

¿Religión explicada? Debate en torno al concepto de Religión como “fenómeno natural” de Daniel Dennett (Religion explained? Debate regarding the concept of religion as a “natural phenomenon” in Daniel Dennett’s perspective)

ALBERTO RAMÍREZ TÉLLEZ

Universidad Santo Tomás, Colombia
frayalbertoramirez@usantotomas.edu.co
ORCID 0000-0001-8560-2518

WILSON HERNANDO SOTO URREA

Universidad Santo Tomás, Colombia
wilsonsoto@usantotomas.edu.co
ORCID 0000-0002-0139-0544

Resumen. La religión es un tema apasionante, aunque sembrado por escollos. Si bien el estudio de su constitución, finalidad y pertinencia ha sido emprendido por diferentes campos de investigación, gran parte de sus más significativos aportes no consiguen más que rebatirse entre sí. Esta investigación, que aborda los planteamientos principales del filósofo estadounidense Daniel Dennett sobre el tema de la religión como fenómeno natural en contraste con los planteamientos de distinguidos filósofos de la religión,

tiene como propósito señalar terrenos menos inhóspitos en medio del debate en los que sea posible, haciendo una apuesta interdisciplinar, una comprensión menos conflictiva de la religión que pueda franquear esos límites que se le imponen a veces de manera tan concluyente ya sea por parte de las certezas científicas, de los postulados biologicistas, o incluso de las especulaciones metafísicas de algunas formulaciones teológicas.

Palabras clave: religión; Dennett; interdisciplinariedad; evolución; nuevo ateísmo.

Abstract. The Religion is a fascinating topic despite it has some hurdles. Although the study of its constitution, objective and relevance has been understood with effort for different research fields, most of its meaningful contributions do not get more than refuse each other. This research, which presents the main proposals of the United States philosopher Daniel Dennett about religion as natural phenomenon in contrast with the proposal of distinguished religion philosopher, has as a propose to point the less inhospitable lands, in the center of the debate in which it can be possible, making an interdisciplinary proposal, a less conflictive comprehension about religion that can allow those limits that sometimes are imposed to it in a conclusive way for the scientific convictions, biologists postulates, or even for the metaphysics speculations of some theologist forms.

Keywords: religion; Daniel Dennett; interdisciplinarity; evolution; new atheism.

Introducción

El tratamiento que Daniel Dennett da a la religión, particularmente en su obra *Breaking the spell*, como un fenómeno natural sujeto a los imperativos de la evolución biológica¹ ha encendido un amplio y animado debate en torno a la esencia de ésta, a su razón de ser y al valor que su influencia representa en el ámbito social y cultural. Su potencial interés por un abordaje interdisciplinar de la cuestión no establece, sin embargo, un diálogo apreciativo y consistente con las reflexiones clásica y contemporánea de la filosofía de la religión; diálogo que por el contrario si se muestra extenso y reflexivo con

¹ Esta contribución recoge las conclusiones de un proyecto más amplio de estudio sobre el concepto naturalista de religión en Dennett y se enmarca dentro del proyecto del grupo de investigación *Aletheia* adscrito al Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás y financiado por FODEIN de la misma Universidad (Convocatoria 2017–2018); Del mismo modo precisa algunas cuestiones ya abordadas en una publicación previa: Ramírez Téllez, A. (2016). La religión bajo la perspectiva evolucionista de Dennett. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 47 (87), 355–373.

otros ámbitos del saber cómo la biología evolutiva, la genética, la historia de la ciencia y la antropología social entre otras. Esto se convierte en un vacío que se hace notar debido, en gran parte, a la impronta filosófica con la que Dennett se aproxima al estudio de la religión.

Intentando suplir esa inconsistencia, se presentan aquí las conclusiones de un proyecto de investigación que analiza las implicaciones que sobre la ética, la libertad y la conciencia se desprenden del concepto naturalista de la religión en Dennett. A la luz de las consideraciones de destacados filósofos y teóricos de la religión se realiza una ponderación de la argumentación y deducción, que han llevado a que Dennett sostenga la tesis de que la religión pueda ser explicada en su totalidad como un fenómeno natural; es decir, que ella pueda ser inferida y comprendida deductivamente, desde las categorías de la evolución biológica y cultural, aislada de cualquier presupuesto sobrenatural.

La pregunta que emerge es si luego de la revisión de los postulados de Dennett en el terreno filosófico y teológico, es plausible sostener que la religión, según las condiciones del naturalismo biologicista, puede explicarse y comprenderse como fenómeno natural. Al respecto, pese a no poseer un corpus sistemático de la cuestión, es generosa la dedicación que Dennett le ha brindado a esta cuestión; sin embargo, su elaboración parece estar aún lejos de ser una respuesta concluyente, representando más bien una aproximación plausible, que incentiva a emprender un camino más expedito que lleve comprender con mayor profundidad el fenómeno religioso por medio de la interdisciplinariedad; por que como señala Marvin Minsky: no se entiende algo realmente si solo se entiende de una forma (Kay 1991, 148).

Es por eso que el objetivo principal aquí es corroborar que un análisis filosófico científico de la religión como fenómeno natural, según postulados de la teoría evolutiva, del funcionalismo y materialismo, están lejos de entender y explicar la naturaleza y las implicaciones de la religión.

