

ARTÍCULOS

LA AUTO-SECULARIZACIÓN EN LOS NUEVOS ESCENARIOS SOCIOCULTURALES. IMPLICANCIAS PARA LA EDUCACIÓN RELIGIOSA

SELF-SECULARIZATION IN NEW SOCIOCULTURAL SETTINGS. IMPLICATIONS FOR RELIGIOUS EDUCATION

Cecilia Dockendorff¹
Fundación Soles, Chile

RESUMEN

Entre las profundas transformaciones actuales en el cristianismo occidental destacan dos fenómenos emergentes que involucran la relación entre ciencia y religión y que anticipan una tendencia hacia cambios radicales en el ámbito religioso-espiritual. Ambos fenómenos originaron sendas investigaciones sociológicas realizadas entre 2013 y 2019: "Auto-secularización del pensamiento cristiano: una observación sociológica a las transformaciones estructurales y semánticas del ámbito religioso

ABSTRACT

Among the current profound transformations in Western Christianity, two emerging phenomena stand out that involve the relationship between science and religion and that anticipate a trend towards radical changes in the religious-spiritual sphere. Both phenomena originated two sociological investigations carried out between 2013 and 2019: "Self-secularization of Christian thought: a sociological observation of the structural and semantic

1 cdocken@soles.cl. Este artículo es parte de las actividades del proyecto FONDECYT de Iniciación N°11160497.

en la sociedad contemporánea” y “Neurociencias y auto-secularización del cristianismo: ¿un fundamento científico para la religiosidad?”.

Este artículo presenta una visión general de los resultados de dichas investigaciones, destacando el concepto de auto-secularización como un proceso de deconstrucción del lenguaje dogmático-doctrinal a fin de preservar lo central del mensaje cristiano para las nuevas generaciones. Asimismo, destaca cómo estudios neurocientíficos sobre fenómenos religiosos avalan y profundizan dicho proceso de auto-secularización al interior del cristianismo. El artículo intenta aportar a la comprensión de los actuales escenarios socioculturales para la necesaria actualización de la Educación Religiosa.

PALABRAS CLAVE:

Auto-secularización, neurociencia, espiritualidad, educación religiosa.

transformations of the religious sphere in contemporary society” and “Neurosciences and self-secularization of Christianity: a scientific foundation for religiosity?”.

This article presents an overview of the results of these investigations, highlighting the concept of self-secularization as a process of deconstruction of dogmatic-doctrinal language in order to preserve the core of the Christian message for new generations. It also highlights how neuroscientific studies on religious phenomena endorse and deepen this process of self-secularization within Christianity. The article tries to contribute to the understanding of the current sociocultural scenarios for the necessary updating of Religious Education.

KEY WORDS:

Self-secularization, neuroscience, spirituality, religious education.

I. INTRODUCCIÓN: CAMBIOS EMERGENTES EN LA RELIGIÓN Y LA CIENCIA EN EL SIGLO XXI

A comienzos del siglo XXI, lo religioso muestra una compleja constelación de fenómenos aparentemente paradójicos o contradictorios. Por un lado, se aprecia una drástica disminución de la afiliación y de las vocaciones religiosas en el cristianismo occidental que ha llevado a plantear una crisis de las religiones institucionalmente establecidas (Corbi, 1996; Robles, 2001; Vigil, 2015; Spong, 2014; Cupitt, 2018). Por otro lado, se reconoce un *revival* de lo religioso en un mundo supuestamente en vías de progresiva secularización. Un amplio estudio sociodemográfico (Kaufmann, Skirbekk y Goujon 2012) destaca la revitalización a nivel mundial de la religión: en Japón y China, en Rusia y el este europeo tras la caída de los regímenes comunistas, en Estados Unidos el fortalecimiento del denominacionalismo tradicional, y en Latinoamérica el aumento explosivo del evangelismo y pentecostalismo. Pero si bien se constata la relevancia social de lo religioso en los albores del presente siglo, no se desconoce que Europa sigue siendo la expresión sociológica del secularismo, la privatización de la religión y del ateísmo. En el trasfondo de todo ello se hace manifiesta la tensión entre ciencia y religión, la que se ha caracterizado por el conflicto entre racionalidades inconmensurables a lo largo de los últimos cuatro siglos y que continúa desenvolviéndose y presentando cambios.

Las ciencias sociales no han permanecido ausentes de la observación de este cambiante panorama religioso, intentando profundizar en la comprensión del fenómeno religioso, sus nuevas expresiones y sus consecuencias para la sociedad contemporánea. Desde la perspectiva de la sociología sistémica de la religión (Luhmann, 2007b), el sistema religioso enfrenta problemas que han resultado complejos, amplios y variados a lo largo del despliegue de la modernidad. La diferenciación de la sociedad contemporánea ha implicado el reemplazo de la religión por la ciencia como fundamento socialmente aceptado del conocimiento y la verdad. Es el sistema de la ciencia el que hoy mantiene la regulación social respecto de lo que se considera conocimiento verdadero o

no-verdadero en la descripción del mundo natural e histórico. Ello ha desencadenado distintas reacciones al interior del sistema religioso, que van desde el atrincheramiento fundamentalista hasta las aperturas de diversos tipos.

Visto desde el punto de vista semántico (o del discurso) el conflicto entre ciencia y religión ha surgido cuando ambas han intentado explicar el mismo ámbito de fenómenos aplicando incompatibles conceptos de verdad: el dogma revelado por un lado y las verdades científicas por otro. Así, ante el primado de la diferenciación funcional moderna (Luhmann, 2007a), el sistema de la religión ha tenido que aceptar que sus comunicaciones deberán irse adecuando a las características de una sociedad que le impone exigencias cognitivas que valoran la coherencia lógica y la evidencia empírica. Todo esto ha implicado una serie de ajustes por parte del sistema religioso, proceso que se mantiene en la actualidad particularmente activo en el interior del cristianismo.

Entre los cambios observables en el cristianismo occidental, destacan dos fenómenos emergentes que involucran la relación entre ciencia y religión y que dieron origen a sendas investigaciones empíricas llevadas a cabo entre 2013 y 2019: “Auto-secularización del pensamiento cristiano: una observación sociológica a las transformaciones estructurales y semánticas del ámbito religioso en la sociedad contemporánea (2013-2016)” y “Neurociencias y auto-secularización del cristianismo: ¿un fundamento científico para la religiosidad?” (2016-2019).

La primera investigación indagó sobre procesos auto-reflexivos emergentes sin precedentes en el cristianismo. Si bien el pensamiento disidente y los movimientos alternativos han existido a lo largo de la historia del cristianismo, ciertas manifestaciones contemporáneas no parecían tener precedentes. Tanto en Europa, Norteamérica como en ciertos contextos en América Latina, se estaba cuestionando el dogma, la revelación, la autoridad de las Escrituras, las formas semánticas del teísmo y otros conceptos fundamentales, mientras se reafirmaba simultáneamente la validez del cristianismo.

La investigación indicó dichos procesos auto-reflexivos como *auto-secularización*, esto es, como un intento del sistema religioso por responder a las expectativas cognitivas de la sociedad contemporánea por vía de modificar el lenguaje religioso, aun a costa de abandonar verdades fundadas en lo sobrenatural, las creencias y tradiciones. Un fenómeno marginal al interior del sistema religioso, por cierto, pero con repercusiones profundas y, de expandirse, con probables consecuencias en el propio sistema religioso como asimismo en diversos otros ámbitos de la sociedad, incluida la educación.

