

# EL HOMBRE, ANIMAL RELIGIOSO: APROXIMACIÓN AL ORIGEN DE LA RELIGIÓN HUMANA

A. OLIVÉ PÉREZ  
Doctor en Medicina

## RESUMEN:

El hombre es un espécimen evolutivo que posee experiencia del fenómeno religioso. Sobre la base de la evolución analizamos (1) la emergencia de la religión, (2) la peculiaridad humana de la religión, y (3) la radicalidad de la experiencia humana de la experiencia de la muerte como factor etiológico de la religión.

## SUMMARY:

Man is a biological product of the evolution. But the man is the religious animal. In this topic I study the possible emmergency of the religious phenomeno, the particularity of the man as religious animal and the etiological factor of the religions: The human experience of the death.

## INTRODUCCIÓN

La religión es un fenómeno humano. Parece casi imposible pensar la religión desligada del hombre y al hombre desligado de ella. Pero ¿es eso real? Más claramente, ¿es la religión un fenómeno *exclusivamente* humano?

Cualquier intento de hacer filosofía de la religión pasa por intentar conocer su origen. Ello implica dar una respuesta *inequívoca* a una pregunta aparentemente banal, pero cargada de consecuencias: ¿Es la religión un fenómeno *exclusivamente* humano?

Las líneas que siguen no intentan dar la respuesta, sino sólo analizar la cuestión, tal cual ha sido planteada.

## PRIMERA APROXIMACIÓN

Una pregunta tal exige una respuesta. Exige saber si la religión es un fenómeno humano o es posible detectar rastros «religiosos» en vivientes prehumanos, tanto del presente como del pasado. Imaginemos la respuesta como la afirmación de que *realmente* es un fenómeno puramente humano. Veamos las consecuencias:

El hombre es fruto de la evolución biológica. Desde Darwin conocemos que el hombre es sólo un viviente, un fruto de esa evolución. No es un ser privilegiado, no es la razón de la evolución: El hombre es sólo, y nada menos que, un *producto evolutivo*, que, biológicamente, se caracteriza por poseer una capacidad craneal de unos 800 cc o mayor, bipedestación, oposición del pulgar y ciertos caracteres dentarios. A su vez, su capacidad craneana implica poseer un cerebro más desarrollado, más voluminoso<sup>1</sup> y, probablemente, más complicado. La mayor complejificación, unida a un mayor volumen, incrementa las conexiones neuronales, permitiendo circuitos más amplios, creación de patrones de respuesta más diversificados, ampliación del procesamiento de la información y en consecuencia, una ampliación de las respuestas efortoras. Una de las consecuencias de este cerebro, de esta complejificación cerebral, es la aparición de la *reflexión*. El hombre parece ser el único animal capaz de reflexionar, capaz de tener estados mentales y capaz de, merced al uso del lenguaje público, intentar comprender los estados mentales de otros hombres<sup>2</sup>. La reflexión parece ser una característica propia del hombre<sup>3</sup>. Si el hombre es el único animal capaz de reflexionar es, por ello, el único capaz de *autorreflexión*.

1. Así, parece haber una correlación entre el grado de desarrollo cerebral y la complejidad de las experiencias de los animales. Ello tiene consecuencias importantes que después señalaremos. Los psicobiólogos han mostrado que animales tan evolucionados como los antropoides son capaces de comunicarse, pero no son capaces de reconocer los estados mentales de sus compañeros. (Ver R. M. SEYFARTH y D. CHENEY. *Mente y significado en los monos*. En Psicología fisiológica. Libros de Investigación y Ciencia. Presa Científica, S.A. Barcelona. 1994. pp. 131-138. A su vez, Thorpe señala los diferentes sistemas de comunicación bien sonora o de otra índole presente ya en los invertebrados, pero señala que, en el lenguaje humano existen no menos de dieciséis rasgos y por lo menos uno de ellos falta siempre en el lenguaje animal. (W. H. THORPE. *Naturaleza animal y naturaleza humana*. Madrid, Alianza, 1980, 81-142.