Una aproximación preliminar a la cuestión que lleve a una explicación teórica se da bajo la formulación de una hipótesis conceptual que determina si la crítica que establece Dennett a la religión como fenómeno natural, bajo los presupuestos de la teoría evolutiva, proyecta la necesidad de replantear

el sentido de la religión misma o por lo menos el sentido con la cual ha sido abordada hasta ahora; y, la ausencia de un trabajo sistemático en el estudio de Dennett sobre la religión, restringe las posibilidades de brindar un aporte significativo al desarrollo de futuros estudios sobre la religión y otros fenómenos sociales.

Para el abordaje de esta cuestión se sigue una metodología con enfoque cualitativo y una técnica de análisis documental; y dada la vastedad del tema, se recurre al análisis de la religión como fenómeno natural según las condiciones de un paradigma interpretativo, que permite realizar una adecuada aproximación y manejo del tema de estudio.

1. Dennett: evolución y religión

El deseo de Dennett por emprender un análisis científico sobre la esencia de la religión, parte de una revisión contemporánea de la teoría evolutiva darwiniana a la luz de desarrollos de las ciencias naturales y sociales. Para Dennett el gran mérito de Darwin, más que la promulgación de la teoría de la evolución, –idea conocida antes de la formulación darwiniana– fue percibir el proceso evolutivo como consecuencia de una selección natural, que es para Darwin un mecanismo eficiente que explica, primero, cómo las distintas especies se adaptan al medio ambiente; segundo, las posibilidades de éxito que puede tener una especie sobre otras; y tercero, cómo es posible identificar un diseño en la naturaleza. Este proceso se explica siguiendo un patrón estructural algorítmico, que Dennett resalta como el segundo elemento más significativo de la teoría de Darwin (Dennett 1999, 71), quien ha hallado en la estructura algorítmica una secuencia que describe un principio ordenador en medio de una acumulación aparentemente arbitraria y caótica. Que los humanos sean productos de este proceso algorítmica no lleva de ningún modo –afirma Dennett– a que se entienda la evolución como un algoritmo para producirnos a nosotros:

Desde que Darwin propuso su teoría, la gente ha tratado engañosamente de interpretar esta teoría como la demostración de que está destinada a nosotros,

de que somos su objetivo, hasta el punto de que la selección y la competición, así como nuestra entrada en escena, estaban garantizadas por la mera participación en el torneo. [...] La evolución puede ser un algoritmo y la evolución puede habernos producido por un proceso algorítmico, de lo que no se deduce como ver- dad que la evolución sea un algoritmo para producirnos a nosotros (Dennett 1999, 81–82).

Darwin introduce así una singular inversión del pensamiento al afirmar que algo tan mecánico y simple –no inteligente– como un algoritmo, produzca todos los procesos biológicos hallados en la naturaleza sin importar su complejidad.

2. El concepto de religión en Daniel Dennett

Lo anterior representa para Dennett la base constitutiva que define la religión como un fenómeno natural que puede simplificarse por obedecer a las leyes de la física y de la biología, en contraposición a un fenómeno sobrenatural (Dennett 2007a, 24ss.). Incluso como fenómeno cultural los rasgos más simples de la religión están presentes en otras especies animales como posibilidades de evolución biológica:

La gente quiere creer que nosotros, los seres humanos, somos enormemente diferentes del resto de las especies y ¡están en lo cierto! Somos diferentes. Somos la única especie que posee un medio extra para preservar su diseño y comunicarlo: la cultura. Esta es una declaración excesiva; otras especies tienen rudimentos de cultura y su capacidad para transmitir información mediante la conducta, en adición a la transmitida genéticamente, es, en sí misma, un importante fenómeno biológico [...]. La cultura humana, como hemos visto, no es precisamente una grúa compuesta de grúas, sino una grúa que hace grúas (Dennett 1999, 553–554).

La religión se reduce así a un proceso que se replica y conduce, por medio de potentes dispositivos denominados memes o simbioses culturales (*cultural symbionts*) que transmiten información entre generaciones por vías no genéticas (en el caso de la religión por medio del lenguaje y la simbología [Dennett 2007a, 24]).

La transmisión memética, que imita a la transmisión genética, no solo intenta erigirse como estructura cultural, sino que se adentra en los complejos terrenos de la moral y de los valores sociales. Si bien el ideal de valores trascendentales en los que se apoyan los juicios éticos y sociales son expresiones que permean diversos ámbitos distintos a la religión; no por eso –precisa Dennett– tienen una explicación que no sea “instrumental”: los valores son buenos, pero no “por sí mismos” sino por el fin que desean alcanzar:

He aquí, entonces, una hipótesis para considerar seriamente: que todos nuestros valores “intrínsecos” comenzaron como valores instrumentales, y ahora que su propósito original ha caducado –o al menos así nos lo parece– permanecen como si fueran cosas que nos gustan simplemente porque nos gustan. (¡Eso no significa que hagamos mal en desearlas! Significa –por definición– que las deseamos sin necesidad de una razón ulterior para desearlas) (Dennett 2007b, 96).