El segundo fenómeno religioso estudiado abarcó no solo el ámbito religioso sino una novedosa, aunque incipiente, relación entre ciencia y religión, más específicamente entre neurociencia y espiritualidad. Es en el campo de las neurociencias donde se pueden observar los aportes más novedosos a la comprensión de fenómenos religiosos hasta aquí solo tematizados por la religión.

Desde la perspectiva teórica, ambas investigaciones se enmarcaron en la sociología sistémica de la religión, la que forma parte de la teoría sociológica de sistemas sociales iniciada por Niklas Luhmann (1999a, 1999b, 2007b, 2009). Esta teoría permite estudiar el fenómeno religioso desde su propia racionalidad interna, sin requerir observarlo a través de teorías de la secularización, ajenas a la propia operación del sistema religioso (Dockendorff, 2015). Para la sociología sistémica, el problema que trata la religión (su función) se remonta a la respuesta comunicativa a la diferencia entre las condiciones de vida conocidas o habituales, y aquellas desconocidas y por ende desconfiables. A lo largo de la historia de la humanidad, con diversos recursos semánticos, la religión habría logrado introducir en el ámbito de lo confiable—donde se lleva a cabo la vida humana cotidiana— la propia distinción conocido/desconocido; habría logrado una especie de domesticación de lo desconocido-desconfiable (Luhmann, 1999a).

Desde la perspectiva metodológica, ambas investigaciones combinaron el estudio documental con estudios de caso llevados a cabo en países europeos y en Norte y Sudamérica (Dockendorff, 2016; Dockendorff y Romero, 2019). Aplicando metodologías cualitativas

de investigación, los estudios de caso desarrollados lograron captar mejor la especificidad de las transformaciones en el ámbito religioso estudiado.

2. EL CONCEPTO DE AUTO-SECULARIZACIÓN

El concepto de auto-secularización intenta describir procesos auto-reflexivos emergentes sin precedentes en el cristianismo. Hoy, más allá de los llamados *revivals* religiosos iniciados en las últimas décadas del siglo pasado, en el pensamiento cristiano occidental se observan nuevas ideas –discursos, teologías, movimientos y organizaciones– que cuestionan en forma radical doctrinas y tradiciones, mientras intentan mantener vivo lo que consideran el núcleo irrenunciable del mensaje espiritual cristiano. Si bien procesos auto-reflexivos y propuestas divergentes se han sucedido desde los albores del cristianismo, la auto-secularización destaca por adoptar transformaciones inéditas. En el medioevo podrían haber sido consideradas herejías, las que habrían sucumbido ante la institucionalidad religiosa que concentraba el poder simbólico y político. La modernidad contemporánea, por el contrario, presenta un contexto social radicalmente distinto y augura un derrotero igualmente diferente a estas innovaciones.

Auto-secularización indica un conjunto de reflexiones teológicas y movimientos divergentes en sectores del cristianismo tanto católicos como protestantes. Todos comparten el hecho de mantenerse al interior del pensamiento cristiano –aunque no necesariamente todos en su institucionalidad–, mientras abiertamente cuestionan sus bases doctrinales tradicionales ensayando nuevos lenguajes y perspectivas.

Característico del proceso de auto-secularización del pensamiento cristiano es que muestra una disposición a incorporar la racionalidad secular, aceptando y utilizando las verdades científicas para deconstruir parte importante del lenguaje religioso dogmático-doctrinario. Al incorporar en sus procesos reflexivos el conocimiento científico contemporáneo, el cristianismo auto-secularizado observa su propio ámbito religioso desde una perspectiva histórico-cultural.

Dichos procesos reflexivos se han plasmado en textos, documentos y prácticas que llevan la deconstrucción de sus tradiciones a límites máximos. Su propósito común es llegar a una radical transformación de la religiosidad, diferente del humanismo secular y la espiritualidad individualista estilo *New Age*. Abandonando todo lenguaje religioso que atente contra la racionalidad contemporánea, conservan la expectativa de que ello no implica la muerte de la religiosidad sino su propio desarrollo (Vosper, 2008; Spong, 2009, 2014; Cupitt, 2002, 2018; Corbí, 1996, 2007; Robles, 2001, 2010; Vigil, 2015).

La teoría de sistemas sociales hace posible observar la auto-secularización como un paradójico proceso de “des-religionización” (en algunos casos se rechaza utilizar el término religión) para –precisamente– preservar lo central de su mensaje y continuar así la función del sistema religioso. Se trataría del intento por parte de algunos sectores del cristianismo por responder a las exigencias cognitivas de la sociedad contemporánea por vía de modificar su lenguaje religioso y continuar cumpliendo su función en el sistema religioso (Dockendorff, 2016).

Desde la sociología sistémica de la religión, para la mantención del sistema religioso solo es necesario que este cumpla su función. Se ha argumentado que la religión ha perdido gran parte de sus funciones, entre ellas la creación de solidaridad e integración moral (Freud, 1978; Durkheim, 2007); la función de interpretar tanto los fenómenos naturales como históricos (Weber, 1994); el monopolio de la función de otorgar consuelo existencial (Bloch, 1975; Horkheimer, 2000; Löwith 2006). Desde la sociología sistémica, sin embargo, la función de la religión no se cumple necesariamente al mantener dichas funciones, ni en tanto sigan vigentes las instituciones clásicas que dicen representarla, ni si los contenidos de sus comunicaciones deban aludir a lo definido de antemano como sagrado o traten sobre Dios.

Sistémicamente, la función de cualquier sistema social se formula desde la contingencia (no a partir de una necesidad estructural de la sociedad establecida *a priori*). Ello implica la posibilidad de que distintos elementos comunicativos puedan sucederse en aportar al

cumplimiento de la función, a los que la teoría llama *equivalentes funcionales* (Luhmann, 2007a). Sistémicamente, la función religiosa solo se cumple en la medida en que se mantenga activa la comunicación específica de este sistema. ¿De qué tipo de comunicación se trata? Mencionamos que, en la conceptualización sistémica, la función de la religión constituye el intento –desde los albores de la evolución humana– por responder al problema de cómo incorporar en las condiciones de vida conocidas, aquellas desconocidas y por ende desconfiables o amenazantes. Actualmente, tales comunicaciones se construyen en torno a la distinción genérica inmanencia/trascendencia (Luhmann, 2009).

En la actualidad, la comunicación en torno a esta distinción general puede adoptar una amplia gama de contenidos, validados solo a partir de la aceptación o el rechazo social que conciten, y la consiguiente mantención de la actividad comunicativa. Ello implica que lo que se considera religioso no necesita “una semántica históricamente determinada, ni el lenguaje formal de la religión, ni cultos ni dogmas específicos” (Luhmann, 1999b: 155). Se reconoce así la contingencia de las semánticas religiosas y su dinámica evolutiva. En consecuencia, desde la perspectiva sistémica, tanto los cuestionamientos al dogma religioso como las transformaciones semánticas (conceptos, interpretaciones) y estructurales (organizaciones, redes y otras formas institucionales) pueden observarse como equivalentes funcionales a las formas tradicionales (teísmo, revelación, dogmas, fe, institucionalidad jerárquica) que emergen en la continuidad del ejercicio de su función por parte del sistema religioso.

Si se acepta la perspectiva anterior, el sistema de la religión adquiere hoy gran libertad para ensayar nuevas semánticas que resulten en equivalentes funcionales compatibles con la diferenciación funcional de la sociedad moderna. Los procesos de auto-secularización expresan esa libertad, por lo que no sorprende que acepten los avances de las múltiples racionalidades seculares, en particular la científica, sin abandonar la comunicación religiosa. En la actual sociedad funcionalmente diferenciada, la religión está mostrando una mayor

libertad para reflexionar sobre su propia especificidad como sistema, ante sí misma y ante la sociedad global.

