

# ¿QUÉ HEMOS APRENDIDO DESPUÉS DE 70 AÑOS DE ESTUDIO CIENTÍFICO DE LA RELIGIÓN?

## WHAT HAVE WE LEARNED AFTER 70 YEARS OF SCIENTIFIC STUDY OF RELIGION?

*Lluís Oviedo Torró, ofm*

*Resumen:* Es oportuno preguntarse qué ha cambiado en la percepción del hecho religioso tras varias décadas y una sucesión de programas científicos e intentos de comprender mejor esa realidad. Ante todo, se constata la complejidad y dificultad a la hora de abordar ese fenómeno, que ha supuesto un gran enigma para varias generaciones de estudiosos, un reto a la modernidad filosófica y científica. Conviene repasar desde una mirada teológica los principales programas científicos aplicados al estudio de la religión, que empezaron a despuntar en la década de los 50, aunque algunas de sus versiones lo hicieron después de los 90, como es el caso de las ciencias cognitivas y evolucionistas de la religión, así como los estudios sobre religión y salud. La cuestión central que se propone este artículo es en qué medida estos estudios afectan a la teología, o aportan indicaciones de utilidad para su desarrollo. En buena medida estas páginas representan una crónica un tanto personal de un empeño de más de 30 años por rastrear en esos ámbitos paralelos de la producción científica en torno a la religión, en busca de inspiración, en medio de grandes expectativas, de algunos desengaños, y de un continuo aprendizaje.

*Palabras clave:* religión; sociología, psicología, ciencias cognitivas, evolución cultural, salud, bienestar, método.

*Abstract:* It is appropriate to ask what has changed in the perception of religion after several decades and a succession of scientific programmes and attempts to better understand this reality. First and foremost, we note the complexity and difficulty in approaching this phenomenon, which has been a great enigma for several generations of scholars, a challenge to philosophical and scientific modernity. It is worth reviewing from a theological perspective the main scientific programmes applied to the study of religion, which began to emerge in the 1950s, although some of their versions did so after the 1990s, as is the case of the cognitive and evolutionary sciences of religion, as well as studies on religion and health. The central question that this article proposes is to what extent these studies affect theology, or provide useful indications for its development. To a large extent, these pages represent a somewhat personal chronicle of a more than 30-year endeavour to trawl these parallel fields of scientific production around religion, in search of inspiration, amidst great expectations, some disappointments, and continuous learning.

*Key words:* religion; sociology, psychology, cognitive sciences, cultural evolution, health, well-being, method.

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 08 de diciembre de 2024

## 1. Introducción

Puede parecer extraño en ambientes bastante secularizados y que dan la espalda a la religión, que ésta siga siendo un fenómeno interesante para diversas disciplinas académicas, e incluso para algunas líneas de investigación que tratan de aplicar un método estrictamente científico a dicho tema. Quizás este sea aún un síntoma de lo que mi profesor Marco Olivetti llamaba “la secularización inextinguible”, es decir, un proceso moderno que apunta a la superación total de la esfera religiosa, pero que nunca termina por agotarla, no logra completar su tarea de secularizar enteramente la sociedad o la cultura<sup>1</sup>.

Lo cierto es que la religión sigue siendo un tema de análisis para varias disciplinas. Quien esté acostumbrado a visitar congresos sobre el estudio no-teológico de la religión se da cuenta de que el tema sigue convocando a miles de estudiosos. El reciente congreso de la *European Academy of Religion* (EUARE) que tuvo lugar en Palermo el pasado mes de mayo, congregó a más de 1200 participantes, con centenares de comunicaciones. Los encuentros de la *Society for the Scientific Study of Religion*, que tienen lugar cada año en una ciudad estadounidense, reúnen una media de 500 estudiosos, casi exclusivamente del campo de la sociología de la religión. Las sociedades internacionales de sociología y psicología de la religión celebran sus congresos cada dos años, con centenares de participantes. Aparte, sociedades más específicas, como la que se dedica al estudio cognitivo y evolucionista de la religión (IACESR), congrega un grupo más reducido, pero también significativo. Seguramente la reunión más masiva sigue siendo la que convoca cada año la *American Accademy of Religion* (ARA), con más de 8000 participantes, en un encuentro de carácter misceláneo que se convierte en un escaparate de las tendencias recientes en los distintos campos en que se estudia el factor religioso.

Si nos fijamos en las publicaciones sobre estudio científico de la religión, pululan decenas de títulos, y algunas nuevas incorporaciones especializadas en los tratamientos más claramente científicos suelen alcanzar un buen nivel de impacto, y publican miles de nuevos artículos cada año. Yo mismo dirijo una Serie de libros en la prestigiosa editorial *Springer Nature*, sobre “Nuevas aproximaciones al estudio científico de la religión”, y ya vamos por el título 17 en pocos años<sup>2</sup>.

Todo ello nos recuerda que, además de la teología, que una vez tenía la exclusiva en el estudio de temas religiosos, ahora contamos con varias disciplinas que también se interesan por el estudio de la religión, o si se prefiere, de sus creencias y prácticas. La teología queda incluso cada vez relegada a un segundo plano cuando se compara con la fuerte vitalidad, financiación, y visibilidad académica que están gozando todos estos nuevos estudios de la religión. Esta tendencia supone un claro desafío a la teología tradicional, que puede sentirse desplazada o superada ante otras teorías, con patente científica, que pretenden explicar mejor el hecho religioso, mejor claro está que la teología de siempre.

---

<sup>1</sup> M.M. OLIVETTI, “Il problema della secolarizzazione inesauribile”, *Ermeneutica della secolarizzazione*, a cura di Enrico Castelli, *Archivio di Filosofia*, xlv, 2-3 (1976) 73-86.

<sup>2</sup> <https://www.springer.com/series/15336?srsltid=AfmBOoomWiPrfdS2Ls2-OvYjrhmuSMObwum4XDBYrtDTi7aCFJPHPIB>

En estas condiciones, la teología debería espabilarse, aunque esta es sólo una opinión. La mayor parte de nuestros colegas de la Facultades teológicas simplemente ignoran dicha producción, no escuchan sus ponencias y comunicaciones en los congresos internacionales, no leen sus artículos, y en definitiva consideran completamente irrelevantes dichos desarrollos, pues la teología está en otra cosa, y no se siente afectada en absoluto ante toda esa ingente producción académica. Probablemente sea una posición minoritaria la que represento, pues mis colegas no perciben ni amenazas, ni oportunidades, ni roces o tensiones con estos otros modelos a la hora de entender la religión, o bien, de forma más específica, la fe cristiana.

Desde mi punto de vista, y tras bastantes años que me intereso por los nuevos estudios científicos de la religión, considero que merece la pena explorar ese territorio, en lugar de ignorarlo, y probar hasta qué punto la teología puede sentirse concernida, o puede percibir un cierto reto, y hasta qué punto ese bagaje de estudios extra-teológicos de la religión puede ser aprovechado dentro de un marco de investigación teológica, o al menos en el continuo esfuerzo de diálogo entre fe y razón, al que nos han convocado los últimos Papas en un aspecto de su magisterio que se me antoja entre los menos recibidos y aplicados entre nosotros.