¿Qué sucede entonces con la conciencia? Ella, como categoría teológica, representa en la doctrina cristiana el lugar de encuentro por excelencia del creyente con Dios. Pero para Dennett la conciencia (sin importar si se trata de un concepto filosófico, religioso o científico) no puede en nombre de un subjetivismo intimista escapar a una explicación científica o natural. La conciencia no es un enigma infranqueable a las posibilidades de la explicación científica y comprensible:

A menudo se ve a la conciencia como un misterio que está más allá de la ciencia, impenetrable desde afuera por más íntima que sea la relación que tenemos con ella desde adentro. En mi opinión, esta idea no es sólo un error, sino también un obstáculo para el desarrollo de la investigación científica que puede explicar la conciencia con la misma profundidad y exhaustividad con las que da cuenta de otros fenómenos naturales: el metabolismo, la reproducción, la deriva continental, la luz, la gravedad, y muchos otros (Dennett 2006, 39).

De modo que la intencionalidad que configura la libertad y la conciencia es un proceso derivado de la ciega marcha de la evolución excluyendo una mente universal o un principio supremo extrínseco. La conciencia es un

cúmulo incompatible de rasgos que reacciona según las posibilidades que ofrecen la red cerebral y neuronal. Según Dennett, entender hace irrelevantes muchas de las preguntas que los filósofos y teóricos de la mente consideran cruciales (Dennett 2010, 111–112).

Siendo así, la religión como fenómeno natural responderá en últimas a la cuestión del *cui bono*, es decir ¿a quién beneficia la religión? (Dennett 2007a, 62); cuestión concerniente más a la biología evolutiva que a teorías de orden sobrenatural o revelado. Pero, ¿es posible que todo se restrinja a una mera funcionalidad? En la actualidad este tipo de hipótesis de las teorías adaptativas y biológicas (Oviedo 2016; Norenzayan 2016) al igual que las teorías cognitivas sobre la religión –que catalogan el carácter de las creencias religiosas como una especie de subproducto (Guthrie 2007)–. Atrinchearse en la evidencia de la condición naturalista de la religión y una antropología reductiva no basta para mostrar todo lo que se pone en juego cuando se habla de religión ni da cumplida cuenta de la condición humana.

Entender la complejidad de la religión implica tener en cuenta una rica tradición de estudios sobre la misma que, en el ámbito filosófico, teológico y fenomenológico han nutrido el conocimiento de la religión, como lo advierte Manuel Fraijó (1994, 38). Así mismo es necesario asumir que en ella intervienen las dimensiones naturales, personales o sociales (desde una lectura menos reduccionista y adaptativa) (Churchland, 59) como otras dimensiones no menos importantes como la soteriológica y la escatológica, que tienen como función principal llenar de significado y valor una condición particular de vida.

Lo que corresponde ahora es la exposición de los planteamientos fundamentales de Dennett sobre la religión, resaltando sus aportes pero también su carácter problemático desde la perspectiva del estudio de la religión y de estudios transdisciplinarios, que han respondido a la crítica de Dennett y han permitido avanzar en la comprensión del fenómeno religioso, en temas prioritarios como los que éste ha dejado en evidencia, pero implican un nuevo enfoque en el que la hegemonía del determinismo biológico evolutivo abra paso a un espectro más amplio de comprensión del polifónico sentido que encierra la religión.

Conclusión: Una revisión interdisciplinar del concepto de religión de Dennett

Las circunstancias para realizar un análisis de los aspectos fundamentales de la religión han cambiado en los últimos 30 años, luego del interés que la religión ha despertado en disciplinas como la antropología, la sociología, las ciencias cognitivas e incluso las ciencias biológicas. Lo que parecía ser un tema exclusivo de la teología y la filosofía, se ha convertido en tema de estudio para expertos en estas disciplinas; y sus aportes establecen nuevas y obligadas condiciones para aproximarse a un análisis más acabado sobre la religión del que en décadas anteriores realizaron la teología, la filosofía de la religión y la fenomenología.

Entre el número creciente de publicaciones de estas disciplinas, que coinciden con algunos de los tópicos discutidos por Dennett, se destacan publicaciones como *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission* (2004) del inglés Harvey Withers; *Supernatural agents* (2009) del teórico de la religión en la Universidad de Helsinki en Finlandia Ilkka Pyysiäinen; *In Gods We Trust* (1981) del sociólogo de Harvard Thomas Robbins; y manteniendo una línea más moderada *Why would anyone believe in God* (2004) de Justin Barrett uno de los directores del Thrive Center for Human Development en Pasadena California.

La presencia de estas nuevas visiones disciplinares en la religión exige una nueva comprensión de la configuración de lo religioso y fija una ruta que hace distinción, por medio del diálogo interdisciplinar, entre los fenómenos religiosos y los no religiosos. Con esto se da una referencia obligada para cargar de sentido el carácter de la religión otorgándole una comprensión más abierta y adecuada.

a. Revisar el concepto de religión que ha sido cimentado sobre la pretensión de ser una doctrina que puede equipararse en todo a una teoría científica

La comprensión de la religión, de acuerdo con Dennett no es un tan solo un ejercicio religioso que se circunscribe a una comunidad eclesial. La discusión

sobre la religión también pertenece según una amplia percepción a un ámbito público en el que ejerce un gran poder que sobrepasa la condición de ser tan solo un ejercicio piadoso o intelectual, sino que incluso llega a constituirse en un ejercicio de poder, como lo indica W. Brueggemann refiriéndose de manera particular al Antiguo Testamento:

El Antiguo Testamento claramente sirve, en primera instancia, a una comunidad (o comunidades) eclesial(es), pero es algo más que un documento eclesiástico. Desde el principio opera en el mundo del poder y tiene que ver con la aparición y la caída de imperios, y la vida y la muerte de personas y comunidades. Da testimonio de un propósito y de una voluntad santa que de forma oculta y/o pública actúa en los procesos de poder (2007 131).

