



Fe intuitiva y fe reflexiva: desarrollos cognitivos y aplicaciones teológicas

Lluís OVIEDO TORRÓ OFM

Universidad Antonianum, Roma; Instituto Teológico, Murcia.

Resumen: La psicología cognitiva señala que la mente humana recurre a un doble registro: uno más intuitivo y otro más reflexivo, con funciones distintas. Los análisis y aplicaciones de dicha distinción pueden ser aplicados a la fe religiosa, que también conoce ambas expresiones. Admitir dicho esquema dual invita a un programa de investigación que pueda distinguir entre ambas esferas y sus interacciones. Probablemente la teología puede aprovechar estas orientaciones para corregir sesgos en el nivel intuitivo y para proponer su propia función de manera más consciente y práctica dentro de la Iglesia.

Palabras clave: Psicología, fe intuitiva, ciencias cognitivas.

Desde hace años se ha impuesto una comprensión 'dual' del funcionamiento de la mente humana. A grandes rasgos, se reconoce ampliamente que la mente trabaja a través de dos sistemas diferenciados, que son descritos con varias tonalidades. El primero se designa con adjetivos como: 'intuitivo', 'rápido', o 'espontáneo'; mientras que el segundo recibe los de 'reflexivo', 'lento', o 'controlado'. El primero suele asociarse a mecanismos inconscientes y automáticos, y el segundo a pensamientos conscientes y calculados. Una copiosa literatura ha intentado en los últimos años caracterizar mejor ambos tipos de cognición; distinguir sus prestaciones y campos de aplicación; y describir sus ventajas y límites. Los debates se prolongan sobre todo en torno al valor adaptativo de

cada una de esas formas, su eficacia o contribución a mejorar la toma de decisiones o a transitar por una realidad bastante hostil y difícil¹.

Es interesante resaltar que esta distinción está en la base del conocido programa llamado 'heurísticas y sesgos' (*heuristics and biases*) que lanzaron Daniel Kahneman y sus colegas hace ya algunas décadas y que sigue teniendo vigencia². En síntesis dicho programa pretende describir los sesgos más habituales en nuestro modo de razonar y corregirlos para proveer una visión más ajustada o un conocimiento más preciso de la realidad. De todos modos este programa no implica un completo desprestigio de las formas de cognición intuitivas, que siguen teniendo una función y son importantes de cara a realizar ciertas tareas y en comportamientos humanos que requieren rapidez de respuesta y no pueden detenerse a analizar un exceso de información³.

Conviene recordar también que la distinción entre las dos formas de cognición citada no es neta, sino que describe dos 'tipos ideales'. De hecho se han propuesto distinciones con más niveles⁴, y en general se asume que la mente funciona más bien a partir de un 'espectro' entre los extremos de mayor intuición inconsciente y de mayor reflexión consciente, sin una clara solución de continuidad.

Desde el principio de la aplicación de las ciencias cognitivas al estudio de la religión se ha recurrido a la distinción señalada como un marco de comprensión que ayuda a captar el sentido de las creencias religiosas. De hecho cabe decir que, en la mayor parte, estos estudios se han ocupado en describir la dimensión más intuitiva, espontánea o mecánica de la mente religiosa, dentro de un programa que de algún modo presupone que dicha dimensión nos da la verdadera clave de esas creencias y contribuye a naturalizarlas. Teniendo en cuenta el programa implícito en muchos de los estudios cognitivos sobre la religión no sorprende la excesiva focalización en su dimensión intuitiva, que permitiría desentrañar sus presupuestos cognitivos latentes, y en definitiva «explicar la religión».

La investigación cognitiva de la religión ofrece resultados de interés para la teología de la fe, además de un número de hipótesis inservibles o incluso contrarias al sentido cristiano de lo religioso. En general, se han introducido

1 Jonathan St. B.T Evans, Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition. *Annual Review of Psychology* 59 (2008): 255-78.