Las expresiones auto-secularizadas que ejemplificaremos más adelante no solo intentan mantener, sino fundamentalmente fortalecer sus propuestas religiosas.

3. CONVERGENCIA CIENCIA-RELIGIÓN

Uno de los resultados inesperados de la investigación sobre el proceso de auto-secularización cristiana reveló una proliferación de estudios neurocientíficos que estaban abordando fenómenos tradicionalmente tratados por la religión. Se trata de las neurociencias, entre ellas la neurobiología, la biología evolutiva y las ciencias cognitivas, que están estudiando diferentes experiencias descritas como religiosas y sus correlatos con procesos neuro y psicobiológicos (Brown, 2009; MacNamara, 2009; Newberg, 2010; Brown y Strawn, 2012; Golombeck, 2014; Rubia, 2014, 2015). Estos investigadores intentan explicar las bases neurológicas y evolutivas de una gama de experiencias subjetivas que incluyen los estados místicos, la iluminación y otros estados de conciencia asociados a la oración, meditación, contemplación, al canto y bailes religiosos, incluyendo también la tendencia humana a desarrollar y mantener creencias.

Desde el punto de vista de la relación ciencia-religión, ya no se trata entonces solo del sistema religioso reaccionando a las irritaciones por parte del sistema de la ciencia, sino que el propio sistema científico, específicamente el campo de las neurociencias, se muestra interesado en la comprensión de fenómenos religiosos hasta ahora tematizados por la religión.

Surgió así la pregunta de si y cómo los resultados de estas investigaciones neurocientíficas tendrían resonancia en sectores auto-secularizados del cristianismo. Efectivamente, apareció evidencia de que las investigaciones neurocientíficas estaban teniendo aceptación en sectores del cristianismo, principalmente en Europa y Norteamérica

(Ashbrook, 1999; Drewermann, 2007; Nogués, 2011; Sequeiros, 2012), dando origen a un emergente conjunto de producciones –organizaciones, libros, revistas, artículos– en que confluyen neurociencia y cristianismo. Ello constituyó el punto de partida para la segunda investigación: *Neurociencias y auto-secularización del cristianismo: ¿un fundamento científico para la religiosidad?*

La idea de investigar las producciones neurocientíficas sobre fenómenos religiosos y su resonancia en sectores del cristianismo surgió de vislumbrar que, por primera vez en la sociedad moderna, al conocimiento que continuamente aporta la ciencia sobre el mundo natural e histórico podría agregarse ahora un fundamento científico a mucho de lo que aún se mantiene en terreno religioso.

Lo interesante de todo ello es que, a diferencia de los conflictos entre las ciencias naturales y la religión por incompatibles cosmogonías y explicaciones de fenómenos naturales, en la actualidad las neurociencias muestran un positivo interés por estudiar fenómenos del ámbito religioso. Si sus hallazgos llegan a ser aceptados e incorporados, podrían llevar el proceso de auto-secularización cristiana a niveles de mayor capacidad explicativa y favorecer cambios consecuentes en el sistema religioso.

Hasta antes de estas investigaciones neurocientíficas no había aparecido la ciencia como potencial aliada de la religión, no ya para deconstruir creencias sino para ayudar a fundamentar sus propuestas de valorar y cultivar la religiosidad. Por primera vez este tratamiento de fenómenos religiosos que desborda el ámbito de las religiones institucionalizadas y pasa a ser de interés científico, podría impactar positivamente en el sistema religioso, llegando a reforzar los procesos de auto-secularización emergentes.

En efecto, lo importante de estas comunicaciones es que podrían ser adoptadas por ciertos contextos cristianos como un *aval científico* para fundamentar la legitimidad, credibilidad y validez de la religiosidad, habida cuenta de que la fundamentación sobre bases dogmáticas de origen sobrenatural que contradicen la racionalidad científica ya no puede sostenerse.

4. AUTO-SECULARIZACIÓN EN LOS NUEVOS ESCENARIOS SOCIOCULTURALES: LOS NEUROCIENTÍFICOS

Presento a continuación una visión de los principales temas y las semánticas utilizadas para exponerlos, utilizadas tanto por neurocientíficos como por personeros cristianos que recogen sus comunicaciones, estudiados en las investigaciones mencionadas anteriormente. Ello como una forma de darle contenido específico al concepto de auto-secularización y presentarlo como uno de los nuevos escenarios socioculturales que pueden ser considerados por quienes están abocados a poner al día la educación religiosa.

Para referirse a los fenómenos religiosos, los neurocientíficos estudiados parten de investigaciones propias o de avances en investigaciones neurocientíficas basadas en estudios del cerebro humano. También incluyen estudios provenientes de la biología evolutiva, la antropología y otras ciencias sociales. Veremos, en primer lugar, cómo aborda cada uno de los neurocientíficos tratados el estudio de lo que llaman fenómenos religiosos. Por cierto, así como la sociología no observa los contenidos teológicos sino el rol de la religión en la sociedad, las neurociencias tampoco estudian temas teológicos o doctrinales sino la relación de experiencias religiosas con procesos cerebrales y mentales.

Golombek² parte de la siguiente pregunta: ¿por qué la religión y las creencias se resisten a desaparecer en pleno siglo XXI? Sus respuestas se basan en una extensa bibliografía proveniente tanto de las neurociencias como de las distintas ciencias sociales. Conjetura que lo religioso no solo sería natural sino también heredable.

McNamara³ aborda lo religioso a partir del estudio científico del cerebro y explica la experiencia religiosa develando sus bases

2 Diego Golombek. Argentino (1964), doctor en Biología por la Universidad de Buenos Aires, especialista en cronobiología. Profesor en la Universidad Nacional de Quilmes e investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Autor de *Las neuronas de Dios*.

3 Patrick McNamara. Estadounidense (1956). Doctor en Neurociencia del Comportamiento de la Universidad de Boston, estudió previamente filosofía y psicología. Autor de *La*

biológico-neuronales. Descubre un circuito particular de las regiones del cerebro relacionado con dichas experiencias, las que asocia a la naturaleza y funciones de la religión. En particular destaca aquella función de la religión que busca transformaciones del sí mismo, el yo, en una dirección prosocial mediante la construcción de una forma ejecutiva unificada del sí mismo.

Newberg⁴ es un pionero en el estudio neurológico de las experiencias religiosas y espirituales, un campo que llama “neuroteología”. Realiza investigaciones de primera mano en laboratorios, utilizando distintas técnicas de imagenología del cerebro de personas en oración, meditación, rituales y estados de trance. La combinación de diferentes tipos de técnicas de imágenes, incluida la tomografía computarizada por emisión de fotón único o SPECT, la tomografía por emisión de positrones o imágenes PET y la resonancia magnética funcional o FMRI, le permite afrontar las ventajas y limitaciones de cada una.

Rubia⁵ se basa en investigaciones tanto propias como de otros neurocientíficos bajo la hipótesis de que el cerebro no es solo materia sino también “espíritu”, dado que es capaz de generar espiritualidad. Esta constituye una segunda realidad, a la que se accede en estados alterados de conciencia o estados de trance profundo.

En general, todos los autores han estudiado patrones de funcionamiento cerebral que abarcan el área límbica, frontal y temporal, como asimismo algunos neurotransmisores asociados a estados de bienestar, entre ellos la serotonina y la dopamina que se

neurociencia de la experiencia religiosa y Donde Dios y la ciencia se encuentran en dos volúmenes y de innumerables artículos científicos.