Pero dicho ejercicio de poder está lejos de mostrar la naturaleza de la religión como algo consistente. La religión, en general y no solo el cristianismo, está lejos de presentar una oferta coherente y completa de Dios (Brueggemann 2005, 117); y por su puesto una oferta no problemática del ser humano. A pesar de estar respaldada por textos o prácticas cuya legitimidad en gran medida no son puestas en duda; la religión no puede ser atrapada o contenida en categorías dogmáticas, pero tampoco en categorías filosóficas o científicas; es una fuerza dinámica en constante crecimiento, cuyo lenguaje aún sigue siendo enigma, metáfora viva o lenguaje del asombro (*Sprache der Überraschung*) (Werbick, 65).

La revelación y su credibilidad, consignadas y expresadas en un credo religioso, no reposan en un magisterio sistemático (como si este fuera equiparable a una teoría científica); pero tampoco en un fideísmo o subjetivismo. Sobre la evidencia de la incansable búsqueda del ser humano sobre la verdad y el sentido de la existencia; sabemos que éste aún no se siente satisfecho con las respuestas que ha acumulado por sus propios medios; los grandes cuestionamientos que se hace el ser humano tienen que ver con su condición finita en un mundo casi infinito, algo que lo lleva a preguntarse por la trascendencia: experiencia que lo lleva a interrogarse por otras condiciones de la vida más que están más allá de otras condiciones

no menos apremiantes como las necesidades materiales de la supervivencia (Sayés, 26s).

Andrés Torres Queiruga señala que, no se interpreta el mundo de una determinada manera porque se sea creyente o ateo, sino que se es creyente o ateo porque la fe o la increencia se les aparece a los respectivos sujetos como la manera mejor de interpretar el mundo común (Torres 2000, 198). Más allá de esos intentos legítimos y necesarios, sustentar la naturaleza de la religión en un sistema de creencias o representaciones es inviable y poco creíble. Y si bien la comprensión de la religión implica entrar en diálogo no solo con la tradición de fe, sino con muchas otras perspectivas “externas”, que ayuden a decantar el fenómeno de la religión. La estabilidad y consistencia de la religión (incluso vista desde su dimensión meramente social), lo mismo que su dinámica y evolución, tampoco se agotan en su problematicidad y alcance al ser explicadas desde una perspectiva tan particular como la teoría biológica de la evolución; o por una teoría evolutiva cultural, que emerge directamente de la teoría evolutiva.

En otras palabras, si bien es cierto que, como lo afirman la mayoría de los científicos evolucionistas (Wathey 2016), la evolución no genética en los seres humanos se realiza por medio de la evolución cultural –en la que la religión sería una especie de réplica memética (Distin 2005, 189), esto no resuelve el núcleo de las dificultades que rodean a la existencia humana en la articulación de los múltiples roles y funciones propias de la interacción social. Incluso Kate Distin, que ha dedicado gran parte de sus publicaciones a la comprensión de la genética y la memética, considera que la aplicación de la teoría memética a la religión está lejos de ser la única vía de comprensión de la religión dentro de la cultura humana (Distin 2005, 189).

b. El proceso evolutivo establece una nueva forma de relación entre el hombre y el mundo que le rodea; lo que implica que los elementos esenciales del discurso religioso y de la revelación misma se promuevan bajo las condiciones de esta nueva perspectiva relacional

Dennett desplaza la relación-tensión que se establece entre el hombre y el mundo bajo las condiciones metafísicas y epistemológicas de la relación

sujeto y objeto; y pone al hombre y su medio natural en una misma orilla: la del proceso biológico evolutivo. Sobre este tema del yo que desaparece se referencia el capítulo 4 (Self-Made Selves) de su obra *The Ellbow Room* (2015). Surge así una nueva relación vinculante, integradora y constitutiva de una realidad común: “hombre-mundo. La condición extraordinaria característica del hombre no es un elemento disociador, desconcertante en el proceso evolutivo, una especie de salto cuántico, sino el punto álgido ilustrativo de cómo puede formarse algo tan asombrosamente complejo en la naturaleza evolucionada a partir de operaciones absolutamente simples.

El cristianismo, es capaz de reconocer esta relación paradójica del hombre con el mundo. Y lo hace precisamente bajo la tensión que se crea entre la protología, donde el mundo se erige como obra del amor y la escatología, en la que el hombre se constituye en protagonista clave del hecho redentor (Cor 5:17, Efe 4:22–24, Col 3:9–10). De este modo, en la tradición cristiana sobre la acción creadora de Dios, se puede notar, por un lado, la condición compartida por el hombre con el resto de las cosas existentes por medio del acto creador (Relatos de la creación Gn 1,1–2,4^a y Gn 2, 4) y, por el otro, en el acontecimiento escatológico, la “solidaridad” con la que el mundo se une al hombre en la espera de la consumación redentora del tiempo (Rm 8, 18–23). Estas dos fuerzas que jalonan al hombre, se entrelazan de igual manera en su valoración existencial.