2 Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

3 Gerd Gigerenzer & Wolfgang Gaissmaier Heuristic Decision Making. *Annual Review of Psychology* 62 (2011): 451-82.

4 Keith E. Stanovich, *Rationality and the Reflective Mind*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.

distinciones de cierta utilidad, como las que contraponen formas religiosas intuitivas y reflexivas. Se han aplicado varias denominaciones, como la que distingue formas 'imaginísticas' y 'doctrinales'⁵, pero en general se trata de la misma axiomática de fondo. Además, se han señalado formas de «incorrección teológica» presentes en religiones con fuerte prescripción normativa⁶ y que delatarían la inevitable persistencia de esquemas cognitivos primarios en las modalidades habituales de creencia religiosa, que se deslizan a menudo hacia las versiones menos 'cognitivamente costosas'⁷.

Los análisis y propuestas en clave de 'coste' evocan también la ciencia termodinámica y merecen cierta atención. Un desarrollo que se remonta al menos a Pascal Boyer estipula que las creencias «mínimamente contraintuitivas» tienen más probabilidades de ser retenidas en la memoria y de ser transmitidas⁸. En el fondo se presupone en estas teorías una visión económica o termodinámica de la lógica que preside la adquisición y mantenimiento de las convicciones religiosas: mentalmente se dan creencias más fáciles y otras más costosas de adquirir; al mismo tiempo se produce una pérdida de energía constante que reclama que las ideas más costosas, si no se refuerzan o 'recargan', acaban desgastándose o cediendo hacia posiciones más fáciles en términos cognitivos, es decir, que requieren menos esfuerzos. Como establecen las leyes de la física, un sistema se estabiliza cuando alcanza un equilibrio, o cuando no se requiere más energía para mantener un campo de fuerzas.

Las ideas de los cognitivistas apuntan a dinámicas que debieran resultar familiares a los teólogos o a los maestros espirituales: tendemos a adquirir o mantener creencias más 'cómodas' y nos cuesta asimilar y preservar ideas más exigentes o 'contra-intuitivas'. Según ese esquema sería relativamente fácil asumir una cierta posición religiosa o devocional, pero mucho más difícil hacer las cuentas con un código doctrinal con propuestas que claramente desafían el nivel intuitivo, requieren mucha reflexión e incluso ciertas renunciaciones o concesiones respecto de los procedimientos cognitivos habituales en nuestra mente e interacción social.

De todos modos, el análisis del campo religioso empírico no permite deducir que una religión triunfa si es más intuitiva, o al menos mínimamente contra-

5 Harvey Whitehouse, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: Altamira Press. (2004).

6 D. Jason Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. Oxford: Oxford University Press (2004).

7 E. Thomas Lawson and Robert McCauley, *Bringing Ritual to Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

8 Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.

intuitiva, y fracasa si es demasiado exigente y requiere un 'cambio de mentalidad' o la adquisición de esquemas mentales que desafían el 'sentido común' o el interés práctico de supervivencia y de éxito reproductivo. De hecho, históricamente han triunfado propuestas religiosas con contenidos francamente muy contra-intuitivos, como es el caso del cristianismo con sus doctrinas. De todos modos es importante tener en cuenta estas distinciones a la hora de proponer una teología de la fe que, hoy por hoy, no puede ignorar la contribución y explicaciones ofrecidas por los estudios cognitivos.

¿En qué medida los esquemas duales de cognición afectan a la teología del *actus credendi*, o contribuyen a aclarar las dinámicas de la fe cristiana? Se pueden seguramente desarrollar muchas aplicaciones teológicas de este programa elemental, que sin duda puede contribuir –dentro de un enfoque más interdisciplinar– a arrojar luz en torno a la experiencia de fe y sus condicionamientos. A continuación se proponen brevemente algunos motivos que más bien exigen un proyecto de investigación específico: la cuestión de la llamada 'religión natural' y su relación con la fe revelada; la conveniencia de un programa teológico que contribuya a superar los sesgos presentes en formas elementales de cognición religiosa; y la identificación de pautas cognitivas que han facilitado históricamente la formulación de ideas cristianas pero que encuentran serias dificultades dentro de un marco presidido por la visión científica de la realidad.