- 4 Andrew Newberg. Estadounidense (1966). Médico y psiquiatra formado en Harvard, especialista en neurociencia, director de Investigación en el Centro Myrna Brind de Medicina Integrativa en el Hospital Universitario Thomas Jefferson de la Universidad de Pensilvania, profesor adjunto de Estudios Religiosos en la misma universidad. Es autor de *Principios de neuroteología*, entre otros libros.
- 5 Francisco José Rubia. Español (1938). Médico, académico e investigador de la Universidad Complutense, especialista en fisiología del sistema nervioso. Director del Instituto Pluridisciplinar de la misma universidad. Autor de *El cerebro espiritual, La conexión divina: la experiencia mística y la neurobiología, El cerebro nos engaña, El fantasma de la libertad: datos de la revolución neurocientífica* y de innumerables artículos científicos.

hacen presentes en prácticas y experiencias religiosas. A continuación, se exponen sus principales convergencias y conclusiones.

4.1 Las experiencias religiosas o la “espiritualidad” son de origen natural, no sobrenatural

Los cuatro autores señalan que los fenómenos religiosos están relacionados de forma natural con la actividad cerebral y la evolución del cerebro humano.

Para Golombek, existe una tendencia natural del cerebro a buscar respuestas ante sucesos o interrogantes que no tienen explicación aparente, lo que generaría una propensión natural a creer en algo más allá. Presenta evidencias de que algunos fenómenos religiosos son innatos, incluso genéticos. Por ejemplo, sostiene que los niños suelen ser *dualistas* natos: saben distinguir entre objetos materiales y entes abstractos o sociales, y de allí a una distinción entre materia y espíritu hay solo un paso. Por otra parte, a partir de experimentos con gemelos idénticos, afirma que se ha calculado que cerca del 55% de la variabilidad en las actitudes religiosas tiene un origen genético. Concluye que existe suficiente evidencia de que la religiosidad tiene un carácter heredable –más allá de que esté modulada por lo familiar, el ambiente y lo cultural–, que tiene que ver con cierta genética y con un funcionamiento más o menos universal del cerebro en cuanto a ser propensos a creer y a buscar causas aun donde no las hay.

Newberg señala que el cerebro tiene una propensión a establecer opuestos como una forma de entender el mundo que nos rodea. El proceso binario nos ayuda para distinguir lo bueno de lo malo o lo correcto de lo incorrecto. En religión, uno de los opuestos más fundamentales es la diferencia entre seres humanos y Dios. Por otra parte, sostiene que existen centros cerebrales específicos y moduladores químicos presentes en los neurotransmisores que se asocian con las experiencias espirituales. Los datos clínicos sugieren que el sistema límbico (especialmente la amígdala), porciones de los ganglios basales, el lóbulo temporal derecho y la corteza prefrontal

dorsolateral derecha son los nodos cruciales en un circuito cerebral que interviene en la religiosidad.

McNamara indica que lo religioso/espiritual es un fenómeno de la naturaleza humana químicamente regulado desde el cerebro, que impacta en conductas prosociales. Relata que, si químicamente se activa el circuito asociado a lo religioso en individuos susceptibles, se registran experiencias similares a las religiosas producidas por prácticas devocionales, ascéticas u otras. El autor concluye que el hecho de que un circuito particular de las regiones del cerebro esté asociado con experiencias religiosas indicaría que lo religioso es una parte integral de la naturaleza humana y por lo tanto la religión no sería una mera ilusión.

Para Rubia, las experiencias de una realidad espiritual o trascendente, que constituye una *segunda realidad*, modifica la química cerebral y, por tanto, esas experiencias necesariamente tienen que generarse en el cerebro. Ello le permite concluir que la espiritualidad, esto es, la sensación y la experiencia de trascendencia, son tan parte de nuestra naturaleza como otras facultades humanas. Sostiene que, si tenemos estructuras cerebrales capaces de generar espiritualidad, entonces se puede considerar la espiritualidad como una facultad mental más, como la inteligencia, la música o el lenguaje.

En general, los autores concuerdan en que tanto la experiencia religiosa como la tendencia a sostener creencias pueden considerarse un universal humano. Así, el desarrollo de la espiritualidad, que pone en el centro la trascendencia o el acceso a una dimensión en que el individuo se siente en conexión con el universo (lo divino, Dios), sería un fenómeno natural.

4.2 La religión es eminentemente cultural o social

Todos los científicos establecen una distinción entre religión y espiritualidad (experiencia religiosa o religiosidad). Coinciden en que el desarrollo institucional de la religión es una cuestión posterior a la naturalidad del creer. Esta institucionalización de lo religioso sería

una dimensión cultural por excelencia, la que incluye las concepciones de Dios, los dogmas y las creencias particulares.

McNamara sostiene que la espiritualidad estaría en un registro distinto de lo que conocemos como religión, definiendo esta última como una construcción cultural, un sistema organizado de creencias que implica una serie de reglas de conductas, prácticas, sacrificios y rituales. Entre sus múltiples funciones, la religión puede considerarse un sistema biocultural que facilita la maduración del individuo autónomo. En ese sentido, la religión es un motor que aumenta la conciencia y en particular la autoconciencia.

Golombek sostiene que, si bien la propensión a ser religioso se debe mucho a la influencia genética, el tipo de religión que se elija depende en mayor medida de la influencia cultural. Afirma que las religiones son repositorios de códigos morales, especie de bases de datos que nos recuerdan qué sí y qué no se puede/debe hacer.

Newberg menciona que diversos estudios han demostrado la importancia de la influencia social en el desarrollo y fabricación de creencias. Describe que en las religiones convergen distintos elementos que trabajan juntos dentro del cerebro humano, lo que permite desarrollar nuestras creencias y suposiciones sobre el mundo. Las influencias sociales pueden afectar las emociones, las que a su vez afectan procesos cognitivos. El elemento final asociado a nuestras suposiciones es el entorno social. Participar en actividades religiosas puede alterar la vida de una persona de muchas maneras. Los grupos religiosos a menudo proporcionan una red de apoyo social. Muchas actividades de iglesia funcionan también como actividades sociales y recreativas proporcionando estructura y disciplina a la vida de una persona.

Rubia indica que la religión no es un fenómeno natural, sino social; lo que parece natural es la espiritualidad, la sensación de trascendencia. Señala que la espiritualidad no conduce necesariamente a la religión, en tanto la religión sería un sistema organizado de creencias sostenidas por un grupo étnico, una tribu o una cultura. Las religiones abordan interrogantes que son comunes a toda la humanidad (la muerte, entre

otras) y que requieren de enunciados incontrastables basados en la fe y no en una razón necesariamente provisoria y falsable.

4.3 La experiencia religiosa conlleva una trascendencia del yo

McNamara destaca como una de las tareas fundamentales del discurso y las prácticas religiosas, el que propician la integración del sí mismo y las funciones prosociales. La base biológica/natural de lo religioso promueve una serie de comportamientos que encauzan la cooperación social y el altruismo que está en la base del desarrollo de la humanidad. El objetivo de la religión es la transformación personal a través de procesos de conciencia y autoconciencia de los individuos. El yo constituye uno de los aspectos religiosos funcionales clave, en tanto las prácticas religiosas que están específicamente dirigidas al desarrollo del sí mismo son universales. Aunque los seres humanos nacen con cierta capacidad de cooperación social y de empatía, esa capacidad necesita una gran cantidad de atención, cuidado y desarrollo si se desea promover la cooperación social entre los individuos fuera de la familia genética inmediata.