Pese a estar sujeta a una constante y controvertida revisión de sus implicaciones y de esas lagunas inciertas que muestra la teoría de la evolución, sus aportes, como lo indica el teólogo Juan Alfaro, son un presupuesto confiable para comprender la relación que tiene el ser humano con el mundo que lo rodea:

El análisis de la relación hombre mundo debe tener en cuenta la hipótesis, altamente probable, de la evolución, es decir, del proceso irreversible de la materia a la vida, de lo inorgánico a lo orgánico hacia organismos progresivamente más complejos [...] la hipótesis evolucionista presenta garantías suficientes para aceptarla como presupuesto preferible para una reflexión sobre la relación hombre-mundo (2002, 201).

Este nuevo énfasis en la condición relacional del ser humano, está lejos entonces de ser una degradación frente a la condición relacional que desde el discurso religioso se establece entre el ser humano y Dios. La religión puede realzar y legitimar esta relación del hombre con el mundo desde la racionalidad del encuentro del ser humano con Dios creador y revelador. El mensaje de la revelación dignifica a la persona, pero no lo hace a expensas del mundo natural. La verdad que nos hace libres, no nos hace libres del mundo, sino con el mundo (Ef 1, 21; Rm 8, 19–23; es una verdad que reconcilia y carga de sentido la existencia humana, que se manifiesta solidaria con el mundo como parte esencial de la creación (*Lumen Gentium* 48).

c. La perspectiva evolutiva y determinista de Dennett restringe y empobrece la relación hombre-mundo

¿Es la concepción del hombre que se desprende de la postura darwiniana negativa?, ¿Solo se puede inferir de ella que el hombre es tan solo el resultado casual –que no causado– de un proceso, que era regido y dominado, ya no por fuerzas externas a él mismo –como se sostenía en la concepción newtoniana–, sino ahora por un proceso interno? O que, como reclama escépticamente Nietzsche, lo que se haya ganado con tal “logro” de estar donde estamos en el proceso evolutivo sea peor de lo que ya se tenía. Todos estos son planteamientos que surgen tras la insuficiente explicación que Dennett da a la comprensión darwinista de la relación hombre mundo.

Si bien Dennett insiste en la importancia que tiene la relación del ser humano con su entorno dada bajo las condiciones deterministas de la evolución biológica y cultural, esta relación queda sujeta a una serie de categorías materialistas y funcionalistas que solo dan cuenta de procesos y comportamientos ciegos como justificación independiente (Dennett 2007a) en la que los seres humanos no son más que objetos físicos que nada tienen que ver con los mecanismos que subyacen en las competencias que poseen y cuyas vidas viven sumergidas en un mundo cotidiano que se asemeja a una ilusión de usuario computacional (*user-illusions*). A Dennett no le queda más que un mundo casi vacío y pobremente poblado por la

insignificancia de átomos, moléculas, compuestos inorgánicos o bacterias: grúas que harán grúas.

Y aunque afirme que el ser humano no sea tan sólo una especie de grúa compuesta de otras grúas, sino que es una grúa que hace grúas (Dennett 2014, 338), deja inhabilitado el valor de cualquier otra explicación no funcionalista de procesos decisivos en la evolución como la adaptación, el acondicionamiento y las variaciones que el ambiente suscita. La evidencia del cambio y capacidad de adaptación no solo biológico-mecanicista sino de comportamiento e interacción, que son cruciales; deben tener una expresión, aparte del funcionalismo, más clara y elaborada. El teólogo K. Rahner (2008, 180) advierte la necesidad de esa expresión independiente del mero funcionalismo biológico, al afirmar que la cultura configura el ámbito existencial de cada y de aquello que, como específicamente humano, crea mediante una acción libre y consciente de sí y de su mundo circundante al actuar y realizar su obra personal. Esta creación no es un lujo que el hombre se procura, pues sin ella no podría subsistir incluso como un simple animal.

Los cambios y la capacidad de adaptación no se limitan a los rasgos externos o físicos del ser humano, sino que afectan su comportamiento, factor decisivo también en el proceso evolutivo. Cómo podría negarse al respecto las implicaciones que ha traído a la evolución humana el valor de la incorporación de tecnologías, las variaciones en la dieta, la revolución agrícola, la capacidad para adaptar condiciones ambientales, la revolución cognitiva o el uso del lenguaje. Este último por ejemplo ha abierto nuevas dimensiones en el espacio del diseño, cuyo secreto solamente nosotros poseemos. Es decir, ha bastado tan solo con unos milenios –si se tiene en cuenta la duración de los procesos biológicos– para que, utilizados nuestros vehículos de comunicación y de exploración, hayamos transformado no solo nuestro planeta, sino el proceso mismo de desarrollo del diseño que nos ha creado. Es evidente que se trata de un proceso, más complejo que pasar de lo simple a lo sofisticado. El ser humano no está determinado únicamente por el lento aparecer de las variaciones de la herencia genética; muchos de los cambios más radicales en el proceso evolutivo dependen más de la epigénesis, del ambiente, que de la herencia genética.

