

BERING, J.: *The belief instinct: the psychology of souls, destiny, and the meaning of life*. New York: W.W. Norton, 2011, 252 páginas.

Teresa Bejarano  
Universidad de Sevilla (España)

---

Este libro se encuadra en el nutrido conjunto de los que actualmente se dedican a defender el ateísmo. Por eso, para empezar, conviene contraponerlo tanto a los autores que ven en la creencia religiosa un virus cultural (caso de Boyer, que elabora la epidemiología de Sperber) como igualmente a los que la consideran un efecto secundario –no adaptativo– de un rasgo biológico adaptativo (caso de Dawkins). Frente a esas posturas, Bering propone que la creencia religiosa es un rasgo innato que fue seleccionado por su valor adaptativo. El título del libro –*El instinto de la creencia*– refleja así lo que lo distingue de las otras apologías del ateísmo.

En realidad, el énfasis en el valor adaptativo de las ideas sobrenaturales aparece sólo en el capítulo 6. El lenguaje habría obligado, se explica ahí, a nuestros antepasados a abandonar el tipo de conducta de los animales, esa conducta guiada sólo por los impulsos primarios que a nosotros nos parece “carente de vergüenza”. El temor a que lo visto por cualquier congénere débil y sin poder coactivo alguno llegue a los oídos de todo el grupo –el temor al chismorreo– habría sido el desencadenante de los recursos neurales inhibitorios. Y como refuerzo definitivo de esos recursos habría surgido el instinto de creer en un ser superior que nos vigilaría permanentemente. En ese sentido las creencias en lo sobrenatural habrían sido adaptativas. Pero en otros capítulos, que quizá recojan trabajos anteriores del autor, no se habla en absoluto de valor adaptativo. El destino (capítulo 2) o los mensajes desde el otro mundo (capítulo 3) son presentados como una mera sobreextensión de la capacidad humana de captar estados mentales ajenos, es decir como un mero efecto secundario de la ‘Teoría de la Mente’. Así, el que Bering privilegie en la Introducción la utilidad adaptativa de las creencias sobrenaturales es lo que le permite diferenciarse nítidamente desde el principio frente a los otros defensores actuales del ateísmo. (Aunque, respecto al tono general –peso de lo

autobiográfico, citas de Sartre y Camus—, esa diferencia está clarísima para todos los capítulos del libro).

¿Por qué me he puesto a reseñar este libro? Si ahora añado que yo sí creo en Dios y que la diferenciación entre ciencia y fe se me aparece como un asunto muy bien estudiado, el lector podrá ponerle un poco de curiosidad a la anterior pregunta. La respuesta tiene que ver con el papel que en el libro se le asigna a la ‘Teoría (o captación que el sujeto tiene) de la mente (ajena)’. Creo que eso supone un acierto dentro del cual que tendremos que diferenciar y acotar niveles. Pero vayamos poco a poco.

Resulta sorprendente que Bering, al contrario que la mayoría de los defensores del ateísmo, opte por subrayar más bien la separación entre los animales y el ser humano que no la continuidad darwiniana. Ciertamente él se adhiere, claro está, al consabido rechazo de la *scala naturae*: “No se trata de si los humanos son “mejores” o “más evolucionados” que otras especies o cualquier otro sinsentido de errónea progresión lineal” (p. 26). Sin embargo, a la hora de enfocar la capacidad de captar la mente ajena, prefiere claramente caracterizarla como una capacidad anterior a toda cultura y exclusivamente humana (pp. 27-33). Invoca para ello incluso a un autor que ha sido repetidamente acusado en los últimos tres años de “teísmo fundamentalista”, o, al menos, de “acabar favoreciendo ese teísmo”, a saber, Povinelli -autor principal de “Darwin’s Mistake: Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds”, 2008. Entre paréntesis, comento que yo, a diferencia de Povinelli, prefiero ver en los primates no humanos y principalmente en los chimpancés un prólogo, remoto, sí, pero no por ello menos prólogo, respecto a la capacidad de captar estados mentales ajenos. Pero retengamos lo importante: La defensa de Bering del ateísmo resulta atípica en el sentido de que necesita subrayar la exclusividad humana, pues sin esa exclusividad no podría darse el instinto de la creencia.

