencia de inscritos. En efecto, testigos de Jehová, adventistas del séptimo día y la “iglesia de Jesucristo de los santos del séptimo día” (mormones) tienen una tasa de crecimiento excepcional. Por el contrario, los episcopalianos, metodistas y presbiterianos —protestantes liberales— se lamentan de una constante pérdida de efectivos.

Roger Fink, de la Universidad estatal de Pennsylvania en Filadelfia, y Rodney Stark, de la Universidad Washington en Seattle, responsabilizan a la liberalidad del Concilio Vaticano Segundo del retroceso en la asistencia a misa de los católicos estadounidenses. Al final de los años cincuenta (el concilio se inauguró en 1962), acudía a la misa dominical alrededor del 75 por ciento de los fieles. La supresión de muchas prohibiciones y la relajación de prescripciones rigurosas por parte del Vaticano hicieron que los números fueran bajando hasta el 45 por ciento actual.

### La exigencia retiene mejor

Pero, ¿se puede medir también una conexión entre las exigencias de un grupo y una cooperación más intensa? Para aclarar esta pregunta, Eric Bressler, de la Universidad McMaster de Hamilton, y

el autor examinaron datos e informes de comunidades del siglo XIX. Como medida del éxito recurrieron a su “longevidad”. En comparación con sus homólogos seculares, por lo general los grupos religiosos exigían más de sus miembros, incluyendo la abstinencia de carne, el celibato o la renuncia a todas las posesiones materiales. En realidad, las comunidades religiosas sobrevivían tanto más cuanto más exigían de sus miembros.

Los kibutzs, que había visitado de adolescente en Israel, me ofrecían una oportunidad ideal de cotejar tales resultados con comunidades de hoy. Los habitantes de estas colectividades, organizadas en una democracia de base, vivieron una parte extensa de su historia centenaria siguiendo el lema: “cada uno da lo que puede y recibe cuanto necesita”. La mayoría de los más de 270 kibutzs son seculares (y, con frecuencia, incluso tendentes al ateísmo), y los kibutzs religiosos, por el contrario, no llegan a 20. Cuando al final del decenio de los ochenta se hizo pública la enorme deuda de los kibutzs (más de 4 millardos de euros), casi nadie cayó en la cuenta de que esta deuda sólo afectaba a las comunas seculares. Los representantes del movimiento de los kibutzs religiosos

habían hecho saber que “los kibutzs religiosos no están implicados en la crisis económica”.

El éxito de estas comunas religiosas resulta tanto más sorprendente en cuanto uno repara en el fenómeno siguiente: muchos de sus rituales frenan, desde un punto de vista económico, la productividad. Por ofrecer algún ejemplo: la ley judía prohíbe ordeñar las vacas en sábado. Aunque el veredicto de los rabinos suavizó, más tarde, la prohibición para proteger a las vacas, en los primeros años esa leche no se comercializaba. Está también prohibido comer los frutos de un árbol en sus primeros años de vida. Los campos deben quedar en barbecho cada siete años y las esquinas de los campos no se pueden recolectar, porque están reservados a los pobres de la comunidad. ¿Cómo puede una