Este artículo quiere ofrecer un panorama de lo que ha supuesto el continuo crecimiento de estudios no-teológicos de la religión, y su significado en ambientes muy secularizados, en los que cabría esperar que ignoraran por completo el hecho religioso. Una segunda parte se dedicará a analizar el posible impacto que dichos estudios pueden tener en el campo teológico, o bien las aplicaciones y beneficios que podemos aprovechar los teólogos, y por qué motivo sería un error ignorarlos.

## **2. Qué es el estudio no-teológico de la religión y porqué interesa a la teología**

Intentando poner un poco de orden en la jungla de los estudios sobre la religión, me he permitido consultar al ChatGPT, con esa cuestión: “¿cuáles son los diferentes modelos de estudio científico de la religión?”. La respuesta enumera 8 modos o disciplinas, por este orden, que quizás refleja su importancia en este sistema inteligente: sociología de la religión; psicología de la religión; antropología de la religión; filosofía de la religión; ciencia cognitiva de la religión; historia de la religión; estudio comparativo de la religión; y estudios religiosos con teología (contextualizado en la ciencia).

Tratando de poner un poco más de orden en esta lista, que probablemente no satisfaga a nadie, sorprende que incluya a la filosofía y a estudios comparativos o de historia de la religión, que pocos considerarían disciplinas científicas, al menos en el sentido tradicional. La teología aparece en último lugar junto a los estudios de la religión, de tono crítico, pero su inclusión depende de la relación o diálogo que establezcan con las ciencias naturales. Por otro lado, se echan en falta los estudios de matriz biológica y evolucionista de la religión, que se han desarrollado mucho en las últimas dos décadas. Otra gran ausencia en esa lista es la de estudios terapéuticos de la religión, o sobre religión y salud, que han conocido un amplio crecimiento en los últimos años. De todos modos, este panorama nos ayuda a hacernos una idea de la pluralidad y complejidad de programas que tratan de comprender la religión o darle sentido dentro de un mar-

co teórico determinado: la sociedad con sus estructuras; la mente y las emociones; las percepciones o experiencias vividas, o bien sus múltiples expresiones en un contexto de culturas plurales.

Este artículo quiere poner el foco en la evolución de estos estudios en los últimos 70 años, es decir, desde la década de los 50. Para entonces ya se había consolidado la sociología de la religión, tras las aportaciones de los clásicos Durkheim, Max Weber y Simmel. También la psicología de la religión se había establecido, tras la publicación de la obra clásica de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, así como las lecturas en clave psicoanalítica de Freud y de Jung. También se habían publicado obras significativas en fenomenología de la religión, como es el caso de Rudolf Otto y su emblemático libro *Lo sagrado*. Poco después llegarían los ensayos de Mircea Eliade sobre las expresiones religiosas aplicando el método fenomenológico. Por supuesto, la filosofía de la religión conocía ya esos años interesantes debates, sobre todo en el campo de la filosofía analítica. Ahora bien, es a partir de los 50, y sobre todo de los 60, que se percibe un incremento considerable en esas disciplinas aplicadas al estudio de la religión. Voy a intentar un breve repaso de dichos desarrollos en campo más científico, tratando de rastrear su posible relevancia para la teología. Mi repaso se limita a una selección de los campos que considero más relevantes. Dos son generales y cuentan con una larga tradición: la sociología y la psicología de la religión. Otros tres son más específicos y recientes: las ciencias cognitivas de la religión; el estudio en clave biológica y evolucionista; y los estudios sobre religión, salud y bienestar. Reconozco que esta selección deja de lado el importante campo de la antropología de la religión y de la fenomenología religiosa, que probablemente deban inscribirse más en las disciplinas interpretativas, aunque a menudo hacen acopio de datos empíricos. De todos modos, habrá ocasión de recuperarlos, pues el nuevo estudio científico de la religión a menudo asume datos y referencias de la antropología y de la fenomenología religiosas.

### *2.1. Avances en la sociología de la religión*

Esas décadas a mediados del siglo XX fueron muy fecundas en el campo sociológico y en su aplicación a un mejor conocimiento de la dimensión social de la religión. Aunque las bases estaban ya sentadas con los finos análisis de Max Weber y otros, asistimos en los decenios posteriores a un nuevo florecimiento de esa disciplina. Nombres como Talcott Parsons, Peter Louis Berger, y algo después Niklas Luhmann, dieron contribuciones importantes en la sociología teórica, aunque conocedora de los procesos empíricos, que se observaban en el ámbito religioso, entre su persistencia y su inevitable declive en las sociedades más desarrolladas. Dichos cuadros teóricos, como fue la teoría de los sistemas sociales (Parsons y Luhmann) o las constructivistas (Berger) ayudaban a comprender mejor la función de la religión, también en contextos en los que parecía que la religión dejaba de tener funciones; así como los factores que incidían en su declive y en los procesos de secularización. Aunque se trataba más de visiones teóricas, proyectaban luz sobre tendencias reales que podían resultar menos claras.

La teología cometió un grave error al ignorar dichas explicaciones, tanto en clave positiva sobre la función de la religión, como en clave negativa, al analizar las causas

de su abandono. La mayor parte de los teólogos no leyeron a esos autores, y no lograron comprender, recurriendo sólo a los medios de la tradición teológica y sus métodos, dichos “signos de los tiempos”, es decir, que se vaciaran las iglesias y los seminarios, y como consecuencia, formularon propuestas teológicas claramente disfuncionales e incapaces de percibir los grandes riesgos y problemas que se insinuaban en esas tendencias inexorables de aquellos años<sup>3</sup>.

La sociología de la religión siguió siendo en las décadas sucesivas la principal forma de “estudio científico de la religión”, produciendo cada año centenares de nuevos libros y artículos en revistas especializadas. Cabe señalar el impacto que tuvo desde los años 90 la aparición del llamado “nuevo paradigma” o la aplicación de análisis y categorías económicas al estudio de los procesos religiosos, tanto de vitalidad como de declive. Aunque esa tendencia tuvo un fuerte impacto hasta inicios del 2000, después conoció una gran crisis y quedó un tanto descartada en muchos ambientes. Sin embargo, algunas de sus aportaciones siguen siendo interesantes de cara a una mejor comprensión de lo religioso a nivel social, y también a nivel cultural y antropológico. Otros autores y estudios en esas décadas contribuyeron a mostrar la complejidad de los fenómenos religiosos y de los varios factores que intervenían en los mismos. Por ejemplo, el famoso libro de Pipa Norris y Inglehart, *Sacred and Secular* (2004)<sup>4</sup>, que proponía la tesis de la inseguridad existencial como uno de los factores principales que promueven la fe religiosa; es decir, las poblaciones que se sienten menos seguras, aunque tengan más nivel económico, cabe esperar que sean más religiosas.