d. Al defender la sencillez algorítmica que sigue la selección natural, Dennett introduce un innecesario conflicto bajo la imagen dualista de “grúas” y “ganchos celestes”

Describir la realidad bajo este modelo; es novedoso y lúcido: existen dos mundos, el físico (grúas) y el metafísico (ganchos “colgados” en el cielo). Sobre este último no sabemos nada ni lo necesitamos para nada. Así, si somos consecuentes, cualquier teoría sobre el “todo” se reduce a la teoría de grúas, en la que la realidad física aparecerá como un pálido reflejo de la realidad de unas leyes algorítmicas. Sin embargo, como lo sostiene el físico R. Penrose ganador en 1988 del Premio Wolf en física junto con S. Hawking, dada la naturaleza de la cuestión es muy difícil establecer un criterio fiable que permita sostener una idea tan extrema como la de Dennett:

sin duda estamos a mucha distancia de una teoría semejante, y es materia de controversia si se encontrará alguna vez algo parecido a una “teoría de todo”. Sea como fuere, se da el caso de que cuanto más profundamente sondeemos los secretos de la naturaleza, más profundamente nos vemos dirigidos hacia el mundo platónico de las ideas matemáticas a medida que buscamos el conocimiento. ¿Por qué es así? Por el momento, solo podemos verlo como un misterio (Penrose 2014, 1376).

La propuesta de Dennett, es un meritorio progreso hacia la comprensión del cómo más que del porqué de la realidad física. Pero con los hallazgos de la biología evolutiva se ha alcanzado una impresionante comprensión de los procesos evolutivos que determinan la vida; las funciones algorítmicas, geométricas, estadísticas y del cálculo infinitesimal han permitido una comprensión más acertada de los sistemas que subyacen en el proceso evolutivo. Sin embargo, nuestro camino hacia la comprensión de la naturaleza del mundo, aún está lejos de ser satisfactoria (Penrose 2014, 1383).

No existe una comprensión del mundo que sea suficiente en sí misma, para que sea considerada independiente de otras interpretaciones y comprensiones de la realidad. Y menos, cuando esas otras comprensiones han desempeñado un papel crucial en la consolidación de teorías como la de la evolución misma. Si nos atenemos al principio antrópico, no es posible

esquivar la evidencia de que cualquier teoría válida, que establezcamos sobre el universo que observamos, debe operar inevitablemente con leyes que se ciñan y sean del todo compatibles con nuestra condición humana (Hoyle 2015, 325s).

Si en las ciencias “duras” las afirmaciones de Dennett se tornan en este punto problemáticas; el escenario es más crítico cuando se afianzan en el plano de lo cognitivo, lo social, lo ético y lo religioso; Porque incluso, aunque todos estos ámbitos pudiesen ser enmarcados bajo las condiciones propias de un fenómeno natural; poseen principios y condiciones de una realidad que no es fácilmente absorbible por una lógica fáctica; y menos, si ésta aplica como criterio un principio –“grúas” y “ganchos celestes”– que las hace débiles e incompatibles con los principios evolutivos.

Sin embargo, el desafío que los postulados de Dennett representa para la religión no lo es tanto en el campo del determinismo, sino en establecer la religión como una realidad fáctica, restringiendo la comprensión del fenómeno religioso y negando un fundamento trascendental que abre la existencia humana a un autoconocimiento (Alfaro 2002, 18), indagando por un sentido existencial último, que la persona no puede otorgarse por su solo esfuerzo. La primacía de la inteligibilidad en el proceso evolutivo, eclipsaría cualquier otra condición de posibilidad del fenómeno religioso. Optar por un mundo de grúas, en contraposición a uno de ganchos, resulta entonces, tan absurdo como querer elegir entre religión y ciencia, o lo que sería más dramático, hacer de la ciencia una religión o de la religión un saber verificacionista y verificador de la realidad del mundo.

e. En la concepción de la religión como fenómeno natural Dennett eclipsa el papel del ser humano, y lo incorpora como un actor, que representa pasivamente, en su condición natural, la grandiosidad de un proceso azaroso y ciego que ha alcanzado en la humanidad alta complejidad evolutiva, pero que puede replicar dicho progreso en la Inteligencia Artificial y en el transhumanismo

Las teorías de Turing sobre el cálculo computacional y la robótica ofrecen al funcionalismo de Dennett el símil con naturaleza robótica e informática

del cerebro humano. Entonces, la conciencia sería como una máquina informática capaz de pensar: ¡es evidente que somos máquinas!, máquinas muy complejas y evolucionadas, hechas de moléculas orgánicas en vez de metal y silicio y si nosotros somos conscientes, entonces puede haber máquinas conscientes: nosotros (Dennett 2007a, 431). La humanidad se reduce a un complejo proceso evolutivo, y este proceso evolutivo replica en los procesos físico y químicos, incluso los del cerebro humano y la conciencia, la analogía de un sistema computacional binario, que puede ser dividido en subniveles, hasta alcanzar un nivel elemental de 1 y 0, representado de manera imaginativa como el nivel del homúnculo que, con su limitado trabajo, puede ser remplazado por una máquina (Dennett 2017a, 88), por un software simple.