Otro contraste entre Bering y muchos de los defensores actuales del ateísmo -un contraste que va en una dirección más bien opuesta a la del párrafo anterior- tiene que ver con la libertad moral. Él la niega –pg. 43 y sobre todo la nota 5 colgada de esa página. Ahí presenta la semejanza y la diferencia entre Sartre, por un lado, y los teóricos recientes de la evolución. La semejanza estriba, claro está, en que todos ellos “arguyen que el bien y el mal, el alma, la inmortalidad o Dios son fantasmas de la mente humana”. Las diferencias son dos. Por un lado, Sartre infravaloraba el papel de la biología. Por otro -y esto es lo que nos interesa-, mientras que “muchos teóricos de la evolución se esfuerzan denodadamente por articular una moralidad no determinística que le deje algún espacio a la libre voluntad”, Sartre mantenía “la opinión –correcta, si uno aprecia las implicaciones filosóficas completas de la interacción compleja de biología, genética y psicología– de que una explicación biológica excusaría al individuo de responsabilidad en el dominio moral”(la cursiva es mía). Y, tras

concretar con un ejemplo particularmente duro, concluye: “Las decisiones de ese hombre dependen de su fisiología en ese momento, y de sus experiencias previas y su entorno cultural en interacción con un genotipo particular; (...) ese hombre desempeña meramente el papel de un espectador (...); hay solamente la corporalidad de un hombre incapaz de actuar de cualquier modo que sea contrario a su naturaleza particular”. Yo, a diferencia de Bering, creo en la libertad moral, pero coincido con él en que los recientes esfuerzos de los teóricos de la evolución para hacer posible *any room* para la voluntad libre (el *Elbow room* de Dennett, p. e.) no me parecen precisamente eficaces. (Las líneas que acabo de transcribir merecen todavía otro comentario. El “meramente”, el “solamente” que ahí encontramos se repiten a menudo en el libro respecto a otros asuntos –p. 71, 75, 133, 137, 153: las cosas, la vida, nosotros, *simplemente* son).

Pasemos por fin a comentar los capítulos uno a uno. En La historia de un contenido engañoso, se dedica, primero, a defender la exclusividad humana de la ‘Teoría de la mente’. A continuación estudia la frecuencia con que esta capacidad humana se sobreextiende, y cita, por ejemplo, el antiguo experimento de Heider donde los sujetos veían a cuadrados y triángulos acosar, huir, o buscar. Al final, anuncia la propuesta general del libro: Dios y su mente toda -su voluntad que nos comportemos de una particular manera, su observarnos y conocernos, su querer comunicarse con nosotros, su intención de encontrarse con nosotros después de nuestra muerte-, todo ello sería sólo el producto de tal sobreextensión. Aquí, como en la Introducción y como en los restantes capítulos también, reconoce que hay una encrucijada: “No se puede nunca descartar la posibilidad de Dios diseñó cada detalle de la evolución del cerebro humano de modo que nosotros pudiéramos llegar a verle a Él más claramente, algo así como un divino rayo láser contra la miopía”. Pero acaba: “De un modo o de otro, nosotros ahora, a diferencia de todas las generaciones anteriores, poseemos los instrumentos intelectuales para observar a nuestras mentes funcionando y comprender cómo Dios ha llegado a estar ahí”. (Al lado de esos repetidos reconocimientos de la encrucijada, hay también a lo largo del libro –es éste el momento de señalarlo- varias argumentaciones lamentablemente fulleras, como la de la pg. 60, que en esencia había sido usada por Dennett, y a la que yo replicaría que por qué entre lo no falsable no va a poder haber una jerarquía de verosimilitud.)

El segundo capítulo ataca la idea de un Creador inteligente, y sobre todo de los propósitos de ese creador respecto a cada uno de sus productos. Ahí Bering tiene ocasión de apuntarse un buen tanto contra Dawkins. Mientras que éste compara la pregunta de ‘¿cuál es el propósito de la vida?’ con el preguntarse por las cualidades de los unicornios, Bering señala que a la gente normal no le importan los unicornios, y en cambio, le preocupa y mucho la cuestión del propósito de la vida. Así pues, “el misterio auténtico es por qué esa cuestión es tan seductora y tan recalcitrante frente a la ciencia”. A conti-