Otros autores, como José Casanova, David Martin, Karel Dobbelaere, y David Voas<sup>5</sup>, entre muchos otros, contribuyeron al debate entre quienes indicaban una tendencia a la post-secularización, y los que defendían su inexorable avance. Tampoco entiendo cómo los teólogos nos hemos quedado fuera de esa importante discusión, ya no sólo teórica, sino apoyada en multitud de datos empíricos. De hecho, esos estudios describen el presente y el futuro de la esfera religiosa en muchas de nuestras sociedades. Es una cuestión que nos atañe directamente. Quizás una anécdota personal reciente pueda hacer más patente mi preocupación. A finales del pasado mes de junio, tuvo lugar en Oxford un congreso sobre la cuestión de si se podía explicar el ateísmo; en realidad fue el enésimo intento de comprender el proceso de secularización. Muy pocos teólogos estuvimos presentes para recoger información y participar en el debate que trata de comprender las causas y factores implicados en el declive religioso que seguimos observando en la mayor parte de sociedades europeas.

Puede parecer intrigante este interés por la religión y sus procesos sociales, sobre todo de declive, cuando dicha tendencia podría más bien justificar un cierto abandono por parte de los estudiosos. El factor religioso sigue siendo importante en muchas sociedades occidentales, y eso se refleja en varios niveles. La observación sociológica

---

<sup>3</sup> Mi tesis doctoral intentaba abordar ese déficit teológico: LL. OVIEDO, *La Secularización como problema*, Ediciones de la Facultad de Teología, Valencia 1990.

<sup>4</sup> P. NORRIS, R. INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

<sup>5</sup> D. MARTIN, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Aldershot - Burlington, VT 2005; J. CASANOVA, *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, Chicago 1994; K. DOBBELAERE, *Secularization: an analysis at three levels*, Peter Lang Bruxelles, New York 2002.

puede asumir un doble interés: el primero y tradicional que trata de certificar su superación, tras varios siglos desde que había sido pronosticada, por parte de otras instancias modernas capaces de afrontar mejor las cuestiones a las que la religión daba respuesta. Otro interés puede ser más positivo, en cuanto otros estudiosos tratan de mostrar la imposibilidad de superarla; su continuo resurgir, como ave Fénix de sus cenizas; y su persistente funcionalidad en ambientes que podrían prescindir de ella. De todos modos, también cabe adivinar en ese interés tendencias más sutiles que buscan el control o al menos la domesticación de un fenómeno social que a veces resulta bastante disruptivo y desconcertante, o todavía demasiado influyente en algunos ambientes, en procesos políticos y en guerras culturales de desenlaces a veces muy negativos.

## 2.2. *La psicología de la religión*

También en este caso nos encontramos con una maduración que dura varias décadas y que a mediados del siglo XX ya va asentándose para producir estudios mucho más sistemáticos o menos ideológicos. Hay que tener en cuenta que una parte de la psicología de la religión, inspirada por el modelo psicoanalítico, se había orientado a denunciar dichas creencias como formas de alienación y claramente perjudiciales, como hicieron las versiones clásicas del marxismo hasta hace relativamente poco.

Repasando la historia de la psicología de la religión, varios estudios apuntan a su nacimiento con Edwin Starbuck y William James, también a finales del siglo XIX e inicios del XX, a un cierto desarrollo a mediados de siglo, con las obras de Gordon Allport y sus distinciones en la forma de entender y vivir la religión (*The Individual and His Religion*, 1950); de Erik Erikson, y su análisis del papel de la religión en el desarrollo de las distintas etapas de la vida y la formación de virtudes (*Childhood and Society*, 1950); y Erich Fromm, y su búsqueda de las formas religiosas más sanas (*Psychoanalysis and Religion*, 1950).

Los estudios sobre el desarrollo de la psicología de la religión en las décadas posteriores señalan una fuerte crisis que no se resuelve hasta bien entrados los años 80, cuando el estudio psicológico de la religión se vuelve menos filosófico o teórico y adopta métodos más decididamente científicos o experimentales, dando lugar a abundantes publicaciones y a la consolidación académica de esa subdisciplina, a la que se reconoce un estatus importante a la hora de comprender y acompañar el fenómeno religioso<sup>6</sup>.

La maduración de los estudios en psicología de la religión puede observarse mejor en algunos de sus manuales o tratados relativamente recientes, que describen los muchos temas implicados y el amplio conocimiento que cubren: cuestiones de desarrollo religioso desde la infancia a la madurez; la conversión religiosa; actitudes y personalidad; cuestiones de socialización y fundamentalismo; religión y salud mental...<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Para una buena síntesis: R.A. EMMONS AND R.F. PALOUTZIAN, "The Psychology of Religion": *Annual Review of Psychology* (2003) 54:377-402.

<sup>7</sup> R.F. PALOUTZIAN AND C.L. PARK (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, Second Edition, Routledge, London 2015; R.F. PALOUTZIAN, *Invitation to the Psychology of Religion*, Third Edition, Guilford Press, New York 2017.

Conviene destacar algunas líneas de tendencia en esos desarrollos relevantes para la teología. La primera es que una buena parte de la psicología de la religión se ha ocupado desde sus inicios en distinguir y clasificar entre varias formas religiosas: intrínseca y extrínseca; madura e inmadura; positiva y negativa. En general dichas distinciones implican una cierta valoración, a menudo bastante explícita, y por tanto un cierto juicio sobre el sentido y valor de la experiencia religiosa, que en ocasiones se vuelve un factor negativo para las personas. Este supone de todos modos un cierto paso o progreso respecto de la etapa anterior y los autores que consideraban negativa y sospechosa toda forma religiosa, pero también se deduce una tendencia normativa que probablemente va más allá de la supuesta neutralidad científica, y que entra claramente en competencia con la normatividad que se atribuye la teología como una de sus funciones esenciales, es decir, distinguir entre fe verdadera o falsa, que salva o no salva.

El segundo rasgo importante que hay que considerar es que los estudios psicológicos de la religión asumen a menudo un tono terapéutico, es decir observan que las creencias y prácticas religiosas en ocasiones se asocian a trastornos, y que conviene conocerlas para intervenir en esas dinámicas más negativas. Puede afirmarse que en este caso se cumplen los análisis en clave hipercrítica de Michael Foucault: una parte del conocimiento científico sobre la persona en la modernidad surge con el fin de controlar y corregir lo que se percibe como patológico o desviado, lo que dificulta el orden social. De todos modos, sería demasiado reductivo aplicar dicha crítica al conjunto de la psicología de la religión, que, va abriéndose en los decenios recientes hacia posiciones de mayor neutralidad e incluso a valoraciones más positivas de la religión por su potencial para afrontar y superar condiciones psicológicas que provocan sufrimiento y malestar.