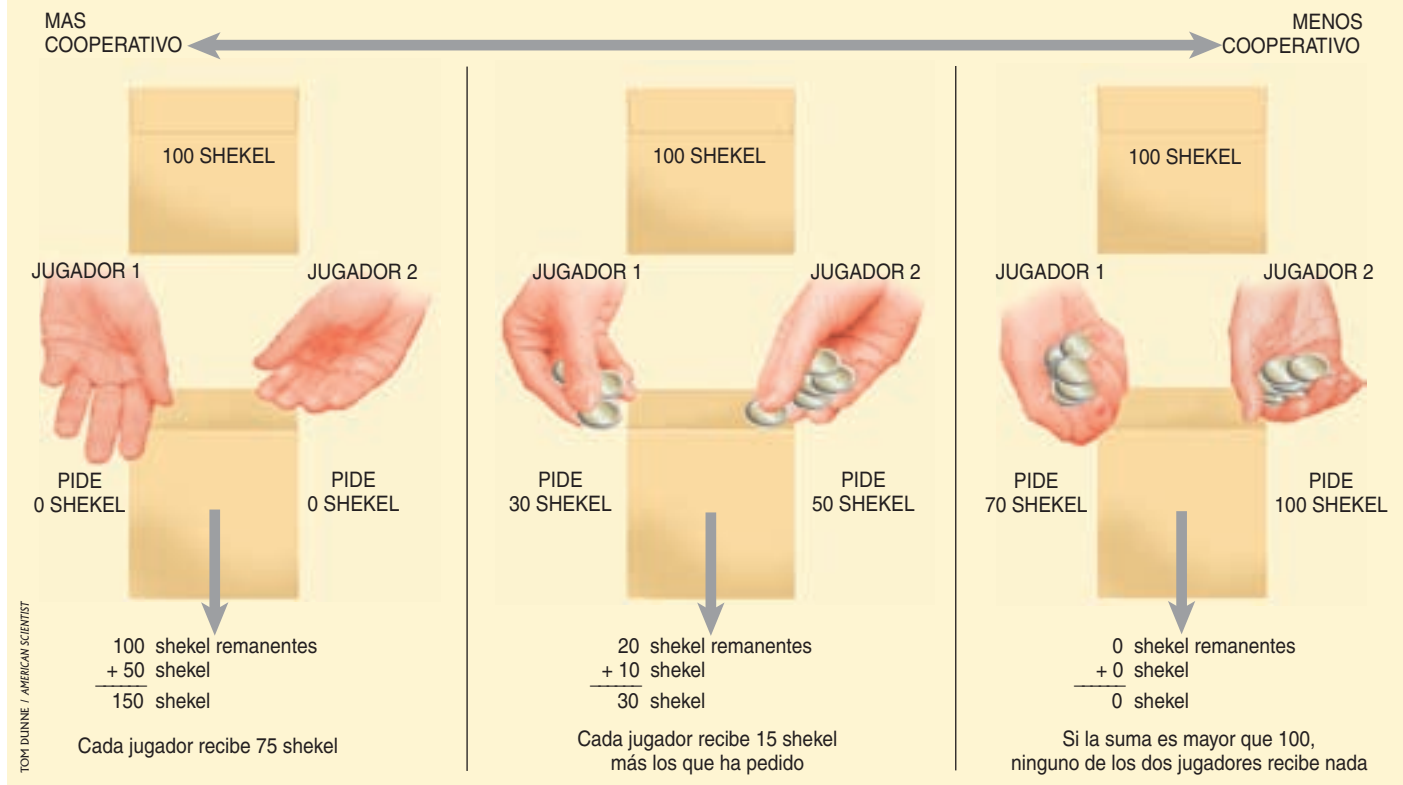


**2. NO ME ATRAPARAS...** Los brincos (“alardes”) ante la vista de un enemigo resultan un ritual agotador, pero rentable. El mensaje al depredador es: “Reboso energía. ¡Déjalo; nunca me alcanzarás!”

## Típico dilema: renunciar o tomar

La disposición a cooperar de los miembros de un kibutz se puede medir con un juego sencillo. A dos socios (ninguno de los dos conoce la identidad del otro) se les hace saber que en un sobre, al que los dos tienen acceso, hay 100 shekels (unos 18 euros). Cada jugador decide cuánto retira para sí. Cuando la suma de las peticiones es menor o igual que 100, se incrementa en un 50 por ciento la cantidad que queda en el sobre y se distribuye a partes iguales entre los participantes. Cada uno recibe, además, la cantidad que ha decidido retirar. Si la suma es mayor que 100, ambos se van de vacío. El “dilema del

bien común” reproduce el conocido fenómeno del “consumo excesivo”, que se presenta cuando todos los socios de un grupo tienen libre acceso a unos recursos limitados. Quienes discretamente exigen lo mínimo con ello, dan pruebas de una mayor voluntad cooperadora, de la que, en última instancia, todos se benefician. Por los resultados del juego, los kibutzs religiosos se comportan, por término medio, más cooperativos que los seculares. Presumiblemente ello contribuye a que los kibutzs religiosos marchen, en conjunto, notablemente mejor en el aspecto económico.