a) Religión natural y fe revelada

Este es un tema que conoce diversas variaciones históricas y confesionales, y que podría ser comprendido mejor gracias a los desarrollos de las ciencias cognitivas. En principio, la apologética cristiana desde tiempos clásicos ha reconocido una tendencia natural de los humanos a adoptar creencias religiosas. El tema agustiniano del *homo capax Dei* representa una de las muchas versiones de ese principio. La fe cristiana en general se ha propuesto en continuidad con esa capacidad natural o con el «deseo natural de ver a Dios» típico de los medievales. Sabemos también que dicha lectura positiva ha sido en varias ocasiones cuestionada a partir de teologías radicales que apuntan a un fuerte contraste entre la religiosidad natural y la fe cristiana propiamente dicha, posiciones que encuentran su punto álgido en Barth⁹. Probablemente la cuestión pueda ser mejor formulada si nos atenemos a la distinción entre formas de fe intuitiva y de fe reflexiva.

9 David Clough, Karl Barth on Religious and Irreligious Idolatry. In S. C. Barton (ed.) *Idolatry: false worship in the Bible, early Judaism, and Christianity*, 213-227. New York: T&T Clark, 2007.

En principio se detecta una cierta dificultad –tras una fuerte evolución histórica– para describir los límites que caracterizan a las formas naturales o intuitivas de religiosidad. Los esfuerzos de los cognitivistas apuntan a algunas claves: la atribución de formas de agencia sin explicación aparente a seres sobrenaturales que, de alguna forma, interactúan con los humanos y su mundo. Dichos seres son concebidos a menudo dotados de intencionalidad y otras características similares a las humanas, como cabe esperar de una extensión de la «teoría de la mente». La inmensa mayoría de los humanos –es decir, excluyendo las personas autistas– tenemos la facultad de comprender las intenciones y motivaciones de otros. Los cognitivistas describen cómo ese mecanismo se proyecta mas allá de las personas de carne y hueso, y configura una ‘persona divina’. Como tendemos a atribuir agencia a todos los procesos que ocurren, lo que a su vez refleja cierta intencionalidad; nos encontraríamos abocados a asumir una forma de cognición religiosa básica, cuando los fenómenos observados desbordan los límites de nuestra cognición inmediata¹⁰

Es bastante evidente que las religiones positivas evolucionadas aprovechan a menudo esta base o estructura elemental para desarrollar sus propios esquemas o modelos religiosos, que a menudo trascienden dichas intuiciones básicas. Por ejemplo, la asociación del culto religioso a la actitud moral, que se va configurando a partir de la llamada ‘era axial’, no responde tanto a un principio intuitivo, sino a una extensión o inclusión de la orientación moral dentro de la interacción con la divinidad. Dicha extensión probablemente efectúa una inversión o ‘retorno’ de la relación con la divinidad a la interacción con los humanos; en otras palabras, la vinculación del sentido religioso a la actitud moral implica un desarrollo de la mente, que añade nuevas conexiones o distinciones al código religioso más elemental. En todo caso no se trata de un rasgo ‘natural’ o ‘intuitivo’, sino de una evolución en la que probablemente están implicados factores no sólo cognitivos, sino culturales y relacionados con experiencias históricas¹¹.

La relación entre fe intuitiva y fe reflexiva conoce distintas combinaciones y plantea diversos y retos. En parte convendría trazar los elementos básicos de la religiosidad intuitiva, es decir, su ‘gramática elemental’, que probablemente trasciende los confines de las religiones positivas y se conecta con rasgos primarios del funcionamiento de la mente. Dicho código podría partir de la distinción entre ‘inmanencia’ y ‘trascendencia’, pero se amplía conectando ulteriores

10 Robert N. McCauley, *Why Religion is Natural and Science is Not*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.

11 Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: Bellnap Press (Harvard University Press), 2011.

distinciones. Naturalmente, este es sólo el principio, la gramática de base, a la que después se van sumando –o restando– elementos y distinciones, a menudo a un nivel más consciente, o bien, que la formación doctrinal ha interiorizado de forma que pasan al nivel ‘intuitivo’ o ‘espontáneo’. De todos modos parece claro que la gramática básica o intuitiva sirve de apoyo al desarrollo de un código más complejo o una gramática mucho más elaborada en la reflexión teológica. Si sirve el símil, se podría decir que se trata de la diferencia entre un lenguaje básico, casi infantil, y la elaboración de los poetas o de los discursos especializados.