La teología puede extraer algunas lecciones de esta aproximación a la religión. En principio hay que reconocer que una buena parte de la teología práctica, sobre todo de la teología espiritual enfocada a la formación o al acompañamiento espiritual, se ha servido de forma conspicua de la psicología general, y quizás también de la psicología de la religión. He conocido una larga temporada de fuerte influencia del psicoanálisis en varias expresiones de teología espiritual y pastoral. La integración entre teología y psicología de todos modos parece todavía bastante limitada, y el recurso a la psicología se inscribía a menudo en necesidades de tipo práctico. Sin embargo, ha habido también teólogos como Eugen Drewermann, Elmar Salman o Pier Angelo Sequeri, que han encontrado inspiración en el psicoanálisis o en versiones actualizadas del mismo, aunque menos, que yo sepa, en los estudios específicos de psicología de la religión.

Es inevitable la tentación a percibir un modelo de concurrencia cuando se comparan los dos campos disciplinares: la psicología y la teología. En realidad, ambos se sobreponen en varios casos, ambos tratan de ofrecer explicaciones plausibles sobre la mente y el comportamiento religioso. La competencia se vuelve más dura y conflictiva cuando se baja al campo práctico, pues muchos perciben que la única sanación del alma es la fe confesada y vivida, mientras que para otros sólo un abordaje profesional, con métodos probados de forma científica, puede proveer una terapia efectiva al sufrimiento psicológico. Tengo la impresión de que se trata de una tensión no bien resuelta, y donde las invasiones de campo ajeno impiden formas de entendimiento y colaboración. En todo caso, antes de bajar al terreno práctico, habría que afrontar mejor, en sede teológica, los retos derivados de la enorme expansión de la psicología y de su forma específica

de abordar los temas y experiencias religiosas, una tarea en buena parte pendiente, tal vez por falta de interés teológico en emprender un análisis más en profundidad de las implicaciones que dichos estudios tienen para nuestra forma tradicional de entender la fe y la vida cristiana, en toda su complejidad.

### 2.3. *Las ciencias cognitivas de la religión*

Esta es una forma de estudiar la religión bastante nueva, que surge en los años 90 del siglo pasado, y conoce un fuerte desarrollo en las décadas siguientes, así como varias formas de cuestionamiento y severas críticas.

Cabe describir este programa como un intento de acceder a los procesos mentales que hacen posible una comprensión religiosa, es decir, una visión de la realidad en la que juegan un papel los llamados “agentes sobrenaturales”, sean divinidades, espíritus, ángeles, o fuerzas ocultas y misteriosas. Desde esa perspectiva, cuando se percibe dicha agencia más allá del mundo material, es decir, su influencia en nuestras vidas y en nuestro ambiente, entonces se activan las redes neuronales que generan representaciones de la realidad más menos distinguibles del plano material e inmediato.

Aunque al inicio de este programa se plantearon varias estructuras mentales que podían ayudar a explicar la cognición religiosa, las teorías iniciales sufrieron serias revisiones que han llevado a cierta percepción de que la mente religiosa es seguramente mucho más compleja y difícil de entender de cuanto se había imaginado. De hecho, bastantes de los estudiosos alineados en ese programa pudieron entrever una especie de “sueño reductivo”, o casi una forma de “pensamiento mágico” investido de seriedad académica, que permitía una efectiva explicación o superación de la religión, la fórmula que finalmente nos permitía desentrañar los misterios de la mente religiosa. A ello también contribuyeron las expectativas que nutrían los avances en las neurociencias y un mejor conocimiento de las redes neuronales, que esperaban que permitirían finalmente acceder a lo más íntimo de una experiencia tan intrigante. Llama la atención que se publicaran en aquellos años títulos tan pretenciosos como el de Pascal Boyer, *Religion Explained* (2001), en el que el autor clamaba haber dado finalmente con la clave para explicar la religión sin ninguna necesidad de recurrir a categorías teológicas.

En este programa se observa una tensión que ya estaba presente en la psicología de la religión desde sus inicios con Starbuck: el enfrentamiento entre explicaciones teológicas y naturalistas, es decir, las que prescindían completamente de referencias a motivos trascendentes o de intervención divina: todo podía reducirse a estructuras mentales y de comportamiento, con motivos o factores que se podían identificar en el orden natural.

Ya he repasado en otros artículos esta andadura, que se convierte casi en una parábola sobre la ambición de la ciencia para comprender la religión, una ambición nunca satisfecha, pero que prosigue a pesar de sus muchos fracasos<sup>8</sup>. De todos modos,

---

<sup>8</sup> LL. OVIEDO, “Assessing Cognitive Approaches to Religion: A Theological Account”: *European Journal of Science and Theology*, 2, (2006-1) 47-54; “Is a Complete Biocognitive Account of Religion Feasible”: *Zygon*, 43-1 (2008) 103-126; Explanatory limits in the Cognitive Science of Religion: theoretical matrix and evidence levels, in HANS VAN EYGHEN, RIK PELS AND GIJSBERT VAN DEN BRINK (eds), *New Developments in the Cognitive Science of Religion: The Rationality of Religious Belief*, Springer, Dordrecht 2018, 15-34.

sería injusto descalificar dicho esfuerzo a causa de las limitaciones que se observan o las revisiones a las que está sometido. La teología puede de hecho aprender mucho de dichos intentos y también de sus fracasos y voluntad de corregir.

En principio parecía relativamente sencillo identificar las estructuras mentales que gobiernan la cognición religiosa, es decir los sesgos que hacen que nos inclinemos de forma casi espontánea a percibir una presencia sobrenatural o sus efectos en aquello que no podemos explicar o controlar, o que nos resulta más cómodo explicar mentalmente recurriendo a Dios para que nos ayude o para que no nos castigue. Ciertamente podemos intuir un cierto resorte en nuestra forma de procesar la información que recibimos, que termina apuntando a factores sobrenaturales. El mecanismo es parecido al de una forma de computación que cuando recibe ciertos estímulos o informaciones, las procesa dentro de un cierto sistema que recurre a esas causas alternativas a las naturales, y de este modo nos ahorra mayor estrés o niveles insoportables de incertidumbre, devolviendo una sensación de control, o al menos representaciones de la realidad en las que todo queda ajustado, también gracias a la intervención de esas fuerzas sobrenaturales, lo que nos evita caer en formas de ansiedad.

Los mecanismos implicados son varios. Al menos al inicio de este programa se reconocía que la necesidad de atribuir agencia a todos los fenómenos naturales, así como la percepción de déficits de agencia en algunos de ellos, como la causa primaria de la cognición religiosa. El segundo mecanismo que entraría en juego era la llamada “teoría de la mente” o capacidad para identificar y reconocer estados mentales en otras personas, sus intenciones o tendencias más menos intuibles. Uniendo ambas capacidades mentales, se termina por atribuir a agentes sobrenaturales lo que no logramos atribuir a los naturales. Por otro lado, ciertos desarrollos apuntaban a la voracidad de los humanos en favor de descripciones “mínimamente contraintuitivas”, es decir, las que se refieren a fenómenos que desafían una explicación natural e inmediata y se perfilan como algo extraordinario, especial y misterioso.