En la versión radical del proyecto de Inteligencia Artificial, Dennett ve la distinción entre el hardware y el software como un modelo de la distinción entre el cerebro (hardware) y la mente (software) (Power, 35). Esta postura criticada, por ejemplo, por J. Searle en *The Mystery of the Consciousness* (1997), es insuficiente incluso si se toman los procesos mentales como procesos cerebrales, porque a diferencias de las máquinas computacionales, son innumerables los estímulos neuronales que no se someten a las determinaciones físicas de espacio y tiempo ni tienen patrones habituales de comportamiento.

Si existe una dualidad que despierta cuestionamientos no es la de cuerpo mente (software/hardware), sino la de cuerpo y espíritu en el campo de la subjetividad. Y aunque esta dualidad se de cómo algo vivencial o imaginado (de origen mítico, religioso o filosófico) es un ámbito, del que las ciencias cognitivas no pueden desprenderse, quizá porque la cuestión no está en cómo procesamos información y damos respuestas de ejecución o inhibición; sino de cómo entretejemos la dimensión subjetiva y de cómo la identidad rebasa la corporeidad, el espacio y el tiempo de una realidad mecánica y determinista.

Con el transhumanismo, la evolución en su dinámica biológica y cultural, parece quedar rezagada por la tecnología. Sin embargo, como afirma el biólogo Edward Wilson en su reciente libro *The Meaning of Human Existence*, lo que hace al ser humano tan diferente del resto de seres vivos no es la

ciencia y la técnica, sino la cultura, la educación, las humanidades. Y aún tenemos una deuda grande con nosotros y con nuestro entorno: Cualquier utopía de lo transhumano ha de suponer, a su vez, la de lo humano (Wilson 2014, 15). Finalmente, y continuando con Wilson:

Si el gran acertijo de la condición humana no puede resolverse recurriendo a los fundamentos míticos de la religión, tampoco se resolverá mediante la introspección. Sin ayuda, la investigación racional no tiene forma de concebir su propio proceso. La mayoría de las actividades del cerebro ni siquiera son percibidas por la mente consciente. El cerebro es una ciudadela, como dijo una vez Darwin, que no puede ser tomada por asalto directo (2012, 8).

f. Dennett asume la religión como una especie de proyección compensadora de la condición precaria del ser humano que, siguiendo el funcionalismo norteamericano de la religión, se pregunta por el control y beneficio inmediato que trae la religión a los valores morales de un humanismo cívico (¿Cui bono?)

Dennett considera seriamente que todos los grandes valores que llamamos intrínsecos, comenzaron como valores instrumentales, y al perder su funcionalidad y propósito quedaron arraigados en nuestra herencia cultural, sin una justificación distinta a que siempre han estado ahí. (2007a, 68). Dennett continúa afirmando que:

Independientemente de que sea la religión en tanto que fenómeno natural, es un esfuerzo inmensamente costoso, y la biología evolutiva nos muestra que nada tan costoso ocurre simplemente porque sí. Un gasto de tiempo y de energía como éste tiene que equilibrarse con algo de “valor” obtenido (2007b, 97).

Y ese valor obtenido –que le permite replicarse con éxito– no es otro, que mostrar el beneficio que representa. Sin embargo, desde el imperativo evolucionista son pocas las ideas plausibles de la religión que resulten susceptibles de ser verificadas y de mostrar alguna utilidad para la humanidad (Dennett 2007a). En este contexto surge un humanismo cívico que se amolda a la relevancia que las ciencias biológicas y evolutivas han ganado

en el terreno de la antropología y las ciencias sociales. Sin embargo, no es claro como este tipo de ética determinada por el imperativo biológico logre responder con claridad a las exigencias que surgen bajo las reglas de la justicia, las virtudes y los bienes.

En otro aspecto, es posible identificar en la obra de Dennett, una reducción del tema de la moral a la esfera social, tanto como un problema de usos del lenguaje, como el valor utilitarista de su juicio. Esta reducción intenta identificar religión y moral es una pretensión que hace tiempo viene siendo revisada; por lo menos, en una sociedad pluralista, es imposible sustentar la validez universal de normas morales basadas en una acreditación ontoteológica (Habermas, 1996, 26). Con esta objeción tropiezan claramente los planteamientos de Dennett sobre el papel de la religión en la sociedad (pluralista como la americana) mediante el uso moral. La equivalencia entre religión y moral es una asociación inapropiada difícilmente fundamentada.

g. Una idea para cerrar

Dennett nos ha presentado el fenómeno de la religión, pero no su fundamento. Es necesario reconocer y recoger su aporte, pero mantenerlo en sus límites. Un trabajo interdisciplinar entre las ciencias de la religión, las ciencias sociales y las ciencias naturales, nos alejan de toda visión y verdad unidimensional. La verdad sobre la religión no puede ser reducida por una teoría científica, o por impenetrables elaboraciones dogmáticas confesionales. Tampoco la aproximación fe-ciencia se da por la demostración de postulados comunes de carácter empírico ni tampoco por una subsistencia pacífica e indiferente. Las ciencias naturales que estudian la evolución humana, reclaman desde sus propios saberes y experiencias aportes que pueden enriquecer sus conocimientos y avances. La experiencia, la ciencia y la sabiduría adquirida y heredada, son un acceso privilegiado a la religión, como ese fenómeno que nos abre por medio de la fuerza de la libertad a la trascendencia; nos permiten igualmente un acceso privilegiado a la naturaleza humana; y permiten al ser humanos reconciliarse con su propia naturaleza finita, sin tener que eliminar a Dios, ni proclamar la llegada del transhumanismo, como anuncio del fracaso de la humanidad.