Sabemos que el debate teológico que trata de determinar el peso de cada dimensión se extiende más allá de las versiones que consagró el radicalismo barthiano y su denuncia de la religión natural como equívoca e idolátrica. En décadas recientes se van configurando otras versiones de la tensión: entre una fe más intuitiva o emocional, de los sencillos; y una fe más reflexiva, racional o de los intelectuales. El dimitido Papa Benedicto XVI apostó por una fe más cercana a la razón, lo que requiere sin duda alguna mucha más reflexión y estudio, frente a la tendencia mayoritaria a afirmar una fe existencial, del corazón, sospechosa de la teología y de los esfuerzos por racionalizar.

De todos modos conviene ir más allá de fáciles simplificaciones. De hecho algunos estudios han señalado cómo la elaboración reflexiva de ideas religiosas acaba por retro-influir o condicionar el nivel intuitivo, a través de apoyos culturales y textuales¹². Basta una ojeada a la historia de la teología moderna y del siglo XX para darse cuenta de que las combinaciones pueden multiplicarse de forma incluso paradójica. Se pueden aducir algunos ejemplos a este propósito:

- Schleiermacher y su propuesta de una religión como intuición del infinito, que de todos modos es fruto de una elaboración muy reflexiva, y de un intento de plantear la fe dentro de las coordenadas de la razón ilustrada.
- El último Bonhoeffer, que considera superada la larga estación de la religión natural, a causa de la secularización moderna, y plantea una revisión del cristianismo en claves alternativas.
- Von Balthasar y su intento de emplazar la fe en un nivel elemental de experiencia sensible, estética, pero a partir de un enorme esfuerzo de reflexión y superación de versiones anteriores consideradas aporéticas.

Probablemente haya que admitir que ésta es una cuestión todavía abierta y que admite muchas soluciones o una pluralidad de respuestas, cada una resultado de un propio modelo de elaboración de las complejas interacciones entre los dos niveles descritos. En todo caso resta en pie la tensión entre una modalidad

12 Justin Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*. West Conshohocken: Templeton Press, 2011, p. 141.

de la fe más inmediata o básica, y las formas más elaboradas que a menudo se construyen sobre la base de aquella, aprovechando ese soporte intuitivo, pero en otros casos corrigiendo y subvirtiendo los esquemas previos de la intuición religiosa, con sus muchas ambigüedades.

b) La teología como intento de superar los sesgos de la fe intuitiva y de identificar formas heurísticas

En general, el programa cognitivista que describe los procesos duales de la mente humana ha desarrollado estrategias para diagnosticar vicios del pensamiento (*bias*) y para ejercer una acción correctiva en grado de mejorar la capacidad de análisis en vista a tomar decisiones más adecuadas. Aunque no todos comparten dicho programa, buena parte del esfuerzo de investigación realizado se propone evidenciar los fallos o vicios de la razón con fuerte componente intuitiva para dar un paso hacia un pensamiento más ajustado a la realidad. Parece que una vez han sido identificados los sesgos en los que suele incurrir la mente, se impone de forma inmediata su corrección y superación. Sin embargo, contamos con un programa alternativo, que ha formulado Gigerenzer, quien trata de identificar las formas heurísticas que se aplican en cada caso y de señalar sus prestaciones.