nuación aparece (pg. 47 o 59) un asunto que se repetirá en varios capítulos, a saber, el de las inacabables tentaciones religiosas que pueden darse incluso en científicos y lógicos (ver pp. 87-88, 164, o 200). La propuesta del ‘instinto de la creencia’ puede, a diferencia de otras defensas del ateísmo, reconocer sin empucho alguno que “nuestro gemelo ilógico secreto piratea a veces nuestro cerebro científico” (p. 90). Pero, aparte del propósito de la vida en general, en este capítulo se enfoca el propósito de la vida de cada individuo. En relación con esto, se recuerda a Sartre y a su rabiosa indignación contra la idea de que Dios habría modelado a cada uno de nosotros para que cumpliera una función en la vida. “Gracias a que Dios no existe somos libres para definirnos a nosotros mismos” (pg. 42): Ese grito exultante sartriano es recogido con cierto agrado, aunque, como ya vimos arriba, Bering borrará de ahí la libertad. No habrá libertad, pero, al menos, el desenmascarar el sesgo teleo-funcional, siempre (a cualquier edad) tan dominante en nuestros pensamientos, puede suponer, nos dice, un alivio. Y aquí Bering, muy proclive siempre, como ya anuncié, a las confesiones autobiográficas, nos cuenta el miedo que al principio le embargaba de que se supieran sus inclinaciones homosexuales, inclinaciones que iban contra la supuesta ‘fijeza funcional’ que tendemos a atribuir a cada cosa.

En el capítulo tercero, que se centra en la facilidad humana para detectar por doquier mensajes del otro mundo, se dedican algunas páginas (81-85) al autismo. La propuesta de que las ideas sobrenaturales son producidas por una sobreaplicación de la ‘Teoría de la Mente’ (o capacidad de captar las mentes ajenas) hacía obligado intentar evaluar la predicción de que los autistas serían menos proclives a la religión. Y, para ese intento, Bering, como es lógico, escoge el asunto de los mensajes, que, con su carga comunicativa, se puede sospechar que estarán particularmente ausentes en los autistas (ver también pp. 162-163, en otro capítulo). Otro asunto es la discusión con la propuesta (de Barrett) de que la causa de esa indiscriminada percepción de mensajes estribaría en la hiperactividad del mecanismo de detección de agencia. Frente a eso, Bering arguye muy sensatamente que en ese tipo de fenómenos no estamos captando que alguien se mueve, sino que alguien quiere comunicarse con nosotros. Así pues, es a la hiperactividad de la ‘Teoría de la Mente’ a lo que hay que acudir para explicarlos. A continuación, y por primera vez en el libro, se traen a colación trabajos empíricos de Psicología realizados por el propio autor. “Los niños desde los siete años eran capaces de captar ese tipo de mensajes sobrenaturales, mientras que los de tres o cuatro años no podían, con lo que éstos resultaron, irónicamente, ser los más científicos de todos.” Esto se corresponde, claro está, con las edades de adquisición de la ‘Teoría de la Mente’, que es lo que se quería probar. (Los resultados de la edad intermedia –o sea, cinco o seis años– son los que ocupan más párrafos. Esos niños, mientras contestaban que las cosas extrañas que sucedían en el laboratorio –los apagones de luz o los ruidos– las hacía de seguro la Princesa Alicia –una amable princesa mágica

que, se les contaba a los niños, estaba en la habitación—, eran incapaces, sin embargo, de ver en esos sucesos mensaje alguno. Es decir, si con la primera de su contestación se diferenciaban de los niños más pequeños, con la segunda, en cambio, se diferenciaban de los niños mayores, quienes interpretaban los sucesos como mensajes que la Princesa Alicia les dirigía para guiarlos hacia la caja con premio. Bering propone que el requisito que les fallaba a estos niños era la captación del estado mental de segundo orden ‘La Princesa Alicia sabe que yo no sé dónde está el premio’. Yo no estoy de acuerdo en que ese estado mental de segundo orden sea en absoluto necesario. Y sugiero que la explicación estriba en que una tarea de evocación agota a los niños de esta edad y los deja incapaces del plus que aquí se les exige, a saber, el de pensar que ese contenido evocado esté dirigiéndose a ellos. Pero este detalle, por mucho que conecte con intereses míos, no tiene en realidad nada que ver con el argumento de esta reseña. Perdón, pues, y sigamos.) La última parte de este capítulo, volcada ya en un plano ya más general, nos ofrece la trabajada formulación siguiente: “Lo que es irónico es que usemos nuestra teoría de la mente (*theory of mind*), que ha evolucionado sin sentido alguno (*mindlessly*), para dotar de significado a lo carente de significado (*to make meaning of the meaningless*)”.