2. Sobre el tema, ver ref. en nota 1.

3. Con todo, no puedo en el momento presente afirmar ni que sea el carácter esencial de la naturaleza humana, ni que sea exclusivo del hombre. Los estudios del lenguaje de los animales pueden sugerir un cierto grado de capacidad reflexiva en productos biológicos evolutivamente anteriores al hombre. En efecto, desconocemos el límite inferior de volumen cerebral preciso para poseer conciencia. Los antropoides actuales pueden alcanzar los 600 cc, por lo que se aproximan mucho a los valores inferiores del hombre actual (900 cc). Tampoco conocemos suficientemente el grado de complejidad cerebral de nuestros antepasados humanos, por lo que no se puede ser tajante en tal cuestión.

Para que sea posible la religión, parece ser condición necesaria la capacidad reflexiva. En consecuencia, se exige un cierto volumen cerebral, un cierto nivel de complejificación del sistema nervioso para hacer de él lo que se ha llamado un animal simbólico<sup>4</sup>. El hombre usa un lenguaje simbólico y, en la religión, simboliza la realidad.

Un hecho fundamental es que, en tales condiciones, la religión debe considerarse como un *fenómeno emergente*, en el sentido en que lo entiende Bunge<sup>5</sup>. Una propiedad es emergente si dicha propiedad no la posee ningún  $x$  tal que para todo  $x$ ,  $x$  es anterior en su aparición al elemento que posee dicha propiedad. Pero si el fenómeno religioso no se da hasta el hombre, ello implica que para todo  $x$ , tal que  $x$  sea un producto evolutivo anterior al hombre,  $x$  no posee la propiedad de ser capaz del fenómeno religioso. Ahora bien, como señala Bunge, existen tres principales mecanismos de emergencia:

\* La autoagregación de macromoléculas para formar orgánulos, la de éstos para formar células, las de células en órganos y las de éstos en organismo.

\* Mutación y recombinación genética, que puede culminar en la creación de nuevas especies.

\* Plasticidad y adaptación fisiológica individual con la aparición de propiedades no transmisibles genéticamente.

De lo dicho cabe pensar que la emergencia de la religión obedece a esta tercera opción. Pero, si no se transmite genéticamente, ¿cómo se transmite la religión? Podríamos suponer que por patrones culturales, pero ello no explica la universalidad del fenómeno religioso. Podemos sugerir que sea una respuesta ventajosa a un reto del medio exterior, pero ello implica conocer el tipo de reto al que la religión es capaz de ofrecer respuesta, reto que, de momento, no se nos muestra<sup>6</sup>. En esa línea podría ser sugestiva la respuesta de Otto: el *mysterium tremendum*. Pero ello ofrece un reto, no una respuesta, por lo que es dudoso que lo terrible, lo inconmensurable haya entrado en el acervo cultural de *toda* la humanidad.

## SEGUNDA APROXIMACIÓN

Si hemos constatado, o al menos sugerido, que la religión es un fenómeno emergente presente en el hombre, cabe empero la pregunta de si ello se da en *cualquier estado evolutivo del hombre*, o dicho más claro,

4. Ver E. CASSIRER. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura económica, México 1<sup>a</sup> ed. 1944. 2<sup>a</sup> reimpr. argentina 1990. pp. 49.

5. Ver M. BUNGE. *Epistemología*. Ariel. Barcelona. 1985. pp. 119-121.

6. Es sugestivo el papel de la religión en organizar el mundo del hombre. Con todo, esto no sería sino una respuesta apresurada, pues habríamos de conocer qué cosa es ese «mundo» y cómo se realiza tal organización.

si el fenómeno religioso es un fenómeno propio del hombre. En nuestra primera aproximación hemos indicado la exclusividad. Ahora hemos de analizar la propiedad. De ser algo *propio* del hombre, deberemos conocer la radicalidad, esto es, el porqué se da en todo hombre. Pero, primero, en esta aproximación discutiremos la *particularidad*.

Si es el fenómeno religioso exclusiva y particularmente humano, este fenómeno se ha de dar en todo ser biológico que *se pueda etiquetar como hombre*, y, por ello, si tenemos un supuesto homínido cuyas características anatómicas nos hagan pensar que es un hombre, pero que sepamos que no conoce el fenómeno religioso, diremos que no es un hombre<sup>7</sup>.