La teología puede sacar partido de ambos programas: el que descubre sesgos para corregirlos, y el que muestra la funcionalidad de claves heurísticas operativas en la cognición religiosa. En el primer sentido señalado, es relativamente fácil identificar ya en el testimonio bíblico y de la tradición cristiana algunos ejercicios de superación de sesgos. A menudo los profetas y los sabios tratan de corregir falsas percepciones religiosas. Los ejemplos abundan, aunque son habituales los intentos de formar una mentalidad distinta de la meramente cultural, que se contenta con seguir las exigencias rituales para sentirse «religiosamente justificados». Parte de la teología paulina puede ser entendida también en la misma clave de superación de sesgos típicos del judaísmo de su tiempo en favor de una teología de la justificación y de la gracia más adecuada a las nuevas condiciones, después de la revelación cristológica. Un esfuerzo similar también se percibe en algunos escritos de San Agustín, de nuevo en el intento de corregir sesgos de la cognición religiosa de su tiempo, o de superar el voluntarismo pelagiano, que – desde un punto de vista cognitivo – es mucho más intuitivo y cómodo que la elaborada teología de la gracia. En la actualidad algunos de dichos esfuerzos siguen teniendo plena vigencia, y pueden aprovechar una mejor comprensión de los mecanismos de la cognición religiosa intuitiva. Por ejemplo, en lo que respecta a una mentalidad contractual con la divini-

dad, o del simple mérito que dificulta una visión en clave de gracia y don; de hecho la mentalidad del coste y del mérito es –en términos cognitivos– mucho más accesible que la lógica del don o de la gracia, que requiere un mayor esfuerzo mental.

El segundo programa señalado describe la heurística que orienta cada forma de conocimiento; los sesgos que se advierten en este caso tienen un sentido positivo y una cierta utilidad teológica. En palabras de Gigerenzer, «una heurística es una estrategia que ignora parte de la información, con el fin de tomar decisiones de forma más rápida, frugal y/o precisa que recurriendo a métodos más complejos»¹³. Se trata de una simplificación que ayuda a comprender mejor o a decidir de forma más práctica o funcional. La fe religiosa a menudo establece cuadros heurísticos bastante característicos, lo que hay que entender como un procedimiento normal de la mente humana. Esta tendencia se percibe de forma más neta en los casos de fundamentalismo, que no es otra cosa que una forma de simplificación de los criterios de juicio de la realidad, pero que provee una mayor claridad y un ahorro de energías en la toma de decisiones. Basta ignorar una serie de informaciones que en otro caso podrían resultar relevantes, y recurrir a pocos códigos para procesar la información que se ha cribado, para obtener al final juicios o análisis de las cosas o del mundo de carácter simple y de aplicación fácil, lejos de las complejidades que pueden resultar de una elaboración más amplia y teológicamente exigente de la información disponible. Por supuesto dicha actitud o forma de conocer tiene sus ventajas, aunque también pueda simular grandes inconvenientes a la larga.

También las formas religiosas más liberales podrían ser caracterizadas como una especie de heurística que en este caso ignora otros tipos de información menos conveniente y somete la restante a sus propios códigos de elaboración. La cuestión radical es si la teología en general implica una forma heurística en sí que también opera siguiendo un procedimiento similar: poner entre paréntesis ciertas informaciones, y concentrarse en datos relevantes que son procesados dentro de un código un tanto previsible. Dicho código, según algunos, tendría como característica principal, además de la distinción entre trascendencia e immanencia, el establecimiento de una forma de «agencia trascendente» a la que se atribuye una buena parte de lo que acontece, y que ofrece un significado específico a la realidad. Esta visión trata de describir la forma específica de operar la teología, cuya funcionalidad en el conjunto de los saberes implica asumir ciertas variables e ignorar muchas para ser opera-

13 Gerd Gigerenzer & Wolfgang Gaissmaier Heuristic Decision Making. *Annual Review of Psychology* 62 (2011): 451-82, aquí, p. 454.

tiva. Ahora bien, dicha funcionalidad está condicionada a que la teología haga un esfuerzo para no reducir excesivamente su 'selección' de informaciones y quede disponible para una reflexión crítica de segundo o tercer grado, o a una 'observación desde fuera' y a partir de otros códigos que puedan ayudar a completarla. Por lo demás, también las ciencias o el método científico desarrollan sus propias heurísticas, lo que consiente percibir aspectos de la realidad de forma más nítida y selectiva, pero a menudo impide observar otras dimensiones. Parece que sólo en el diálogo entre distintas disciplinas que aplican sistemas heurísticos diferentes se consiga una visión más completa de la realidad y se puedan evitar sesgos negativos que produce casi inevitablemente todo sistema de conocimiento aplicado de forma unilateral.