El capítulo cuarto, Curiosamente inmortal, insiste en la dificultad —o más bien, imposibilidad— de imaginarnos a nosotros mismos muertos. La teoría de que las creencias en la vida después de la muerte se explican por la necesidad de aliviar el terror exigiría que hubiese correlación entre miedo a la muerte y creencia en la inmortalidad, pero las investigaciones no han encontrado ni rastro de tal correlación (p. 114 y 129). Por eso, “la clave hay que buscarla en que, como señala Nichols, 2007, tratar de imaginar mi propia no existencia me exige nada menos que imaginar que yo percibo o sé mi propia no existencia” (p. 115). Y respecto a la inmortalidad de los demás, el factor decisivo sería la ‘permanencia de las personas’, o sea, el hecho de que desde que éramos bebés hemos aprendido que cuando no vemos a mamá, es que mamá está en otro sitio (p. 126). De nuevo en este capítulo como en los anteriores, se insiste en que la cultura transmitida puede ser responsable de los detalles de que en cada caso se revisten las creencias en lo sobrenatural, pero no lo es en absoluto ni de la existencia ni de la fuerza de tales creencias. Por eso, acaba Bering, “es sólo a través de esfuerzo intelectual y después de incontables milenios de pensar intuitivamente lo contrario, como podemos llegar hoy al más obvio de todos los silogismos posibles: *La mente es lo que el cerebro hace; el cerebro se para con la muerte; en consecuencia, el sentimiento subjetivo de que la mente sobrevive a la muerte es una engaño de nuestra psicología.* Para ir contra esto, habría que demostrar que una u otra de las dos premisas es falsa.” (cursiva en el original). Con este querer ponerse tan estrictamente lógico, Bering no ha elegido demasiado bien. El pensamiento no monotónico, que añadiría a la conclusión un ‘a menos que’ (o, para concretar, un ‘a menos que nuestro tiempo, el de momentos

sucesivos que se van, no sea lo único'), se le ocurre bien pronto al lector, máxime en un terreno tan ignoto como el del tiempo.

El capítulo 5, sobre las catástrofes naturales, tras subrayar cómo se ha tendido a ver en ellas el castigo divino por los pecados, menciona una sugerencia (Gray & Wegner, 2010) en el sentido de que, "al ser nosotros una especie tan profundamente social, es lógico que cuando suceden cosas malas, empeemos inmediatamente a buscar quién fue el responsable, y así, cuando no hay un agente humano obvio, se verá la mano de Dios". Después expone la teoría de que el logro de explicaciones en cualquier terreno, lo ha hecho placentero la evolución, y que, por eso, incluso algo tan vago como 'Dios tendrá sus razones' es mejor que nada. Sin embargo, tal teoría no basta -replica con razón Bering- pues a veces sabemos perfectamente el cómo y por qué causa sucedieron las cosas -la construcción del puente era defectuosa, p. e. Por eso, la verdadera clave sería aquí de nuevo la imparables actividad de nuestra teoría de la mente. Pero aquí para concretar, invoca muy oportunamente un tema de investigación que, arrancando quizá en Bruner, aparece hoy prometedor y floreciente -las narrativas de la propia vida. Si hubiera yo de escoger una línea de este capítulo, sería ésta: "Seguimos preguntándonos por qué aquello tuvo que sucedernos precisamente a nosotros. Ahí es donde el razonamiento causal se cruza con el pensamiento acerca del lugar único e individual de uno en el mundo natural" (p. 134).