Rubia distingue entre consciencia límbica y consciencia egoica, sosteniendo que parecen ser antagónicas, por lo que en condiciones normales el acceso a la consciencia límbica no resulta fácil. Pero cuando se accede a ella, la consciencia egoica desaparece y el sujeto se identifica con el Universo, la Naturaleza o su Dios. En la misma línea coinciden Golombek y Newberg, indicando que cuando se llega al estado de meditación profunda, se diluye la sensación del “yo”.

4.4 La persistencia de la religión es una adaptación evolutiva

Los científicos proponen entender que lo religioso ha tenido una capacidad de persistencia a partir de su adaptación a distintos contextos y su capacidad funcional para dotar de respuestas ante interrogantes que requieren de confianzas básicas (fe). Esta adaptación es contextual e histórica.

Para Golombek, la persistencia de la religión en el mundo actual implica que ella es una ventaja adaptativa, que tiene una función relevante para la especie humana, y por ello se traspa de generación en generación. Las creencias se conectan con nuestra biología, en particular con el cerebro y su funcionamiento en búsqueda de causas ante fenómenos que aparentemente no tienen explicación evidente. Siendo la religión un fenómeno tan universal, claramente tiene que haber un componente evolutivo. Se podría conjeturar que, si la disposición a creer es innata, su falta (el ateísmo, en sus diversas versiones) sería algo cultural, no natural.

Newberg afirma que la creencia religiosa o espiritual es una característica inherente y única de la naturaleza humana, que puede ser ampliamente definida como una búsqueda evolutiva de respuestas a preguntas existenciales.

Para McNamara, si la religión es una adaptación, sugiere que ha resuelto algún problema para nuestros antepasados y puede resolver un problema para la humanidad incluso hoy en día. Las religiones establecidas y sus consiguientes rituales y tradiciones son el resultado de siglos de trabajo de colaboración funcional entre lo biológico y lo cultural.

Por su parte, Rubia sostiene que el surgimiento de la espiritualidad en el ser humano estaría ligado a la activación de estructuras cerebrales que pertenecen al sistema límbico o cerebro emocional. Esta activación tuvo lugar probablemente de manera espontánea, en los ensueños, copiando a animales que ingerían sustancias alucinógenas o mediante técnicas –activas o pasivas– que conducen al éxtasis. Esto confirma su opinión de que la espiritualidad es anterior a la religión y puede conducir a ella o no, ya que existen muchas corrientes espirituales y filosóficas que no tienen dioses y, por tanto, no pueden considerarse como religiones.

4.5 Las religiones pueden ser beneficiosas, pero también nocivas

Hay coincidencia en todos los científicos en que la práctica religiosa/espiritual proporciona a los seres humanos efectos beneficiosos. Las personas que participan en actividades religiosas tienden a enfrentar mejor los problemas emocionales, tienen menos depresión o adicciones y una mejor salud en general. Otros estudios documentan que las personas religiosas y espirituales encuentran más significado en la vida. Pero también destacan que el excesivo burocratismo del proceso de institucionalización, junto con la consolidación de una estructura rígida de doctrinas y dogmas, empobrecen el sentimiento religioso natural.

McNamara destaca el desarrollo de sentimientos de solidaridad y empatía que aportarían las prácticas religiosas. Cuando en particular estas se asocian con el desarrollo de las fortalezas del carácter, aumenta la disposición de los miembros a subordinar sus intereses personales a las metas del grupo, mejorando la cooperación y el éxito del grupo.

Golombek afirma que la ciencia aporta pruebas de que ciertos componentes de la religión nos hacen sentir bien, por ejemplo, liberando endorfinas. La experiencia religiosa parece liberar una serie de neurotransmisores y hormonas que ayudan a controlar el estrés y la ansiedad. En particular, ciertas experiencias espirituales como el rezo colectivo, las repeticiones y los cánticos monótonos se acompañan de cambios en la actividad del cerebro que tienen un efecto ansiolítico. El autor menciona que existen estudios que demuestran que el rezo repetitivo enciende un área del cerebro que es parte del circuito de recompensa, tanto para comportamientos adictivos como para placeres más inofensivos. Pero plantea que también existen instituciones religiosas de carácter más autoritario que proporcionan a sus miembros un gran sentido de pertenencia y seguridad, aunque al mismo tiempo exigen fuertes obligaciones. Menciona ejemplos tristemente célebres, como algunas sectas que exigen todo, hasta la vida de sus seguidores. Afirma que en épocas de crisis sociales estas religiones autoritarias se ven fortalecidas.

Newberg señala tener evidencia de que las diferentes prácticas religiosas afectan las áreas del cerebro involucradas en la capacidad para hacer frente a diferentes problemas: lidiar con el estrés, la ansiedad y la depresión, y en última instancia ayudan a dar sentido al mundo. Pero para Newberg, dependiendo de cómo las personas vean al Dios que adoran, la religión puede sacar lo mejor de ellas (amor, generosidad, compasión) o lo peor (miedo, odio, violencia). A pesar de que una religión debe tener permanencia suficiente para mantener su propia estructura y sistema de creencias, considera importante que las religiones tengan un cierto grado de flexibilidad para darse cuenta de que los sistemas de creencias que poseen hoy pueden cambiar mañana, si obtienen alguna información nueva. Las religiones deben permitir cierto grado de adaptabilidad para que puedan mantener su relevancia en un mundo cambiante.

4.6 Se requiere una disciplina que estudie los fenómenos religiosos y su conexión con el cerebro

Todos los neurocientíficos estudiados proponen alguna disciplina que desarrolle investigaciones sobre lo religioso desde el punto de vista neurocientífico y/o evolutivo.

Newberg ofrece una muy detallada propuesta de una ciencia particular que llama *neuroteología*, capaz de proveer un enfoque integrado entre diversas disciplinas, incluida la teología. La neuroteología es un campo único de investigación que busca entender la relación específica entre el cerebro y la teología, y más ampliamente entre la mente y la religión. Aplica la ciencia y el método científico a la espiritualidad a través de estudios de imágenes cerebrales. La neuroteología quiere considerarse un campo viable en el futuro, aunque requiere plantear un conjunto de principios claros que puedan ser acordados y respaldados tanto por la perspectiva teológica o religiosa como por la científica.

Por su parte, McNamara propone una *neurociencia de la religión*. Dice que ya es hora de tener una verdadera ciencia de la religión, dados los grandes avances de la investigación innovadora sobre la religión que ha culminado en la primera década del siglo XXI. Sostiene

que estamos ante el nacimiento de una nueva ciencia de la religión arraigada en estudios antropológicos, cognitivos y neurocientíficos, que asumen la complejidad y variedad de las experiencias religiosas desde un enfoque evolutivo.

Asimismo, Golombek propone desarrollar una *neurociencia de la religión*, una ciencia “de” la religión. Afirma que se debe hablar de una neurociencia de la religión bajo la premisa de que lo religioso tiene mucho que ver con el funcionamiento del cerebro.

Por su parte, Rubia se inclina por el concepto de *neuroespiritualidad*, que indica como el intento de buscar las bases neurobiológicas de las experiencias llamadas espirituales, místicas, numinosas, divinas, religiosas o trascendentes.