Todos esos procesos pueden ciertamente contribuir a la cognición religiosa, pero se nos antojan como demasiado simples cuando se tiene en cuenta que estamos ante una experiencia entre las más ricas y complejas que puede vivir el ser humano, con multitud de manifestaciones a lo largo de la historia. Entre otras cosas, los cognitivistas parecían demasiado centrados en las formas de pensamiento más intuitivas y rápidas, e ignoraban las más lentas y reflexivas, que seguramente también intervienen en la cognición religiosa<sup>9</sup>. Además, han tenido muchas dificultades para aportar evidencia empírica que confirme estas teorías, que han ido madurando y dando paso a otras alternativas, como las que apuntan más a la capacidad predictiva; o más recientemente las que se fijan en una especie de juego imaginativo de “hacer creer”<sup>10</sup>.

Se nos antoja hoy un tanto pretencioso que ese movimiento se auto-denomine “ciencia cognitiva de la religión”. No obstante, sus defensores tuvieron un gran éxito a la hora de recaudar fondos para la investigación, de abrir cátedras y publicaciones o

---

<sup>9</sup> J.W. JONES, *Can Science Explain Religion?: The Cognitive Science Debate*, Oxford University Press, Oxford, New York 2015; K. SZOIK, H. VAN EYGHEN, *Revising Cognitive and Evolutionary Science of Religion: Religion as an Adaptation*, Springer, Cham 2021.

<sup>10</sup> VAN LEEUWEN, *Religion as Make-Believe: A Theory of Belief, Imagination, and Group Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Ma. 2023.

para organizar congresos y otros actos académicos. Ha sido para mí, que he atendido algunos de ellos, bastante frustrante no lograr un mínimo de interacción y debate científico con sus protagonistas. Otra anécdota puede ilustrar el alcance de este programa y sus efectos teológicos. Asistí el pasado mes de Julio a otro congreso en Oxford sobre *Cognitive Representations in Religion*, que curiosamente tenía lugar en una iglesia anglicana. Una de las presentaciones se refirió a las creencias religiosas en términos francamente minimalistas. La colega sostenía que dichas creencias carecían de contenido cognitivo; es decir su función no era representar la realidad, sino vincular a los creyentes en una comunidad o reforzar valores morales. Le pregunté si todo el esfuerzo del profesor Richard Swinburne, uno de los grandes exponentes de filosofía de la religión, basado en Oxford, y que defendía la veracidad de los contenidos de la fe cristiana, había sido una pérdida de tiempo.

Esta anécdota refleja una tensión a veces poco disimulada entre el nuevo estudio científico de la religión, por un lado, y la lectura teológica de la experiencia religiosa, que parte normalmente de la interpretación y actualización de textos canónicos que asumimos como revelados. Tenemos la impresión de que el programa cognitivista ha tratado de deslegitimar o vaciar la visión teológica, para sustituirla por otra de base más científica y por tanto más acreditada. Esta tendencia no se ha dado en todos los casos; los trabajos de Justin Barrett, por ejemplo, han intentado conciliar el estudio cognitivo de la religión y una posición creyente y respetuosa de la fe<sup>11</sup>. En todo caso, sería un grave error si los teólogos ignoráramos, como ha sido en general el caso, dicho programa y sus teorías. Al menos dos razones invitan a asumir una actitud más constructiva al respecto. La primera es que, también se puede aprender mucho en la relación con dichos estudios, que ciertamente ofrecen aportaciones útiles. Un caso claro es la distinción entre formas religiosas más “fáciles” o “cómodas” y expresiones más “costosas” desde un punto de vista cognitivo. Esta puede ser una observación un tanto obvia pero que a menudo hemos descuidado: es más fácil creer ciertas representaciones más sencillas, como las que recurren a formas de dualismo y contraste, que aquellas más complejas que solemos construir los teólogos con gran esfuerzo. Además, algunos autores en esa área se han fijado en las formas de la llamada “incorrección teológica”, es decir, la tendencia frecuente de la mente religiosa a infringir los cuadros teológicos establecidos y a proyectar una comprensión de la relación con la divinidad muy flexible y creativa. Pero hay bastantes otros puntos de interés en este programa que la teología no debería descuidar, como las distinciones entre representaciones de primer y de segundo nivel y otros mecanismos que suelen guiar o sesgar la mente religiosa.

El segundo motivo práctico que vuelve bastante interesante el programa de la ciencia cognitiva de la religión es que estamos ante un proyecto reciente que intenta seguir el método científico, aunque comete errores y trata de subsanarlos o de corregir hipótesis que se muestran claramente insatisfactorias tras varios ensayos. La teología tiene mucho que aprender cuando nuestros colegas se toman en serio el método científico y no se dejan llevar sólo por la intuición, los prejuicios o el encanto retórico. Conviene volver sobre este punto.

---

<sup>11</sup> J. BARRETT, *Why would anyone believe in God?* AltaMira Press, Walnut Creek, CA, 2004; *Cognitive science, religion, and theology: from human minds to divine minds*, Templeton Press, West Conshohocken, PA, 2011.

De todos modos, quizás el fallo más grande en este programa ha sido quedar enzarzados en modelos teóricos que se desarrollaron algún tiempo antes, en los años 80, y que han sido en buena parte superados por otros modelos que apuntaban a un modo diverso de funcionamiento de la mente, más complejo, extendido y en diversos niveles, más allá de las simplificaciones que sirvieron a los cognitivistas y su expectativa de poder reducir las creencias religiosas a formas de elaboración casi mecánica de informaciones, siguiendo un modelo computacional. Los avances en neurociencias y el estudio de procesos mentales nos abocan a un panorama más abierto e integral, también más conectado con otras mentes y con el fondo cultural en que nos movemos.

#### *2.4. Los estudios biológicos y evolucionistas de la religión*

En bastantes casos se ha optado por unir esta línea de investigación, también reciente, a la anterior o cognitivista. En pocas palabras, este otro programa científico de estudio de la religión plantea que el comportamiento humano, también el religioso, sigue las mismas pautas que gobiernan el mundo de la vida y su evolución, es decir, la necesidad de asegurar las mejores condiciones para la supervivencia, y la búsqueda de éxito reproductivo. Este enfoque dio origen a la llamada psicología evolucionista, a menudo con un planteamiento muy reductivo a partir de claves biológicas a la hora de comprender cualquier forma de conducta humana, incluida la religiosa.

Como puede percibirse, ese enfoque es muy externalista, es decir, no se fija en la mente o en la dimensión subjetiva, sólo en aquello que podemos observar en el comportamiento humano. Su objetivo es identificar todo aquello que contribuye a mejorar las posibilidades de supervivencia o reproducción, es decir, su capacidad adaptativa. Un comportamiento puede explicarse cuando se traduce en esa clave, o en ese lenguaje, es decir, cuando se logra poner en evidencia su valor de cara a esas exigencias biológicas. Tiene sentido la religión, por tanto, si contribuye a mejorar la adaptación de los seres humanos y los vuelve más resistentes ante condiciones adversas y los asiste para que tengan hijos a los que se pueda asegurar un futuro mejor.