Comprender la religión como un fenómeno natural ha sido una invitación a mirar al extremo contrario de la cuerda que sujeta la trascendencia, extremo que se presenta también como encuentro tremendum con una fuerza que empuja al hombre a diluir su privilegiada situación en las aguas del arroyo evolutivo. Si la pretensión de Dennett era subsumir la religión en el proceso evolutivo para diluirla en él, para hacerla, como dice Gómez Caffarena, “invisible” (Gómez, 87), la verdad es que ha servido más bien para hacer más visibles sus notas esenciales e irreductibles.

Referencias

- Alfaro, Juan. 2002. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Appleyard, Bryan. 2004. *Understanding the Present: An Alternative History of Science*. New York: Tauris Parke.
- Aquinas, Thomas. 2006. *Latin Text and English Translation, Introductions, Notes, Appendices, and Glossaries*. New York: McGraw-Hill.
- Boyer, Pascal. 2002. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. New York: Random.
- Brueggemann, Walter. 2007. *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé: Testimonio, disputa, defensa*. Salamanca: Sígueme.
- Cortina, Adela. 2016. “La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant”. *Pensamiento* 273: 771–788.
- Churchland, Patricia. 1992. “Reductionism and Antireductionism in Functionalist Theories of Mind.” In *The Philosophy of Mind: Classical Problems/Contemporary Issues* edited by Brian Beakley, and Peter Ludlow, 59–68. Cambridge: MIT Press.
- Dennett, Daniel. 1999. *La peligrosa idea de Darwin: Evolución y significado de la vida*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Dennett, Daniel. 2003. *Freedom Evolves*. New York: Penguin.
- Dennett, Daniel. 2004. *La evolución de la Libertad*. Barcelona: Paidós.
- Dennett, Daniel. 2006. *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Buenos Aires: Katz.
- Dennett, Daniel. 2007a. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin.
- Dennett, Daniel. 2007b. *Romper el hechizo: La religión como un fenómeno natural*. Buenos Aires: Katz.
- Dennett, Daniel. 2010. *Content and Consciousness*. London: Routledge.

- Dennett, Daniel. 2014. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. New York: Simon & Schuster
- Dennett, Daniel. 2015. *The Ellbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. London: The MIT Press.
- Dennett, Daniel 2017a. *Consciousness Explained*. London: Hachette.
- Dennett, Daniel. 2017b. *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. New York: W.W. Norton & Company.
- Distin, Kate 2005. *The Selfish Meme: A Critical Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraijó, Manuel. 1994. *Filosofía de la religión: Estudios y textos*. Madrid: Trotta.
- Caffarena, José. 1999. *Ateísmo moderno: Increencia o indiferencia religiosa*. Vol. 8. México: Universidad Iberoamericana.
- Habermas, Jürgen. (1996). *Die Einbeziehung der Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kay, Alan. 1991. "Computers, Networks and Education." *Scientific American* 265, no. 3: 138–149.
- Paul VI, Pope. 1965. *Dogmatic Constitution on the Church. Lumen Gentium*. Boston: Pauline Books & Media.
- Merchán, Luis. 2015. *Walter Benjamin: ¿pesimismo o utopía? Una Lectura de la historia y la sociedad*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Norenzayan, Ara et al. 2016. "The Cultural Evolution of Prosocial Religions." *Behavioral and Brain Sciences* 39: 1–65.
- Oviedo, Lluís. 2016. "Religious attitudes and prosocial behavior: a systematic review of published research. Religion". *Brain and Behavior* 6: 169–184.
- Penrose, Roger. 2004. *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*. London: Jonathan Cape.
- Penrose, R. 2014. *El Camino a la realidad: Una guía completa de las leyes del universo*. Barcelona: Debate.
- Power, Mick. 2012. *Adieu to God: Why Psychology Leads to Atheism*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Ramírez, Alberto. 2016. "La religión bajo la perspectiva evolucionista de Daniel Dennett". *Análisis* 87: 355–373.
- Ramírez, Alberto. 2015. The Language in Revelation: Performativity and Pragmatics. *Theologica Xaveriana* 65(180), 301–325.
- Sayés, José. A. 2009. *Teología Fundamental: La razón de nuestra esperanza*. Valencia: Cultural y Espiritual Popular.
- Rahner, Karl. 2008. *La gracia como libertad*. Barcelona: Herder.

- Robbins, Thomas, and Anthony Dick. (Ed.). 1981. *In gods we trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*. New Brunswick: Transaction.
- Torres, Andrés. 2000. *Fin del cristianismo premoderno: Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae.
- Werbick, Jürgen. 2007. *Gott verbindlich: Eine theologische Gotteslehre*. Freiburg: Herder.
- Wathey, John. 2016. *The Illusion of God's Presence: The Biological Origins of Spiritual*. New York: Prometheus.
- Wilson, Edward. 2012. *The Social Conquest of Earth*. New York: W.W. Norton & Company.
- Wilson, Edward. 2014. *The Meaning of Human Existence*. New York: W.W. Norton & Company.
- Whitehouse, Harvey. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: Altamira.