4.7. El encuentro entre ciencia y religión

Los neurocientíficos concuerdan en que desde sus perspectivas resultan inadecuados los conflictos entre ciencia y religión. Reconocen una zona de discordancia, pero que esta queda fuera de sus propuestas de estudiar los fenómenos religiosos; estas no incluyen las doctrinas, los dogmas ni los contenidos de las creencias. Newberg afirma que Dios es un término para algo que es esencialmente imposible de definir, mientras Rubia sostiene que Dios no es ninguna hipótesis científica.

Golombek se plantea que tal vez la coexistencia entre ciencia y religión sea finalmente imposible, ya que las bases de una y otra son disonantes, irreconciliables, tan alejadas entre sí como pueden estarlo la fe y la razón. Reconoce que teólogos y religiosos han estado discutiendo sobre religión y ciencia durante siglos. Sin embargo, casi ochocientos años atrás, Tomás de Aquino encontró una forma de reconciliación, y más tarde, en 1930, Einstein reconoció que el sentimiento cósmico religioso es el motivo más fuerte y más noble para la investigación científica. Golombek concluye que, tal como afirmó Albert Einstein cuando describió las similitudes entre epifanías espirituales y científicas, es el abrumador asombro y la belleza del universo y el profundo sentido de conexión con el mundo lo que todos los seres humanos anhelamos.

Newberg afirma que, si la conciencia en última instancia es un fenómeno biológico, algo que está impregnado en nosotros por un Dios o un Creador, o si es solo la naturaleza fundamental del universo mismo, la neuroteología puede contribuir porque busca entender cuáles son todas esas diferentes posibilidades. Reconociendo que hay tradiciones espirituales que piensan que todo el universo es conciencia, afirma que es en la coyuntura neuroteológica donde la interacción entre la ciencia y la religión puede ser más valiosa y ayudar a establecer un vínculo más fundamental entre las dimensiones espiritual y biológica del ser humano.

5. AUTO-SECULARIZACIÓN EN LOS NUEVOS ESCENARIOS SOCIOCULTURALES: AUTO-SECULARIZADOS CRISTIANOS

Ante estos resultados de las investigaciones neurocientíficas sobre fenómenos religiosos, cabe preguntarse: ¿cómo los han recibido los teólogos y otros personeros religiosos estudiados? Se observó que los autores religiosos estudiados no solo aceptan los diversos aspectos aportados, sino que estos coinciden ampliamente con sus propias reflexiones, sus propios procesos de auto-secularización.

En lo que sigue se exponen comunicaciones de algunos de los autores con formación teológica estudiados, entre ellos Ramón Nogués⁶,

6 Ramón María Nogués. Español (1937). Presbítero escolapio, Doctor en Biología de la Universidad de Barcelona, realizó estudios de pedagogía, filosofía y teología. Estudia genética de poblaciones aisladas, neurobiología evolutiva y religiosidad. Actualmente es profesor emérito de antropología biológica de la Universidad Autónoma de Barcelona. Autor de *Dioses, creencias y neuronas: un acercamiento científico a la religión y Neurociencias, espiritualidades y religiones*, además de innumerables artículos científicos.

Leandro Sequeiros⁷ y Diego Bermejo⁸. Todos acogen positivamente los diversos aspectos aportados por las investigaciones neurocientíficas sobre los fenómenos religiosos, entre ellos los siguientes:

5.1 La naturalidad de lo religioso y la centralidad del cerebro

El sacerdote y biólogo evolutivo Nogués afirma que estamos programados para creer, que somos animales que buscamos experimentar para construir sistemas de sentido, creando sistemas simbólico-culturales posbiológicos para explicarnos a nosotros mismos y al entorno. Con ello enfatiza la naturalidad de lo religioso definiéndolo como un producto mental complejo, síntesis de aspectos emocionales, pulsionales y racionales que han intentado dar respuesta a enigmas importantes de la existencia humana. Lo religioso es producido por cerebros, lo que incluye también la figura de Dios, por lo que la visión de Dios es inevitablemente humana (es decir, producida por cerebros humanos). En general, reconoce en lo religioso una alta capacidad adaptativa, afirmando que ha persistido en el tiempo como un éxito evolutivo, por lo que la religión es más natural que sobrenatural y más natural que artificial.

7 Leandro Sequeiros. Español (1942). Sacerdote jesuita, Doctor en Ciencias Geológicas y licenciado en teología por la Universidad de Granada. Profesor de paleontología y de la cátedra de antropología filosófica en la Facultad de Teología. Director del grupo Granada de Metanexus, Instituto Internacional para el diálogo Ciencia y Religión. Autor de *¿Puede un cristiano ser evolucionista?*, compilador de artículos sobre religión y ciencias de la *Revista Tendencias 21* de la cátedra “Ciencia, Tecnología y Religión” de la Universidad Pontificia de Comillas.

8 Diego Bermejo. Español (1955). Doctor en Filosofía, licenciado en estudios eclesiásticos. Director e investigador principal del equipo “Postmodernidad, Pluralidad y Postsecularidad” de la Universidad de Deusto. En los últimos años sus estudios se enfocan en los diálogos: ciencia, filosofía y religión; evolucionismo, ética y religión; Dios y las religiones en la era de la ciencia; neurociencias y espiritualidad. Ha publicado innumerables artículos en revistas científicas y varios libros, entre los que destacan *Dios a la vista* y *Pensar después de Darwin: ciencia, filosofía y teología en diálogo*.

5.2 La distinción entre religión institucional y la religiosidad (espiritualidad, experiencia religiosa)

Para Sequeiros, lo religioso es más que una mera concepción intelectual o conceptual, es algo que se relaciona con la intimidad y el interior de los seres humanos. Define la espiritualidad como un conjunto de situaciones a las que se dota de sentido a partir del cultivo de dimensiones interiores de la sensibilidad humana que incluyen lo estético, lo emocional y lo afectivo. Enfatiza que lo espiritual rebasa la religión, señalando que la espiritualidad no es solo un fenómeno exclusivo de las religiones. También indica que es falsa la confrontación de la espiritualidad como algo contrario a la religión, en tanto no son concepciones contrarias, aunque no son sinónimas: la religión siempre implica espiritualidad, pero la espiritualidad no necesariamente se expresa en una religión.

Para Bermejo, en el panorama intelectual secularizado actual en que lo religioso es objeto de estudio, urge afinar el análisis y distinguir entre disposición a creer y creencia, entre experiencia religiosa y sistema religioso, entre espiritualidad y religión, y, además, entre religiones y espiritualidades.

Nogués indica que es importante aceptar que nociones que antes teníamos compactadas, hoy las tenemos dispersas, entre ellas: Dios, la fe, las creencias. Sostiene que todas estas realidades eran antes experimentadas conjuntamente: quien creía en Dios, tenía fe y creencias, y una espiritualidad y una religión y, además, pertenecía a una iglesia. En cambio, hoy día se reivindica una espiritualidad no religiosa, en tanto la espiritualidad no es necesariamente religión. Agrega que es la vivencia espiritual la que lleva a una búsqueda en lo íntimo del ser y la trascendencia, pero que también las espiritualidades se orientan a la preocupación por la consecución de un orden justo y fraternal, y dinamizan la persona hacia una acción social que luche por la verdad, la justicia y la igualdad. Nogués afirma que las religiones como instituciones religiosas están en crisis, entre otras cosas, porque quieren imponer una visión particular y autoritaria de la verdad, muchas veces en función de intereses poco claros. Sin

embargo, reconoce que las instituciones son inevitables y necesarias pero que, asociadas a la tentación del poder, pueden ser devastadoras y pervertir una imagen de Dios que debería ser liberadora.