COBIS

### 3. MUY ADICTO. Los hindúes de Malasia atraviesan su piel con finos anzuelos durante el festival *Thaipusan*.

religión con tantas restricciones ofrecer, no obstante, la clave del éxito económico de un kibutz?

#### Contra la usura

Decidí abordar este tema junto con Bradley Ruffle, economista de la Universidad Ben Gurion en Beer-Sheva. Ideamos un juego para comparar la voluntad de cooperación de los kibutzs seculares y la de los religiosos. A dos miembros de un mismo kibutz (ninguno de los dos sabe quién es el otro) se les dice que hay 100 shekels (unos 18 euros) en un sobre. Cada jugador decide cuántos shekels quiere sacar. Si la suma de ambas peticiones pasa de 100 shekels, ninguno de los dos recibe un céntimo y el juego se acaba. Si las extracciones pedidas suman menos que 100 o lo igualan, ambos reciben su dinero, se incrementa el remanente en un 50 por ciento y se reparte por partes iguales entre los dos jugadores. El juego es un ejemplo típico del “dilema del bien común”: los recursos disponibles para todos se agotan con rapidez, si se consumen. Para conservarlos se requiere, pues, de cada miembro una autorrestricción voluntaria, es decir, una decisión de cooperación.

Controlamos una serie de variables y las relacionamos con los resultados del juego. ¿Qué hallamos? Por un lado, los miembros de un kibutz religioso cooperaban mejor entre sí que los de un kibutz secular. Por otro, los varones de un kibutz religioso alcanzaban un grado de cooperación mucho más alto que las mujeres, diferencia que no se presentaba en las comunas seculares. ¿A qué atribuir esa disparidad? Los varones realizan,

en gran parte, sus prácticas rituales en público; en particular, las plegarias que han de recitar tres veces al día. Por el contrario, los rituales específicos de las mujeres se asientan en la esfera privada: el baño ritual, separar una parte de la masa cuando se hace el pan, y encender las velas del sábado y de los días festivos. Estas tres ceremonias no están pensadas para señalar un compromiso con un gran grupo, sino para demostrar las obligaciones ante la familia. Las mujeres no están obligadas a participar en el culto; por eso no es quizá sorprendente que sólo en los hombres correlacione positivamente la asistencia regular a la sinagoga con la disposición a la cooperación.

Además del *Homo sapiens*, otras muchas especies ejecutan rituales. Pero, ¿por qué se aureola, en la especie humana, esta conducta con matices religiosos? Según Scott Atran, de la Universidad de Michigan, y Pascal Boyer, de la Universidad Washington en St. Louis, los conceptos espirituales se graban con más fuerza en la memoria que las ideas seculares y, por tanto, se transmiten mejor. La fe en un mundo trascendente parece que es decisiva para una disposición duradera a cooperar. Nuestro estudio de las comunidades del siglo XIX había apuntado en la misma dirección, pues la fuerte relación positiva entre el número de obligaciones de peso y la continuidad era válida sólo para las comunidades religiosas, pero no para las seculares. Un resultado sorprendente, si tenemos en cuenta que otros grupos seculares —militares y asociaciones gremiales— exigen también rituales costosos.

#### Sentir la verdad

Roy Rappaport (1926-1997) tenía una explicación para este hecho. Las ceremonias religiosas generan una entrega mayor, porque las doctrinas de fe que las acompañan se apoyan en enunciados no contrastables, que, por tanto, no se pueden falsar. Enunciados como “Jesús es el Hijo de Dios” no se puede probar ni refutar; los creyentes se adhieren de forma voluntaria. Es fácil contrastar, por el contrario, el enfoque igualitario, tomado de Karl Marx, de los kibutzs seculares al distribuir equitativamente el trabajo y los recursos y mirar cuál es el resultado. A la vista de la experiencia acumulada con tales kibutzs, se ha puesto en entredicho el principio. Muchos abogan por una remuneración acorde con el rendimiento; otros propenden directamente a la privatización de los kibutzs.

La investigación evolutiva del comportamiento religioso se halla todavía en pañales. El valor de la teoría de los rituales costosos deberá medirse por su capacidad de explicar los fenómenos religiosos asociados a la comunidad. Pero la mayoría de las personas religiosas no viven en comunas.