El capítulo 6, Dios como espejismo adaptativo, ya lo comentamos arriba. Toma como punto de partida la idea, que muchos autores han defendido, de que la fe en un Dios vigilante serviría para frenar nuestras tendencias egoístas y para evitarnos así el peligro de ser excluido del grupo. Y esa idea la combina con la propuesta de Dunbar de que, cuando en los homínidos empezó a aumentar el tamaño del grupo, el despiojado, que había sido siempre en los primates el mecanismo de cohesión social, ya no pudo desempeñar esa función y fue sustituido por el chismorreó, para el cual precisamente se habría originado el lenguaje. El chismorreó, continúa Bering, habría convertido en sumamente peligrosa la falta de inhibición conductual, y ése sería el origen de las ideas sobrenaturales. (Un comentario que yo aquí haría es que el lenguaje capaz de informar de sucesos, y no sólo de pedir o llamar, el lenguaje predicativo, en definitiva, ya requiere la captación de la interioridad del interlocutor: ¿Por qué íbamos a contar cómo es el mundo si no creyéramos que el interlocutor tiene unas creencias diferentes de las propias nuestras? Así pues, incluso antes del chismorreó pudo ya haber el pensamiento de que alguien tiene pensamientos sobre mí, y de ahí quizá también pudo haber un comienzo o atisbo de vergüenza y de las otras 'emociones secundarias'. Pero es muy verdad que el lenguaje predicativo aumentaría y reforzaría tal atisbo. Acepto, pues, "la combustiva coevolución de 'teoría de la mente' y lenguaje" de p. 173.) En definitiva, en los seres humanos "hay una peligrosa fricción entre las viejas funciones del cere-

bro -las previas a la teoría de la mente- y las nuevas, o posteriores a la teoría de la mente” (p. 172 y 184), y “la idea de Dios, engendrada por nuestra teoría de la mente, fue una solución muy importante para el problema adaptativo del chismorreo” (p. 192).

En el séptimo y último capítulo, “Y luego tú mueres”, se enfrenta a una dificultad que se adivinaba, sobre todo en el capítulo anterior. Si las ideas sobrenaturales son adaptativas, “¿qué sucede ahora que nosotros sabemos la verdad acerca de Dios, acerca de nuestras almas, o acerca de la vida de ultratumba?” (p. 201). Aquí Bering vuelve a insistir en que a nivel emocional es muy difícil liberarse de esas ideas, incluso para el ateo más intelectualmente convencido. Además (añade contradiciéndose un poco a sí mismo), “con o sin creencias sobrenaturales, las consecuencias por actuar egoístamente son un factor tan disuasorio como lo han sido siempre: los que no sigan las reglas sufrirán –por lo general y a menudo– las consecuencias humanas”. Pero a continuación propone una distinción histórica. “Mientras que en tiempos de Voltaire, aquello de que ‘si Dios no existiera, habría que inventarlo’ sonaba lógico, ahora en nuestros días las cosas son diferentes: Carnet de identidad, Internet, cámaras ocultas, huellas dactilares, software de reconocimiento de voz, detectores de mentira, expresión facial, DNA y análisis de caligrafía son sólo algunas de las eficaces tecnologías reguladoras de conducta que están hoy presentes en nuestro mundo.” (p. 202) (Esta distinción histórica ya aparecía en la nota 23 del capítulo anterior, aunque en esa nota se esbozan más bien tres fases. En la Prehistoria, con los humanos viviendo en grupos sociales todavía pequeños y de los cuales era casi imposible emigrar, el chismorreo tenía mucha fuerza controladora; después con las ciudades grandes y la posibilidad de emigrar, esa fuerza disminuyó y la moralidad religiosa se habría intensificado; hoy, con las tecnologías actuales del tipo de internet, la fuerza del chismorreo se habría hecho global.) Eso sí, como la evolución –vuelve a insistir Bering– es más lenta que el avance de la tecnología, es verosímil que el instinto de la creencia siga siendo una parte de nuestro perfil cognitivo. Cuando vemos en los párrafos citados la insinuación de que la tecnología moderna puede afortunadamente compensar el declive -el parcial declive, al menos- de las ideas sobrenaturales, el lector no puede sino recordar con cierto asombro que en el capítulo 6, justo tras insistir en la carencia de ‘teoría de la mente’ en los chimpancés, se volvían a dedicar varias páginas a Sartre, y precisamente a su “El infierno son los otros”.