5.3 Las religiones pueden ser salvíficas, pero también tóxicas

Bermejo afirma que, así como tenemos la experiencia de que las religiones disponen de un depósito de bondad y solidaridad, que cumplen funciones terapéuticas y prosociales en los individuos y en las comunidades humanas, tenemos también la experiencia de que las religiones funcionan como sistemas opresivos y pueden convertirse en religiones tóxicas.

Efectivamente, Nogués señala que hace falta detectar y denunciar lo sectario, enfermizo o empobrecedor, ya que en nombre de la espiritualidad o la religión se proponen actitudes de todo tipo, muchas de ellas oportunistas o simplemente bobas. Ejemplifica esto con la culpabilidad, que es un fenómeno psicológico central y muy importante que favorece actitudes buenas si la culpabilidad lleva a la reparación, o actitudes tóxicas, si conduce al escrúpulo o a la persecutoriedad. Observa que algunas religiones han aprovechado perversamente la culpabilidad para mantener sometidas a las personas. En ello se aprecia que lo tóxico de las religiones ha jugado históricamente un papel importante.

5.4 La centralidad de la trascendencia del yo

Respecto de la trascendencia del yo, Nogués indica que Oriente y Occidente han dado lugar a significativas diferencias. Oriente ha privilegiado la desconfianza del yo y la vía de la no dualidad y la fusión con el Todo. La desconfianza del yo domina la cultura de la India y su espiritualidad, así como la espiritualidad budista. De ambas posiciones se deduce una actitud de análisis e introspección muy duros y, como horizonte, la unicidad y fusión del yo con la única realidad consistente, de carácter teísta o no. Agrega, por otra parte, que la propuesta espiritual central de la Biblia no es la

promoción del análisis del yo y el silencio, sino la práctica de la justicia en su aspecto más amplio. Esto es lo que proponían todos los profetas bíblicos, incluido Jesús de Nazaret. Concluye que el yo que solo pretende fusionarse con la totalidad y el yo que se presenta amorosamente ante el Otro merecen la misma credibilidad espiritual, y pueden compartir ubicaciones compatibles que se enriquecen en la diferencia de posturas.

5.5 Críticas a la imagen de Dios y a los postulados de la teología

Los avances en la comprensión de la vida religiosa y espiritual por parte de las neurociencias imponen un gran desafío a la teología para la definición de elementos centrales de lo religioso como, por ejemplo, el concepto de Dios.

Nogués sostiene que lo que la teología tiene que reivindicar es el derecho a pensar, pero señala que un análisis excesivamente técnico de lo religioso desde el punto de vista de la verdad teológica le parece equivocado porque esa no es la pretensión de lo religioso. Afirma que la pretensión honda de lo religioso es anunciar la confianza y la salvación, es decir, una aceptación en todos los límites. Opina que la teología puede ser un mal acompañante de lo religioso si se cierra en su sistemática. Por el contrario, observa que en algunos casos la teología, aunque no la oficial, está volviendo a las consideraciones de tipo más antropológico, emocional, para ver cómo esto se conecta con la aspiración profunda de lo humano. Sostiene que la clave correcta para esta aspiración es encontrar el símbolo adecuado, trabajar mucho el valor simbólico a través de sus relatos particulares, lo que la teología sistemática u oficial tiene resistencias a aceptar porque está impresionada por la importancia que ha adquirido la ciencia y quiere hacer pasar por científicos, históricos, críticos, etc., textos que son puramente simbólicos.

El autor señala que Dios es un concepto que los seres humanos y las sociedades han usado en vistas de un conjunto de necesidades diversas. Dios se ha convertido así en un genérico, propuesto, impuesto, proclamado, sugerido, amado, desconocido, deformado,

objeto de proyecciones, funcionalizado en favor del poder, cuidador o culpabilizador de la conciencia, liberador u opresor de personas y pueblos, punto focal de los mejores deseos y de las más evidentes fantasías, referencia de alienaciones, motivo o excusa para iniciar y mantener guerras de invasión o liberación, ocasión de todo tipo de idolatrías y de las más generosas dedicaciones. Afirma que la imagen de Dios puede ser alienante y opresora, y en la medida en que una imagen de Dios es una proyección de imágenes humanas o de deseos puramente antropomórficos, le resulta sospechosa, y, por tanto, idolátrica. El autor señala que cuando en Europa las instituciones religiosas han sufrido una evidente crisis, y la figura de Dios ha acabado molestando, la necesidad de trascendencia humana se ha concretado en una reivindicación espiritual, no religiosa.

En la misma línea, Bermejo afirma que un exceso de teísmo, responsable de una imagen de Dios masculina, patriarcal y demasiado antropomórfica, parece estar dando cabida en nuestra cultura, incluso de masas, a una imagen de Dios más einsteniana, más acorde con la cultura científica.

Sequeiros se refiere a la necesidad de diálogo entre creyentes y quienes se consideran ateos, acercar posiciones entre los fundamentos científicos que emergen de las investigaciones recientes en neurociencias y las formas en que la teología y las religiones muestran la imagen de Dios. Señala que la teología no ha sabido reformular una imagen de Dios acorde con el avance del paradigma científico.

5.6 Una necesaria desdogmatización de las religiones

El escenario de creciente crítica a las religiones institucionalizadas, más el aumento de búsquedas espirituales más allá de las religiones, estarían demandando un proceso de desdogmatización de las creencias religiosas.

Según Nogués, las instituciones religiosas están en crisis, entre otras cosas, porque quieren imponer una visión particular y autoritaria de la verdad, muchas veces en función de intereses poco claros. Al

autor le resulta dramático oír a los responsables religiosos manejando el lenguaje religioso como si fuese una descripción de realidades naturales o históricas, lo que lleva a las propuestas religiosas a quedar relegadas a lo irrelevante. Para él, el lenguaje de la espiritualidad y la religión cae plenamente dentro del lenguaje simbólico.

Desdogmatizar las creencias requiere de una nueva concepción de la institucionalización religiosa que, en palabras de Nogués, implica considerar que las instituciones son inevitables y necesarias, pero las religiosas, por la profundidad del tema del que se ocupan, enfrentan el riesgo de colonizar conciencias y sociedades en sus estratos más profundos, lo que, asociado a la tentación del poder, puede ser devastador. En este marco, la espiritualidad aparece monopolizada por lo dogmático y lo institucional. Finalmente, Nogués sostiene que lo religioso va a sufrir un cambio importante y que hay que estar preparados para ello. Afirmar que, si bien el cristianismo es religión, actualmente tiene muchas posibilidades de convertirse solamente en una fe, es decir, una confianza básica en la vida. Sería una fe que es compatible tanto con la religión como con la no religión.

5.7 La superación de la disputa ciencia-religión

A su manera, cada uno de los autores religiosos da por superada la etapa de enfrentamiento entre ciencia y religión y recibe positivamente la incursión de la neurociencia en los fenómenos religiosos. Conciernen en que la ciencia ya no supone una amenaza contra la religión.

Bermejo sostiene que, en el panorama intelectual secularizado actual, lo religioso vuelve a ser objeto de estudio y consideración de un modo más matizado. El interés de las neurociencias y la antropología evolutiva en estos temas es sintomático, afirma.

Por su parte, Nogués indica que el debate ciencia-religión está llegando a su fin. La ciencia es tan limitada en sus pretensiones, y la especializada todavía más, que no manifiesta ningún interés por lo trascendente. La ciencia intenta mostrar cómo son las cosas y sobre esto la religión no tiene gran cosa que decir. La religión trabaja sobre

la confianza y, si este tema se plantea bien, sin creencias engañosas, la ciencia no tendría por qué incomodarse. Afirma que hoy los estudios de tipo neurológico confirman que una buena religión –vale decir, una religión que no sea tóxica– aporta tanto beneficios de tipo personal como beneficios sociales.