Probablemente la religión ha contribuido siempre a la cohesión de sus fieles. Por desgracia, esta solidaridad tiene también sus lados sombríos, como se manifiesta en la violencia de los grupos fundamentalistas. En ninguna otra parte se puede ver con más claridad que en la región que visité a los 15 años y en la que me encuentro al escribir estas líneas. Queda por esperar que el conocimiento de cuánto necesita la psique humana de la religión ayude a reemplazar los conflictos por una cooperación.

RICHARD SOSIS es profesor de antropología en la Universidad de Connecticut. Investiga, entre otros temas, la evolución de la cooperación, las sociedades utópicas y la etología de las religiones.

© American Scientist

#### Bibliografía complementaria

SIGNALE DER TIERE: INFORMATION ODER MANIPULATION? R. Dawkins y J. R. Krebs in *Einführung in die Verhaltensökonomie*, dirigido por J. R. Krebs y N. B. Davies, págs. 222-242. Parey; Hamburgo, Berlín, 1981.

SIGNALE DER VERSTÄNDIGUNG. A. Zahavi, A. Zahavi. Insel-Verlag; Frankfurt, 1998.

ANGEBENER HABEN MEHR VOM LEBEN. M. Uhl y E. Voland. Spektrum Akademischer Verlag; Heidelberg, 2002.

## Sentido y utilidad de la religión

Es innegable que la religión cumple también funciones sociales. Richard Sosis, antropólogo, ve el objetivo de los ritos religiosos en fomentar la cohesión y estabilidad de una comunidad. Sostiene que sólo así se puede explicar por qué el ser humano invierte tanto tiempo en prácticas religiosas, en vez de ocuparse en buscar alimentos o en procrear. Pero la cuestión central es otra: ¿puede la religión reducirse a sus funciones sociales? ¿Se encierra su sentido genuino en ser un valor útil de ese tipo? Quien responde de forma afirmativa suprime muchas dimensiones de la vida religiosa. Con otras palabras, procede con una actitud reduccionista.

Muy distinta es la postura del creyente. Para él, constituyen componentes importantes de la realidad (del ser) no sólo la vida social, sino, sobre todo, los propios contenidos de fe. El reduccionismo ontológico (relativo al ser), por el contrario, niega de entrada —sin razones científicas y sólo por motivos ideológicos— que a la religión le corresponda una realidad propia; realidad que hay que diferenciar, en su ser, de la utilidad social y de las bases biológicas de la vida.

La argumentación de Richard Sosis se apoya en un reduccionismo ontológico-naturalista del tipo defendido por Richard Dawkins y Edward O. Wilson. Estos sociobiólogos proponen, apelando a la teoría darwinista de la evolución, que toda vida biológica se halla ordenada a la supervivencia de los genes “más fuertes” o “mejores”. Por consiguiente, toda la vida espiritual y cultural debería estar subordinada a ese objetivo. El cerebro humano produciría, pues, los resultados que de él se esperan porque los genes estarían “programados” para tal fin. Por tanto, incluso las reglas morales y los ritos religiosos sólo sirven, en última instancia, para fortalecer a la comunidad con el fin de que cada miembro pueda transmitir, en óptimas condiciones, sus genes.

Los sociobiólogos fundan su hipótesis en el comportamiento observado en distintas especies animales. De ahí lo han extrapolado, sin más, a la vida espiritual y cultural de los humanos. Se trata, en efecto, de una teoría naturalista fuertemente impregnada de prejuicios ideológicos. En cuanto planteamiento filosófico no admite otra realidad que la vida biológico-natural.

Entre los presupuestos de esta interpretación de la evolución, la mayoría de las veces no explicitados, se cuenta la ne-

gación de la teleología: en el desarrollo de la vida, no habría ninguna orientación hacia un fin. Ahora bien, si la supervivencia fuera la única fuerza impulsora de la evolución, ¿por qué habría de desarrollarse la vida hasta llegar a la especie humana? Los microorganismos son los artistas de la supervivencia: se multiplican con rapidez y pueden adaptar su constitución genética, con suma celeridad, a las condiciones cambiantes del entorno. ¿Podría acaso ser inherente a la vida y a su más alto desarrollo un sentido que no se agotara en su objetivo biológico, en la supervivencia?