Acabado el comentario por capítulos, empecemos a encarar la tesis general del libro. La tesis de Bering de que la superactiva capacidad humana que se viene llamando ‘teoría de la mente’ estaría en la base de las creencias animistas o de la inmortalidad a la egipcia me parece acertada. En realidad, mucho antes de que se empezara a estudiar el desarrollo en el niño de esa capacidad o a discutir si es o no una capacidad exclusivamente humana, mucho

antes de que se inventara siquiera el rótulo ‘teoría de la mente’, ya se definían los ritos animistas como intentos de influir sobre las intenciones del río que había que cruzar, o de los animales que se cazaban, o de la tormenta y la lluvia, es decir como intentos de influir sobre las mentes de esos elementos. E igualmente los ajuares funerarios que datan del Paleolítico Superior nos permiten pensar que la primitiva idea de la inmortalidad tuvo que estar vinculada a un rasgo nuclear de la exclusividad humana. Habría, sí, un vínculo entre ‘teoría de la mente’ y el pensamiento animista, mágico o supersticioso. Pero eso no es todo. ¿Qué es lo que yo quiero proponer?

La capacidad de la ‘teoría de la mente’ incluye el captar las necesidades de quienes están en mi órbita de conducta, y como consecuencia a inferir qué es lo que las aliviaría. En cuanto se llega ahí, surge en el interior del ser humano un choque inédito en toda la evolución anterior. Por un lado, la atención a esas necesidades ajenas las presenta como semejantes a las nuestras. Pero, por otro lado, y a pesar de esa semejanza, carecen de la conexión inmediata con nuestras acciones y nuestras emociones de la que gozan las necesidades propias nuestras. Los seres humanos no podemos dejar de sentir cómo hay ahí un desfase o inconsistencia dentro de nosotros. Y a partir de eso puede surgir la idea de que podría haber una mirada que, no como la de cada uno de nosotros, nos viera igualmente a mí y al otro por dentro.

Igualmente, la capacidad de la teoría de la mente me permite pensar creencias ajenas diferentes a las que yo tengo sobre la misma parcela de realidad de la que se trate. Y, a partir de ahí es como la función comunicativa de predicar (o también de preguntar) empieza a ser concebible. Pero lo que me interesa ahora es un paso ulterior a ése. Mediante el diálogo, se puede llegar a una situación en que, sin haber cesado de estar en desacuerdo con las creencias ajenas, he llegado a sentir insatisfacción también de las mías propias. A partir de eso, puede surgir la idea de que podría haber una sabiduría que, no como nuestras mentes limitadas, conozca la verdad completa.

Asimismo, la capacidad de la teoría de la mente nos permite evocar el pasado e imaginar el futuro. Pero, cuando hacemos esas cosas, notamos que las urgencias del presente tienen siempre en nosotros una fuerza que no es ni remotamente comparable a la de las evanescentes imágenes que nuestro ‘viaje mental en el tiempo’ puede ofrecernos. Y, sin embargo, nosotros sabemos que en su momento aquel pasado era tan presente como el de ahora. Y no podemos menos de sentir que hay un choque entre ese sentir y ese saber, y que somos incapaces de hacer plena justicia a aquello que sabemos. A partir de eso, puede surgir la idea de una mirada que, no como las nuestras, lo viviera todo a la vez.

En definitiva, la ‘teoría de la mente’ le permite al hombre sentir sus limitaciones, y, por lo mismo, le lleva a anhelar –al menos eso, anhelar– una forma de vida superior. El decidirse a optar por ese anhelo sería el requisito de la fe. La fe sería, pues, una tarea difícil y exigente, muy al contrario de las

espontáneas y casi instintivas creencias animistas o mágicas. El explicitar el contraste entre esa dificultad y esa facilidad es algo que está ausente a veces en los libros de teología. Yo, por cierto, al leer alguna introducción teológica a la fe, he echado de menos el que no se aludiera a esa diferencia. Ahora, al acabar esta reseña del libro de Bering, podemos formular esa diferencia como la que habría entre dos tipos de derivaciones de la capacidad humana de la teoría de la mente. Por un lado, la derivación directa de la actividad de la teoría de la mente daría lugar, como Bering señala, al pensamiento animista o mágico, es decir, daría lugar a las creencias sobrenaturales que son fáciles e instintivas. Por el otro lado, a través de la experiencia de las propias limitaciones y, más allá, a través del anhelo de superación de tales limitaciones, la teoría de la mente tendría una derivación de un tipo muy diferente, a la que, por supuesto, el libro de Bering es completamente ajeno, una derivación difícil y exigente en la que se podría ver el terreno abonado para la fe.