c) Pautas cognitivas en la teología tradicional y versiones actualizadas

Es bastante obvio que la fe cristiana se ha construido sobre la base de pautas cognitivas o arquetipos básicos disponibles desde la antigüedad, pero que dejan de 'funcionar' de forma natural y espontánea dentro de un horizonte cultural más marcado por la visión científica y crítica de la realidad. Un ejemplo clásico es la categorización ascendente/descendente, que sirve en varias descripciones teológicas: subir implica mejorar; bajar se asocia a la pérdida. Del mismo modo, las semánticas que oponen términos como arriba/abajo; dentro/fuera o bien interior/exterior; puro/impuro, tienen connotaciones a menudo positivas y negativas respectivamente, que no siempre corresponden con un análisis menos sesgado, aunque reflejan ciertas visiones de la realidad o incluso 'arquetipos de la mente'.

La teología debería ser más consciente de dichas connotaciones semánticas que están enraizadas en categorías ancestrales o que reflejan esquemas cognitivos básicos que han nutrido a menudo la elaboración del pensamiento cristiano e incluso diversos desarrollos teológicos, al menos en épocas pre-modernas. De nuevo el nivel intuitivo puede jugar una pasada al nivel más reflexivo, en el que el análisis va más allá de las simplificaciones intuitivas y trata de elaborar un esquema más complejo de la realidad, o en nuestro caso, de la fe que profesamos y de sus condiciones e implicaciones.

Por otro lado, si el programa teológico propuesto es viable, habría que preguntarse en qué medida una forma religiosa muy influida por la tradición pueda arrastrar sesgos ancestrales que resultan disfuncionales en un tiempo regido por nuevas coordenadas. El ejemplo de los sesgos de género es bastante llamativo, cuando predominan ideas sobre la superioridad masculina que no se corresponden a la realidad cultural ni a la evidencia empírica. La teología práctica y moral tendría que emplearse a fondo en ese campo.

Conclusión

Probablemente no se logre una superación de la fe intuitiva o inmediata y espontánea a partir de una fe más consciente e informada a través de la revelación, la catequesis y el estudio. Además, quizás no sea positivo operar un tal desplazamiento de la dimensión intuitiva, o como prefieren otros, 'natural' de la fe. Conviene aceptar su presencia y peso psicológico-cognitivo y hacer las cuentas con su inevitable influencia en otros niveles de la cognición religiosa. Es un hecho innegable la «incorrección teológica» en muchos aspectos de la vida creyente, con sus problemas; pero también lo es las ventajas que puede representar la existencia de dichas formas más intuitivas o espontáneas. Más allá, la teología debe operar su discernimiento y debe ser capaz de ordenar las diferentes opciones que se registran en un amplio abanico, sea en el nivel reflexivo que en el práctico de anuncio y experiencia de la fe.

El estudio de la estructura dual de la cognición religiosa debería sobre todo contribuir a resolver una tensión que se arrastra desde siempre: entre la fe vivida y la reflexión teológica, una tensión que a menudo ha conducido al divorcio. El fuerte anti-intelectualismo que hemos conocido desde hace varias décadas no es más que un síntoma de una cuestión aplazada. Es hora que la teología, valiéndose del programa de investigación al que invitan los estudios cognitivos citados, se comprometa a realizar una especie *apologia pro vita sua* y reivindique su capacidad y función de diagnosticar y neutralizar los sesgos que con demasiada frecuencia se detectan en formas más elementales o menos reflexivas de la fe. En la Iglesia cada uno tiene que realizar su propio trabajo, y la reflexión teológica debería asumir decididamente un papel más consciente como instancia en grado de operar un *de-biasing* o de superación de sesgos, que no sólo se producen a nivel de la cognición religiosa más intuitiva, sino también bajo la forma de sesgos fuertemente incrustados en una cultura institucional incapaz de afrontar nuevos retos o de percibir dificultades y de concebir soluciones y respuestas. Sin reflexión, tampoco en la Iglesia, nos quedamos indefensos ante muchas amenazas y se pierden muchas energías.