La conducta humana muestra muchas peculiaridades, cuyos beneficios biológicos todavía no se han explicado. Desde hace muchos años los sociobiólogos vienen empeñados en entender el fenómeno del comportamiento altruista, el amor desinteresado al prójimo. Para justificarlo no faltan complicadas hipótesis sobre los intereses del grupo, según las cuales el amor al prójimo redundaría, a la postre, en un éxito redoblado del “egoísmo de los genes”.

Entre los fenómenos que difícilmente encajan en el campo de la biología se encuentra la religión. Desde una óptica evolutiva, los rituales religiosos, a menudo curiosamente extravagantes y costosos, no dejan de constituir un derroche de recursos. En su artículo Richard Sosis parte, como ámbito de interpretación, de la hipótesis evolucionista de los sociobiólogos; busca, pues, una explicación reduccionista: cuanto más exigentes, “costosos”, son los rituales, tanto mejor garantizan la cooperación y la supervivencia del grupo.

Pero es ésta una explicación que se queda en la epidermis de la religión, que no entra en su contenido interno. ¿Qué contestaría un judío ortodoxo, si se le sugiriera que sus oraciones no tienen ninguna otra función que la de estabilizar la comunidad de judíos ortodoxos? Rechazaría de plano tal interpretación; declararía que él asocia al ritual un significado netamente distinto, la adoración a Yahvé. Para el creyente, la religión concierne a la relación con Dios sin otras connotaciones; la existencia de la Divinidad no constituye para él ninguna ficción, sino una certeza, y cuya veneración encierra el contenido decisivo de su vida.

El judío fiel pregunta al antropólogo: ¿por qué trata usted de explicar una praxis religiosa sin incluir también la dimensión de la primera persona, es decir, la vivencia

subjetiva? Los ritos religiosos podrían tener, como efecto secundario, una utilidad social e incluso biológica. Pero sólo capta su verdadero sentido quien los practica con una actitud creyente.

Al final del diálogo imaginario, el antropólogo podría reconocer que no tiene ningún acceso subjetivo a los contenidos, decisivos para el creyente, de la praxis religiosa y que, por tanto, no quiere entrar de ningún modo en esa perspectiva interna de la religión. Pero es obvio que, sin ese acceso, no se puede conocer lo peculiar de la praxis religiosa.

Por lo demás, algo análogo vale para otros muchos fenómenos humanos. Si alguien sostiene, por ejemplo, que el amor entre un hombre y una mujer sólo sirve al interés personal y a la procreación, la mayoría de las parejas se opondrán. Insistirán en que el aspecto decisivo hay que buscarlo en su misma relación (caracterizada por el amor mutuo). Lo mismo que el amor no tiene, en principio, objetivos, aunque está pleno de sentido, así tampoco los tiene la práctica religiosa, que refleja, en definitiva, el amor de Dios intramundano. Su sentido está en el amor a Dios, en la orientación del hombre hacia Dios y a las experiencias que tiene en esa entrega.

Ocurre que los ritos para dar culto a Dios toman formas peculiares deudoras, la mayoría de las veces, de una tradición religiosa. En ocasiones se petrifican en rituales carentes de contenido, porque el propio contexto originario, en que surgieron, se ha vuelto ajeno hasta para los fieles.

—ULRICH EIBACH



VAROHPRES

## Bases de la neuroteología

Hans-Ferdinand Angel es profesor de pedagogía religiosa y catequética. Con él ha mantenido *Mente y cerebro* el siguiente diálogo sobre los componentes de la religiosidad y su relación con la neurología.

**Mente y cerebro:** Profesor Angel, los estudios en neuroteología investigan las experiencias religiosas. ¿Qué hay que entender bajo el concepto de "religioso"?

**Hans-Ferdinand Angel:** Con este término los humanos se refieren, en parte, a cosas muy diferentes. Representa un problema para la neuroteología, pues en los ensayos que se acometen resulta esencial distinguir entre voluntario religioso y voluntario no religioso. Pero no se trata de una tarea sencilla: algunos sujetos se consideran religiosos, aunque no sean miembros de ninguna religión. Y viceversa, alguien puede estar bautizado, acudir cada domingo a los servicios o misa y, con todo, no verse como religioso. Nos hallamos ante una situación curiosa y enmarañada. No se puede entender la palabra 'religioso' al margen del contexto sociocultural.