No es tan difícil asociar la religión a tales exigencias; de hecho, contamos con no pocas teorías y propuestas. Por ejemplo, las que han tenido más éxito apuntan a la capacidad de la religión para crear vínculos, para reforzar obligaciones que nos vuelven más solidarios; o bien para fomentar actitudes prosociales, lo que repercute en mejores condiciones de supervivencia a nivel de grupo y beneficia a los individuos. Otras teorías apuntan más bien a la otra dimensión, la reproductiva, y señalan el papel positivo de las creencias religiosas para motivar y sostener a las familias, es decir la dimensión religiosa ayuda a formar familias más sólidas que a su vez contribuirían al éxito reproductivo, que no consiste sólo en tener más hijos, sino en asegurarles una vida más adaptada a las condiciones ambientales para que también ellos se reproduzcan. Otras teorías exploran factores alternativos, como las prestaciones simbólicas que podrían facilitar las creencias religiosas: a mayor capacidad simbólica, más capacidad de adaptarnos a nuestro entorno y de prevenir riesgos, lo que redundaría en una vida más segura.

Sea como sea, es interesante esta línea de argumentación: las religiones habrían sobrevivido a pesar de su aparente inutilidad en términos de costes y efectividad prácti-

cos para la supervivencia, porque habrían contribuido a una mejor adaptación a partir de sus rituales, creencias y prácticas comunes o personales. No todos están de acuerdo, pues algunos autores sostienen que la religión es simplemente un subproducto de la mente que no controla demasiado bien sus funciones de representación de la realidad, o que tiende a sobre-representar lo que no existe, y que su funcionalidad es más bien dudosa. Otros corrigen esa visión tan pobre para señalar que, a pesar de su carácter poco funcional en principio, con el tiempo esas actividades han servido o se han mostrado útiles en algunos casos, o han conocido una cierta re-adaptación.

Desde mi punto de vista, y tras haber dedicado bastante tiempo y esfuerzo a seguir estos desarrollos<sup>12</sup>, tengo la impresión de que ese no es el mejor modo de aprovechar los modelos evolucionistas, entre otras cosas por los desmentidos que han sufrido recientemente desde el punto de vista empírico y metodológico, así como la dificultad de encajar en el cuadro histórico las macro-teorías que han construido, como la que vincula las dimensiones de la representación de la divinidad a las dimensiones de los estados políticos o de las áreas de influencia y dominio<sup>13</sup>.

Lo que sí que ha resultado más interesante y constructivo para la teología ha sido la aplicación de las ideas de “evolución cultural” al campo específico de la evolución religiosa, algo que tiene claras repercusiones teológicas, aunque a menudo han sido francamente ignoradas. Me refiero a la idea de que las creencias y prácticas religiosas cambian y evolucionan siguiendo patrones que se pueden identificar en otras formas de evolución cultural, y que, a su vez, siguen pautas similares a las de la evolución biológica, es decir, de variaciones, selección de las mejor adaptadas, y posterior estabilización para dar lugar a nuevas variaciones.

Esta última línea de investigación está entre las más prometedoras – desde un punto de vista teológico – de las recientes aproximaciones científicas a la religión. Por ejemplo, en su aplicación al estudio bíblico, el modelo de evolución cultural nos ayuda a comprender mejor las sucesivas transformaciones del texto bíblico, y también del continuo desarrollo de la doctrina cristiana y de sus lecturas teológicas, que pueden ser entendidas en clave evolutiva, es decir, de variaciones que tratan de adaptar mejor el mensaje cristiano a nuevos contextos y circunstancias, para afrontar nuevos retos, o tras comprobar que otras visiones dejan de ser funcionales para la supervivencia de la fe cristiana<sup>14</sup>. Una cierta “ingeniería inversa” se puede aplicar en esos casos para reconstruir los procesos que llevaron a la maduración de ciertas doctrinas y teologías.

La perspectiva que introduce la dinámica de la evolución cultural en teología puede no ser del gusto de todos, pues añade un elemento de inestabilidad a un conjunto de creencias y normas morales que muchos consideran inamovibles, estáticas. Esta nueva – o no tan nueva – percepción invita a la teología a comprender mejor los sucesivos intentos de adaptar el mensaje de salvación a lo largo de la historia en medio

---

<sup>12</sup> LL. OVIEDO, “Introduction: A Multilevel and Multidisciplinary Approach to Understanding Religion and its evolution”, en: JAY FEIERMAN AND LLUIS OVIEDO (eds.), *The Evolution of Religion, Religiosity and Theology: A Multilevel and Multidisciplinary Approach*, Routledge, London and New York 2019, 1-18.

<sup>13</sup> A. NORENZAYAN, *Big gods: How religion transformed cooperation and conflict*, Princeton University Press, Princeton 2013.

<sup>14</sup> LL. OVIEDO, “Theology and Cultural Evolution”, *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, Edited by BRENDAN N. WOLFE ET AL. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/TheologyandCulturalEvolution>

de grandes tensiones y búsquedas de las versiones que pudieran funcionar mejor para animar a los fieles en el seguimiento de Cristo. Está bastante claro que dicha dinámica sigue vigente en nuestros días y que contamos con una rica pluralidad de variaciones o estilos de entender la fe cristiana, pero no todos convencen o animan a los creyentes de igual modo al seguimiento evangélico. Hay que tener en cuenta que el contexto en ambientes secularizados se ha vuelto más hostil para la fe, y la presión es mayor a la hora de seleccionar las propuestas que se adaptan mejor, lo que exige un examen de los efectos prácticos, más que los desarrollos teóricos.

### 2.5. *Los estudios sobre religión, salud y bienestar*

Esta es sin duda la aportación más importante y positiva en el campo del nuevo estudio científico de la religión en las últimas décadas. Desde hace unos 20 años se ha ido extendiendo una línea de investigación que intenta comprender los efectos de la religión en procesos que contribuyen a la salud física y – sobre todo – mental; a la capacidad de afrontamiento y resiliencia; o bien a mejorar las condiciones de vida y a dar más calidad a nuestras relaciones. Se están publicando cada año centenares de artículos sobre estos temas. Basta asomarse, por ejemplo, a la base de datos de acceso abierto *PubMed*, especializada en ciencias de la salud y buscar términos como *religion and health*; *religious coping*; o *religion and wellbeing*, para encontrar centenares de referencias de todo tipo sobre los efectos de formas religiosas y espirituales en la salud, o cómo dichas expresiones ayudan a afrontar mejor la adversidad y las crisis; o bien a crecer de forma más virtuosa (*flourishing*)<sup>15</sup>.