El problema, con todo, es que no poseemos un criterio unívoco para considerar que, dada una determinada manifestación cultural prehistórica, pueda decirse que posee un carácter religioso. De las diversas manifestaciones culturales, el enterramiento y el culto a los muertos parecen las más primitivas manifestaciones de tal tipo, según lo han indicado diversos autores<sup>8</sup>. Si ello es así, se nos plantea un importante problema: No se conocen enterramientos prehistóricos anteriores al paleolítico medio<sup>9</sup>. Y entonces, con la versión débil, el hombre anterior al Paleolítico medio tendría cuestionada su humanidad, o, usando la versión fuerte, su humanidad sería negada.

Pienso que ambas posturas son excesivas. Es posible que, dado el gran período de tiempo transcurrido, o bien no se han conservado o no han sido hallados: El inventario de hallazgos del Paleolítico inferior no es demasiado amplio. Otra posibilidad sería que el culto a los muertos se diese en forma diferente, tal como la cremación: Hay datos del uso del fuego en el Paleolítico inferior, o la exposición a las fieras, tal como en el Mazdeísmo. Aún cabe considerar que el rasgo religioso primitivo no se liga a la conciencia de la muerte<sup>10</sup>.

En consecuencia y de acuerdo con los datos de que *hoy disponemos*, no podemos afirmar que la religión sea un fenómeno universal, un hecho

7. Aunque la expresión parece fuerte, la considero una formulación débil. La formulación fuerte excluye de la humanidad todo homínido en el que no se hayan encontrado trazas de conocer el fenómeno religioso. Considero, por lo que veremos, esta formulación demasiado fuerte y prefiero, pues, adoptar la anterior.

8. Véase F. AYALA. *Origen y evolución del hombre*. Madrid, Alianza, 3ª reimpr., 1986, pp. 189.

9. Véase J. J. NARR. *El origen del hombre a la luz de la historia de la cultura*. En *Origen de la vida y del hombre*. Edit. por A. Haas, F. Lator y B. Meléndez. Madrid, BAC, 1968, pp. 504.

10. Con todo, como veremos en la tercera aproximación, el hombre es radicalmente un ser autoconsciente de su finitud, afectado por un anhelo de trascender, lo que puede sugerir la relación etiológica de la muerte en el tema que nos ocupa.

peculiar y connatural a la especie humana. Lo debemos considerar como un fenómeno emergente. Hemos de considerar que, en el curso del proceso evolutivo, los homínidos adquieren un nivel de desarrollo cerebral, un nivel de complejidad tal que permite la aparición de la conciencia y de la autoconciencia, la elaboración de unos nuevos patrones de respuesta frente a los estímulos del medio. Uno de estos patrones (o un conjunto de ellos) es la elaboración de un sistema simbólico, en el cual, no sólo se encuadra el lenguaje, se integra toda la cultura y con ello se integra el complejo fenomenológico de la religión. En tales condiciones, la religión se presenta como un fenómeno *cultural*, de carácter netamente emergente. Si hemos de considerar, con Cassirer<sup>11</sup>, que el hombre es un animal simbólico, si hemos de considerar como *esencial* su ser simbólico, habremos de pensar al hombre como un ser *en proceso de construcción*: no es un ser con una esencia fijada de antemano, es un ser en vías de construcción de su esencia. En tales condiciones, cabe preguntarse cuándo llegan los homínidos a ser realmente hombres. En tales condiciones, hemos de preguntarnos si existe un paralelismo entre la evolución biológica y la evolución ontológica, la evolución del ser del hombre.

### TERCERA APROXIMACIÓN

El hombre, entendido como animal simbólico, es un ser que se hace. Pero el hombre, desde el punto de vista de la evolución, es un animal inteligente, reflexivo. Gracias a su capacidad reflexiva<sup>12</sup>, el hombre es capaz de simbolizar, puede superar su inferioridad biológica, adaptarse al medio hostil y librarse del determinismo<sup>13</sup>.