**Myc:** ¿A qué se refiere?

**Angel:** Nos hacemos religiosos a través de las experiencias autobiográficas. Dicho de otra forma: uno no viene al mundo como un ser religioso, sino que la religiosidad empieza a desarrollarse en un entorno determinado. De él tomamos los conceptos disponibles, las formas de expresión y las reglas.

**Myc:** Usted propone un modelo de la religiosidad humana de tres componentes. ¿Cuáles son?

**Angel:** Además del aspecto sociocultural ya mencionado, están el componente biológico y el de asentimiento. El componente de asentimiento, o adhesión, indica que la religiosidad presupone una identificación con un credo religioso. No basta una mera reproducción de usos y costumbres. Como cristiano puedo dedicarme intensamente al budismo, sin, por ello, tener la intención de convertirme en budista. Por último, la religiosidad posee también una componente biológica. Aquí halla su sitio la neuroteología actual en cuanto estudia, por ejemplo, los procesos neuronales de las monjas.

**Myc:** ¿Dónde está el problema de los estudios neuroteológicos?

**Angel:** Un modelo omniabarcante de religiosidad no puede orillar ni la componente sociocultural ni la de la vida cotidiana. La adhesión se seguirá considerando, en principio, como el factor determinante de la religiosidad, y se irá apagando la impronta sociocultural. Pero la adhesión a una creencia y el aspecto sociocultural se han de relacionar con el sustrato biológico. Lo que necesitamos es un modelo integrador de la religiosidad humana que conecte de forma adecuada el planteamiento biológico con las otras dos componentes.

**Myc:** Pero, ¿puede la investigación neurológica enriquecer en algo el debate en torno a los orígenes de la religiosidad?

**Angel:** ¡Por supuesto! Qué zonas se activan en una experiencia religiosa reviste interés evolutivo. Obtenemos así una visión

de facetas importantes de la religiosidad. Vale la pena proseguir, pero sería prematuro, y probablemente también estaría fuera de lugar, afirmar que un área cerebral es competente de la religiosidad por el simple hecho de que se active cuando meditamos.

**Myc:** Según su opinión, ¿cuál es la función de la religiosidad humana?

**Angel:** Nuestro organismo mantiene constantes determinados parámetros biológicos; aludimos a la homeostasis del sistema. Podría ser que la religiosidad sirva, en sentido análogo, al equilibrio entre conocimientos y emociones. El ser humano ha de poder integrar en este concepto lo desconocido y lo trascendente. La religiosidad podría ser una suerte de superestructura que regula el pensamiento y las emociones. Desde ese trasfondo, fe y pensamiento estarían en una relación recíproca; al igual que los sentimientos están implicados en los procesos del pensamiento, los aspectos religiosos podrían hallarse comprendidos en los procesos cognitivos.

**Myc:** En los EE.UU. hay una corriente de aproximación entre el psicoanálisis y la neurología que converge en el neuropsicoanálisis. ¿Ve usted unas posibilidades análogas para la neuroteología?

**Angel:** En Europa ha de pasar todavía algún tiempo. La teología no está muy familiarizada con los problemas de las ciencias naturales. Y viceversa, las ciencias naturales, y lamentablemente también la psicología europea, han considerado, hasta ahora, los fenómenos religiosos como irrelevantes para su ámbito de investigación.

**Myc:** ¿Cómo podrían aproximarse las líneas de investigación de la religiosidad?

**Angel:** Desde la Ilustración, las disciplinas científicas se han ido desarrollando por separado. En nuestros días, los científicos adoptan, a veces irreflexivamente, conceptos que en mi especialidad son muy complejos. Salvo excepciones, los teólogos no pueden ya comprender los detalles de lo que los científicos investigan. En un primer paso deberíamos explicarnos mutuamente lo que queremos decir; ¿cómo se lo digo al colega? La gran oportunidad radica en que dos tradiciones científicas, separadas e incluso enemistadas desde Descartes, pueden ahora comunicar algo.