Tampoco en este caso contamos con una recepción teológica suficientemente generosa. Hay que tener en cuenta que los estudios citados matizan y distinguen entre expresiones religiosas que contribuyen a la salud y a afrontar mejor las pruebas de la vida; mientras que otras no hacen más que empeorar las cosas, como las que ven las adversidades como castigos divinos; o simplemente las que se resisten a las vacunas y a otros tratamientos terapéuticos. Es decir, estos estudios introducen una dimensión normativa en su observación de los fenómenos religiosos, lo que puede favorecer una cierta concurrencia con la teología, que se puede sentir desplazada como disciplina que discierne entre las formas más o menos adecuadas de entender el mensaje revelado. De alguna forma, el estudio científico de la religión, la salud y el bienestar certifican las formas religiosas más adaptativas, frente a las que son disfuncionales, lo que plantea algunas cuestiones, sobre si la salud física y mental, o el bienestar personal y familiar, sean los mejores criterios para analizar y discernir las interpretaciones más justas de la fe cristiana.

La dificultad apenas descrita no es ni mucho menos la única. Probablemente muchos colegas en teología se sientan incómodos a la hora de asomarse a este programa científico. Otro motivo es que procede casi siempre de forma empírica, es decir, a partir de la observación de la realidad y la recogida de datos que puedan corroborar determi-

---

<sup>15</sup> Para una visión de conjunto, puede consultarse: LL. OVIEDO, “The Study of Religion, Spirituality and Wellbeing: Research Trends”: *Journal of Management, Spirituality & Religion*, (2024) 21, 5, 507-523,

nadas hipótesis. La teología se siente bastante extraña ante el método empírico, que no es normalmente el suyo, y a menudo no sabe qué hacer con los datos que otros recogen, aunque sean positivos para la fe cristiana. No obstante, la objeción más importante procede del carácter excesivamente pragmático de este enfoque de la religión, que podría incluso entenderla de forma instrumental, al poner la fe al servicio de otros intereses, como son la salud y el bienestar, volviéndola dependiente de los mismos.

Estamos ante dificultades importantes, pero no insuperables. La fe cristiana siempre ha sido un mensaje de salvación, aunque hoy en día sea algo menos claro el contenido de la misma. Muchos se preguntan de qué nos hemos de salvar, cuando se desdibuja el horizonte escatológico de la salvación como promesa de ir al cielo en la otra vida; o se desconfiaba de una visión moralista en la que salvación es simplemente evitar cometer pecados. Si no se conecta el mensaje de salvación con una visión práctica que asegure que la fe favorece la vitalidad, la calidad de vida de los creyentes y de sus familias, va a ser muy difícil que ese mensaje se comprenda, en un ambiente de mentalidad claramente utilitarista y al que debemos adaptarnos.

La teología tiene mucho que ganar de un acercamiento a este tipo de investigación, incluso desde un punto de vista apologetico. El mensaje que ofrecen esos estudios en la mayoría de los casos es que la fe religiosa, o mejor su práctica celebrada, son positivas para las personas, las familias y la sociedad. Hace poco nuestro equipo de investigación hemos realizado un estudio sobre los efectos positivos de rezar el rosario, todavía por publicar. También he emprendido con un doctorando brasileño una revisión sistemática de artículos sobre depresión e ideación suicida (57 en total) para mostrar que, en la mayor parte de los casos, la religión es un factor protector frente a esa tendencia auto-destructiva, también por publicar. Es fácil apreciar que lo que estamos intentando transmitir es que la religión en general, o la fe cristiana o incluso las prácticas católicas, en particular, son positivas, ayudan a las personas, les protegen y contribuyen a su desarrollo y calidad de vida, e incluso a mejorar sus niveles de empatía.

Resulta extraña la lejanía de la mayoría de teólogos de todo ese inmenso conjunto de estudios de base científica, y que configura ya un ámbito disciplinar propio, con autores como Keneth Pargament o Harold Koenig ya consagrados, y amplios tratados que recogen lo mejor de esas investigaciones y añaden los matices necesarios para reivindicar la parte más luminosa de las creencias y actitudes religiosas<sup>16</sup>.

Cabría añadir alguna otra línea de investigación que merecete claramente en la religión. Probablemente el estudio científico de las creencias merece un tratamiento singular. En los últimos años se han multiplicado las publicaciones y el interés en torno a las creencias y los procesos de creer, desde una perspectiva multidisciplinar<sup>17</sup>. Esos estudios son clave para comprender mejor las dinámicas que afectan a la fe cristiana, su carácter razonable, y la necesidad de educar la formación de creencias. También los estudios sobre el sentido de la vida merecen atención especial, pues, aunque no se refieren directamente a la religión – del mismo modo que en el estu-

---

16 H. KOENIG, *Religion and Mental Health: Research and Clinical Applications*, Academic Press. London, San Diego, CA, 2018; K. I PARGAMENT, "Religion and Coping: The Current State of Knowledge", en S. FOLKMAN (ed.), *The Oxford Handbook of Stress, Health, and Coping*, Oxford University Press, Oxford 2010, 269-288.

17 H.-F. ANGEL, LL. OVIEDO, R.F. PALOUTZIAN, A. RUNEHV, R.J. SEITZ, *Processes of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creations*, Springer, Dordrecht 2017.

dio de las creencias – si lo hacen de forma indirecta, pues a menudo se refieren a la religión como fuente de sentido<sup>18</sup>. Otra área de investigación con un potencial de interés es la que cubre las experiencias religiosas en personas con condiciones mentales especiales, como las personas en el espectro autista, y que pueden ser reveladoras de formas distintas del sentido religioso.

### 3. ¿Cómo afecta todo esto a la teología?

Caben varias respuestas a esta pregunta. Una primera y más inmediata es en nada o casi nada, pues la teología ya tiene su propio método, está centrada en el estudio de la Revelación, y tiene muy poco que aprender de otros saberes, que además suelen tener un cariz negativo o de superación de lo religioso. Cabe otra reacción más en línea con las invitaciones de los últimos Papas, y en particular, del magisterio del Papa Francisco en la *Veritatis gaudium*, que invita a la teología a salir de su estado auto-referencial, y todavía más, a entrar en diálogo con otros saberes que pueden enriquecer nuestro propio enfoque y volvernos más creíbles en el ambiente académico y en una cultura más exigente.

Ciertamente podemos hacer más caso a las distintas formas de estudio científico de la religión. Propongo al menos cuatro vías de empeño teológico. La primera es crítica o apologética, para defender la fe cristiana ante visiones muy reductivas y que la descalifican. La segunda es más constructiva, y trata de seguir los avances en ese estudio dentro del marco del diálogo bastante maduro entre ciencia, religión y teología. La tercera sigue el interés constructivo para aprender del método científico y sus dinámicas. La cuarta busca en los contenidos puntos de conexión que puedan integrarse en algunos tratados de la fe cristiana, como la teología de la fe, la antropología teológica, y las teologías prácticas.