Todo viviente recibe estímulos de su medio, los aprehende y genera respuestas: Existe una interacción del viviente con su medio, pero el viviente

11. E. CASSIRER. Op. cit.

12. Se puede discutir si la «inteligencia» humana, si la capacidad reflexiva debe considerarse como una propiedad emergente o es fruto de un lento desarrollo que se inicia en el instinto animal o quizás, más primitivamente, en los sistemas de respuestas a los estímulos que, desde las líneas más inferiores de los vivientes, ellos han sido capaces de desarrollar: Es posible la hipótesis de un desarrollo evolutivo de la capacidad reflexiva humana, de gran poder adaptativo. El hombre es el único viviente, la única especie viva capaz de sobrevivir en todos los climas de la tierra, y ello no es consecuencia de su capacidad de termorregulación, sino de su desarrollo cerebral.

13. En este punto podríamos decir, con Spinoza, que la libertad es no saber lo que nos determina. El viviente está inserto en su medio, pero el hombre posee suficientes patrones de respuesta conductal para que, como mínimo, sea considerado indeterminado, quizás libre.

debe verse como un sistema autopoyético<sup>14</sup>: mantiene su homeostasis, se autorregula, mantiene su unidad frente al medio. El viviente recibe estímulos de índole diversa y responde a ellos. La evolución puede leerse como una flecha de incremento de los patrones de respuesta mediante la creación de sistemas de conducción de estímulos, creación de sistemas de generación de patrones de respuesta y creación de órganos adecuados para la captación del estímulo. La vida es la interacción con el medio externo, la evolución es una progresiva obtención de la independencia del viviente respecto al medio exterior. En lo que conocemos, la etapa reflexiva humana debe considerarse como una etapa de liberación del determinismo del medio. Sólo una etapa. Pero esa etapa es crucial: el hombre adquiere conciencia de sí. Adquiere conciencia de su independencia respecto del medio, adquiere conciencia de su indeterminación: adquiere conciencia de su libertad. En esta etapa el hombre adquiere conciencia de su lugar en la realidad, en el mundo: crea su realidad. Más aún, con el hombre se inicia la temporalidad, (no el tiempo, expresado en el cambio), nace la temporalidad en la expresión bergsoniana<sup>15</sup>: la duración, que es multiplicidad, un tiempo que no es línea, un tiempo superficie, transversalidad, capaz de expresar el durar de una vida, el durar del humano. López Petit dice que esta duración es virtual, actualizable y tal actualización es su autodiferenciación<sup>16</sup> y este autodiferenciarse es la singularidad del ser humano, el principio de individualización, es lo que permite al hombre ser individuo, ser un yo diferente de otro. Esta duración es lo que permite al hombre la conciencia de su finitud, es lo que, en términos heideggerianos, le exige «precusar» la muerte: El hombre es un ser para la muerte. Pero el hombre es un ser viviente, la conciencia es conciencia de sí, conciencia limitada. Por ello el hombre posee el *anhelo de trascender*, el rechazo del fin, de la disolución de su individualidad. La muerte no puede ser un fin, la muerte no puede ser el final del individuo, la muerte es una barrera, una pared infranqueable e irresistible: todos sabemos que hemos de morir, pero ¿hemos de acabar? Contra ello se revela la autoconciencia, conciencia de temporalidad transversal, conciencia de repliegues de temporalidad, conciencia de vida, de tiempo sin final. Por ello el hombre sueña, anhela vencer la muerte. Hay una radicalidad en la postura frente a la muerte: La conciencia, expresada en la temporalidad, se revela frontalmente contra el final de la individualidad. La conciencia, sistema adaptativo, se rebela a adaptarse. Nace la religión.

14. Ver H. MATORANA y F. VARELA. *Sistemas autopoiéticos*. Antrhopos. Supl. 22. 1990. pp. 90-93. En dicho texto se caracteriza a los seres vivos como *sistemas autopoiéticos*, de suerte que la autopoiesis es lo que los distingue como tales, es la que define su unidad.

15. Ver H. BERGSON. *Assaig sobre les dades immediates de la consciència*. Edic. Barcelona. 62. 1991.

16. Ver S. LÓPEZ PETIT. *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*. Madrid, Ed. Siglo XXI, 1994, pp. 133.