Concluye que, ante lo trascendente, adecuadamente explicado a través del símbolo, la ciencia simplemente calla. Pero a su vez, ello exige la contrapartida: que la religión sepa colocarse en su lugar y no pretenda decir a la ciencia lo que debe o no debe hacer en su búsqueda de la verdad experimentable. Agrega que la religión debe cederle el campo de explicaciones sobre algunos aspectos de la experiencia religiosa a la ciencia –en el funcionamiento cerebral y en el análisis de las conductas religiosas. Ello puede contribuir a situar la experiencia religiosa como un fenómeno central de la conducta humana, valorando su interés. El autor anticipa que la neurociencia dará pronto paso a otra filosofía de la conciencia y de la conducta, por lo que seguir hablando desde la religión de alma y cuerpo al modo cartesiano tiene los días contados.

6. CONCLUSIÓN: DESAFÍOS AUTO-SECULARIZADOS PARA LA EDUCACIÓN RELIGIOSA DEL SIGLO XXI

La educación religiosa está experimentando una acelerada transformación en el mundo occidental tanto en Europa (Pajer, 2019) como en América Latina, incluido Chile (Prado, 2019; Ramos, 2019). La tarea es compleja, difícil y urgente, por decir lo menos. Se trata de articular una nueva forma de transmitir una visión (conocimiento, experiencia, tradición, intuición) de la religiosidad que aún no ha alcanzado una forma madura y clara de expresión. Es más, debe competir con formas tradicionales muy arraigadas en la institucionalidad religiosa que las hace difíciles de abandonar, pero a la vez imposibles de ser aceptadas por las nuevas generaciones. El proceso de cambios radicales parece ya

irreversible. Pero ¿cómo educar en medio de un proceso en marcha? ¡Menuda tarea para los educadores en religión-espiritualidad!

En pro de tal tarea, considerar la auto-secularización puede resultar un aporte válido, al mostrar que es posible descartar lo que la mentalidad moderna considera inaceptable (dogma, tradición, creencias sobrenaturales, semánticas obligatorias), sin que ello afecte la esencia del mensaje cristiano. Al mismo tiempo, la auto-secularización muestra que los avances científicos no solo no dañan, sino que aportan a comprender y transmitir ese núcleo esencial cristiano.

Las expresiones anteriormente expuestas tanto de neurocientíficos que aportan a comprender la espiritualidad, como de teólogos y presbíteros que se atreven a desafiar lo dogmático-doctrinal, hablan por sí solas; no parece necesario ahondar ni agregar nada más. Desde la sociología de la religión podemos vislumbrar que expresan una tendencia que, tardando más o menos según los distintos contextos, tiene altas probabilidades de acrecentarse. Desde el punto de vista espiritual, coincidiendo con la vehemente declaración de que al mundo le hace falta espiritualidad (Prado, 2019) y aceptando que la enseñanza religiosa está en busca de un nuevo paradigma (Pajer, 2019), los aportes de las investigaciones en auto-secularización presentados en este texto resultan recomendables de ser tomados en consideración.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ashbrook, J. (1984). Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology. *Zygon. Journal of Religion and Science*, 19, 331-350. doi: 10.1111/j.1467-9744.1984.tb00934.x
- Brown, W. (2009). *Neuroscience, Psychology, and Religion: Illusions, Delusions, and Realities of Human Nature*. USA: Templeton Foundation Press.

- Brown, W. y Strawn, B. (2012). *The Physical Nature of Christian Life: Neuroscience, Psychology and the Church*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, E. (1975). *El principio de la esperanza*. Madrid: Trotta.
- Corbí, M. (1996). *Religión sin religión*. Madrid: PPC.
- (2007). *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder.
- Cupitt, D. (2002). *Is Nothing Sacred? Essays in Non-Realist Philosophy of Religion*. New York: Fordham University Press.
- (2008). *The Meaning of the West. An Apologia for Secular Christianity*. London: SCM Press.
- Dockendorff, C. (2015). Pretensiones normativas de la religión como problema. Una aproximación desde las teorías sobre secularización y diferenciación social de Habermas y Luhmann. *Revista de Estudios Sociales*, 51, 36-4.
- (2016). Variaciones religiosas en el cristianismo occidental y latinoamericano: Una observación desde la teoría de sistemas sociales. *Revista MAD* 34, 106-132. doi: 10.5354/0718-0527.2016.40617
- Dockendorff, C. y Romero, J. (2019). Neurociencias y auto-secularización del cristianismo: resonancias en iglesias cristianas chilenas. *Revista Cultura & Religión*, 13 (2), 1-29.
- Drewermann, E. (2007). *Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott*. Miami: Editorial Patmos.
- Durkheim, E. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ediciones Akal.
- Freud, S. (1978). Totem y Tabú. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu.

- Golombeck, D. (2014). *Las neuronas de Dios. Una neurociencia de la religión, la espiritualidad y la luz al final del túnel*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.
- Kaufmann, Eric P., Skirbekk, V. and Goujon, A. (2012). The end of secularization in Europe? A socio-demographic perspective. *Sociology of Religion* 73(1), 69-91.
- Löwith, K. (2006). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Barpal Editores S.L.
- Luhmann, N. (1999a). La distinción Dios. En *Teoría de los sistemas sociales*. Artículos II. Chile-México: Universidad de Los Lagos-UIA.
- (1999b). Tradición y modernidad: Las relaciones entre religión y ciencia. En *Teoría de los sistemas sociales*. Artículos II. Chile, México: Universidad de Los Lagos-UIA
- (2007a). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- (2007b). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta
- (2009). *Sociología de la religión*. México: Herder.
- McNamara, P. (2009). *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge: University Press.
- Newberg, A. (2010). *Principles of Neurotheology*. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing.
- Nogués, R. (2011). *Dioses, creencias y neuronas, una aproximación científica a la religión*. Madrid: Claret.
- Pajer, F. (2019). El dilema de la enseñanza religiosa en Europa: ¿enseñar a creer o a convivir? *Revista de Educación Religiosa* 1(3), 9-36.

- Prado, C. (2019). Espiritualidad y sistema educacional chileno: un acercamiento urgente. *Revista de Educación Religiosa* 1(2), 37-60.
- Ramos, K. (2019). Transformar la educación religiosa en clave de acogida e integración de la diferencia. *Revista de Educación Religiosa* 1(3), 37-58.
- Robles, J. A. (2001). *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. Costa Rica: EUNA.
- (2010). *La religión en la sociedad de conocimiento o el vino nuevo en odres nuevos*. Costa Rica: Universidad Nacional.
- Rubia, F. (2014). *La conexión divina: La experiencia mística y la neurobiología*. Madrid: Editorial Planeta.
- (2015). *El cerebro espiritual*. Madrid: Editorial Fragmenta.
- Sequeiros, L. (2012). *Ciencia y espiritualidad*. Madrid: Bubok Ediciones.
- Spong, J. S. (2009). *Jesus for the Non Religious*. New York: Harper Collins.
- (2014). *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir*. Ecuador: Abya Ya.
- Vosper, G. (2008). *With or Without God: Why the Way We Live is More Important than What We Believe*. Canada: Harper Collins.
- Vigil, J. M. (2015). El nuevo paradigma arqueológico-bíblico. *Voices* 38(3-4), 227-246.
- Weber, M. (1994). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2020

Fecha de aceptación: 30 de marzo de 2020