#### 3.1. *La vía apologética*

Es un grave error y una muestra de dejadez teológica no prestar atención a los estudios científicos sobre la religión, pensando que no nos afectan. Guardar silencio o despreciarlos no es algo aconsejable, cuando dichos estudios alcanzan un gran impacto mediático, y a menudo se proponen como las explicaciones mejores del hecho religioso, mejores claro está que la teología. Esta ya es una forma de compromiso (*engagement*) o un primer nivel en el intento de abordar esos estudios. Este empeño supone conocer bien dichas propuestas y tesis, para discernir entre lo que puede resultar negativo, e incluso ofensivo para la fe cristiana, respecto de lo que pueda resultar útil y constructivo.

En varias ocasiones he querido entrar en el debate para poner en evidencia la debilidad conceptual, metodológica, y de contenidos de varios estudios publicados,

---

18 J.A. HICKS, C. ROUTLEDGE, *The Experience of Meaning in Life: Classical Perspectives, Emerging Themes, and Controversies*, Springer, Dordrecht 2013.

sobre todo en las ciencias cognitiva y evolucionista de la religión. Era relativamente sencillo mostrar esas limitaciones, pero en otras ocasiones, había que recoger datos y realizar análisis estadísticos para poder jugar el mismo juego que nuestros colegas que desacreditaban a la fe religiosa. Eso supone aprender su método y sus referencias teóricas para poder revisar lo publicado o para exigir más rigor científico. Creo que es un ejercicio que ayuda a la teología a salir de su propia zona de confort, a entrar en el juego de otros ámbitos académicos, y a realizar un ejercicio de búsqueda y reflexión muy exigente. Tenemos las de ganar en ese ejercicio, aunque puede ocurrir que no nos presten demasiada atención.

### *3.2. El estudio científico de la religión en el diálogo entre ciencia y teología*

Contamos con una tradición bastante sólida e incluso con una subdisciplina de teología que ha crecido en el diálogo con las ciencias naturales. Ese diálogo ha generado numerosas publicaciones y ha empujado la teología hacia adelante, promoviendo un desarrollo de gran interés. La cuestión es hasta qué punto el nuevo estudio científico de la religión contribuye a profundizar dicha relación. La respuesta es sí y no. La visión científica que trata de reducir la religión a motivos naturales probablemente no ayude a un diálogo respetuoso entre las partes. Lo mismo ocurre cuando en nombre de la teología se descalifica a la ciencia. Pero hay otras posibilidades que hacen de ese estudio una oportunidad de encuentro y mutuo enriquecimiento. Una visión científica aplicada a la religión ayuda a entender mejor algunos procesos, como la formación de creencias con sus sesgos – positivos y negativos – su evolución y sus efectos saludables o sus ventajas a varios niveles, que vuelven la fe cristiana un sujeto importante de interlocución para los científicos.

### *3.3. Las aportaciones del método científico*

Esta es otra característica de los estudios reseñados que puede ofrecer oportunidades de interés a la actividad de los teólogos. El tratamiento científico de la religión exige un cierto rigor y respeto por el método empírico y experimental que puede sorprender al teólogo, que opera con otras categorías y puede ignorar dicho acceso, a menudo más costoso y exigente, a la experiencia religiosa. Son al menos dos las enseñanzas que cabe extraer. En primer lugar, la teología puede aprender de la aproximación científica a la religión una cierta modestia, vinculada al sentido de falibilidad con el que se mueve la ciencia. A menudo las teorías e hipótesis que formula no pueden ser verificadas, y deben ser abandonadas. Hace unos meses Robert Ross hablaba en un congreso sobre ciencias cognitivas de la religión de “teorías zombis” en ese ambiente, es decir, teorías que todavía se proponen y se citan, aunque los datos indican que han dejado de ser plausibles, como muertos vivientes en el ámbito científico. La teología puede aprender algo de ese sentido de falibilidad, y de la necesidad de revisar y buscar evidencia a sus interpretaciones, que pueden resultar ya obsoletas en nuevos contextos culturales. ¿Cabría hablar de “teorías zombis”?

La segunda consideración útil es que los teólogos podemos aprender de ese método a la hora de avanzar nuestras propias causas y temas. En mi caso, he necesitado una cierta práctica, pero he descubierto que también nosotros podíamos adoptar esos mismos métodos para reivindicar aspectos positivos de la fe cristiana o para profundizar en algunos temas que se podían beneficiar de un abordaje más empírico, y de adoptar una perspectiva semejante – aunque teológicamente informada – a la que asumen los que aplican el método científico al estudio de la religión y de sus efectos.

### *3.4. Contenidos relevantes*

Es bastante obvio que la teología puede aprender mucho de distintas investigaciones sobre la religión reseñadas en el apartado anterior. La lista recoge sólo los que considero más relevantes y útiles. Para empezar, los estudios de sociología sobre secularización y post-secularización nos ayudan a comprender dinámicas religiosas y a leer los signos de los tiempos. Podemos seguir con la psicología de la religión, con sus análisis y clasificaciones, la incidencia de algunas formas religiosas en la salud y en la patología mental, y entender mejor ciertas experiencias relacionadas con la fe cristiana. Por supuesto dichas aportaciones se vuelven de gran interés cuando se estudia la cognición religiosa, o la formación de creencias; o bien su evolución siguiendo una dinámica de adaptación a nuevos contextos sociales y culturales. Probablemente sea el estudio de religión, salud y bienestar el que más puede enriquecer tratados como la soteriología, la gracia, o en general la antropología teológica y las teología prácticas o pastorales. Sería una lástima que ignoráramos este potencial, que puede resultar en una actualización efectiva del mensaje de la fe cristiana y una clara maduración teológica apoyada por disciplinas ajenas, aunque interesadas en lo religioso.

## **4. Conclusión**

Seguramente estamos hablando de una apuesta o de una opción más o menos consciente en favor de la recepción teológica de avances en ciencias de la religión lo que, por supuesto, también implica riesgos, o simplemente terminar con las manos vacías para concluir que hemos perdido el tiempo al prestar atención a unos desarrollos en universos paralelos al nuestro, en lugar de dedicarnos, por ejemplo, a profundizar en los maestros de la gran tradición cristiana. En estos casos, vale la pena asumir una orientación de prueba, error y corrección: sólo probando podremos saber si ha valido la pena, si hemos sacado enseñanzas útiles o la teología ha progresado tras ese impulso,

Una cosa es cierta: al menos desde mi punto de vista, no me siento demasiado satisfecho con la mayor parte de la producción teológica y su repetición de temas y estilos que no han cambiado apenas desde los años 80. En este caso la “evolución cultural de la teología” ha ido muy lenta, lo que ha resultado en una incapacidad de adaptación a los nuevos escenarios culturales, como el que configura la extensión de la inteligencia artificial. El acercamiento a los estudios científicos de la religión ofrece una ocasión para renovar el método, el lenguaje, para jugar juegos distintos a los que hemos practicado

en los últimos 50 años, y para refrescar bastantes contenidos o tratados teológicos desde perspectivas nuevas. Como dice el Papa Francisco, es mejor arriesgarse a fracasar que repetir lo mismo de siempre y acabar siendo irrelevantes.